

مركز دراسات الوحدة العربية

الحركات الإسلامية في الوطن العربي

(المجلد الأول)

إشراف د. عبد الغني عماد



مركز دراسات الوحدة العربية

الحركات الإسلامية في الوطن العربي

(المجلد الأول)

إشراف د. عبد الغني عماد



الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

الحركات الإسلامية في الوطن العربي/إشراف عبد الغني عماد

٢ مج.

ISBN 978-9953-82-574-8 (vol. 1)

ISBN 978-9953-82-576-2 (Set)

١ . الحركات الإسلامية ـ البلدان العربية. ٢ . الإسلام ـ البلدان العربية.

أ. عماد، عبد الغني (مشرف).

297.7

العنوان بالإنكليزية

Islamist Movements in the Arab World

Edited by Abdul Ghani Imad

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٤٠٧ ٢٠٣٤ ـ لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت، فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)
e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى
بيروت، كانون الثاني/يناير ٢٠١٣



المحتويات

المجلد الأول

المجلد الثاني



محتويات المجلد الأول

المشاركــــون

أحمد عمرو: كاتب وباحث مصري. عمل محررًا في موقع مفكرة الإسلام وموقع لواء الشرعية. يشغل الآن منصب مدير وحدة بحوث التيارات والحركات الإسلامية بالمركز العربي للدراسات الإنسانية، وسكرتيراً عاماً للتقرير الاستراتيجي السنوي الذي يصدره المركز. من مؤلفاته: «إسلاميو الصومال: تداعيات الواقع وسيناريوهات المستقبل»، و«الحركة الإسلامية وجدلية التمييز بين الدعوي والسياسي».

أحمد فال ولد الدين: كاتب وباحث موريتاني، يعمل بقناة «الجزيرة» الفضائية. نشرت له عدة بحوث ودراسات، منها كتاب: «في ضيافة كتائب القذّافي».

بومدين بوزيد: أستاذ التعليم العالي في الجزائر، ومدير الثقافة الإسلامية بوزارة الشؤون الدينية والأوقاف، يرأس تحرير مجلّة «الثقافة الإسلامية» السداسية. من مؤلفاته: كتاب «التراث ومجتمعات المعرفة» (٢٠٠٩)، «الفهم والنص: قراءة في المنهج التأويلي عند شليرماخر وديلتاي» (٢٠٠٨) وكتاب في التصوف (تحقيق ودراسة) عنوانه: «دساتير إلهية» (٢٠٠٧).

حسام جزماتي: باحث وكاتب سوري، يتابع قضايا الفكر العربي والسياسي الراهن.

حيدر إبراهيم علي: مدير مركز الدراسات السودانية، ورئيس مجلة: «كتابات سودانية». من مؤلفاته: «التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية» (١٩٩٦)، «مواقف فكرية» (٢٠٠٠)، و«المجتمع المدني في السودان» (٢٠٠١)، و«خسارة الدين» (٢٠١١).

خليل علي حيدر: كاتب وباحث كويتي. من اهتماماته البحثية: التخلف والتنمية، العلاقات العربية مع البلدان الغربية والآسيوية، قضايا الديمقراطية والدولة المدنية. من مؤلفاته: «نقد الصحوة الدينية» (١٩٨٦)، «الحركة الدينية: حوار من الداخل» (١٩٨٧)، و«العمامة والصولجان» (١٩٩٧).

رفعت سيد أحمد: المدير العام والمؤسس لمركز يافا للدراسات والأبحاث بالقاهرة، وعضو نقابة الصحفيين المصريين، كاتب وباحث مصري. من مؤلفاته: كتاب «النبي المسلح» (٢ ج)، و«موسوعة ثورة الجنرال: قصة جمال عبد الناصر كاملة»، وموسوعة الأعمال الكاملة للشهيد الفلسطيني الدكتور فتحي الشقاقي.

زيد عيادات: باحث أردني، يُعنى بالقضايا والشؤون العربية والإسلامية. عميد كلية الدراسات الدولية، الجامعة الأردنية. صدر له العديد من المؤلفات والأبحاث في حقل اختصاصه.

سعيد بن سلطان الهاشمي: باحث وكاتب من عُمان. عَمِل مديراً لدائرة المعلومات والبحوث بمجلس الدولة العماني (البرلمان)، كما شغل منصب مدير الإعلام ومسؤول تحرير مجلة «التقرير البرلماني». من مؤلفاته: «الأوتاد» (٢٠٠٩)، «الكلمة بين فضاءات الحرية وحدود المساءلة» (٢٠١٠)، «الربيع العُماني: قراءةٌ في السياقات والدلالات» (٢٠١٢)، و«ياسمين على الغياب: رسائل من زنزانة انفرادية» (٢٠١٣).

صلاح الدين الجورشي: كاتب وصحفي تونسي، من مؤسسي «الجماعة الإسلامية» بتونس في مطلع السبعينيات. كان رئيس تحرير مجلة «١٥/ ٢١». يتولى رئاسة «منتدى الجاحظ» الذي يعتبر من بين أبرز النوادي الثقافية في تونس، إلى جانب كونه عضواً بالمؤتمر القومي ـ الإسلامي. من مؤلفاته: «الإسلاميون التقدميون: التفكيك وإعادة التأسيس».

صلاح الدين حسن: باحث وكاتب صحفي مصري متخصص في الجماعات والحركات الإسلامية في مصر والوطن العربي. من مؤلفاته: «السلفيون في مصر» (٢٠١٢)، و«جماعة في أزمة: حوارات مع قادة متمردين» (٢٠١١).

عبد الحكيم أبو اللوز: باحث مغربي. دكتوراه في علوم السياسية، جامعة الحسن الثاني، الدار البيضاء. من مؤلفاته: «الحركات السلفية في المغرب (١٩٧١ ـ ٢٠٠٤): بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي» (٢٠٠٩)، «إشكالية الدين والسياسة في تونس: من التحديث إلى حركة النهضة» (٢٠١١)، و«الخطاب الإعلامي للإسلاميين في تونس بين عامي ١٩٨١ ـ ١٩٩١» (٢٠١١).

عبد الغني عماد: أستاذ جامعي وباحث في قضايا الفكر والسياسة والدين، يشرف على المركز الثقافي للحوار والدراسات في لبنان. من مؤلفاته: «إسلاميو لبنان: الوحدة والاختلاف على أرض المستحيل» (٢٠١٢)، الثقافة وتكنولوجيا الاتصال (٢٠١١)، و«حاكمية الله وسلطان الفقيه» (٢٠٠٩).

عبد اللطيف الحناشي: أستاذ التاريخ السياسي المعاصر في جامعة منوبة بتونس. عضو الرابطة التونسية لحقوق الإنسان، باحث في شؤون الخطاب السياسي للحركات الوطنية المغاربية المعاصرة. من مؤلفاته: «الديمقراطية مفهوماً وممارسة عند الحبيب بورقيبة بين عهدين» (٢٠٠٩)، «إنجاز الاتحاد المغاربي بين إكراهات الداخل وإكراهات الخارج» (٢٠١٠)، و«النخبة الوزارية في تونس ومسألة توحيد المغرب العربي» (٢٠١٢).

عبده مختار موسى: أستاذ مشارك في العلوم السياسية، جامعة أم درمان الإسلامية (السودان). عمل باحثاً في مركز السودان للبحوث والدراسات الاستراتيجية (٢٠٠٦ ـ ٢٠٠٨). من مؤلفاته: «مسألة الجنوب ومهدّدات الوحدة في السودان» (٢٠٠٩)، و«دارفور: من أزمة دولة إلى صراع القوى العظمى» (٢٠٠٩).

عدنان أبو عامر: باحث وأكاديمي فلسطيني. أستاذ العلوم السياسية في جامعة الأمة في فلسطين. عمل باحثاً ومترجماً في عدد من مراكز الأبحاث الفلسطينية والعربية من اللغة العبرية إلى العربية. من مؤلفاته: «الحركة الإسلامية في قطاع غزة بين الدعوة والسياسة»، «الجذور التاريخية للصراع على المياه في فلسطين، و«الموقف الإسرائيلي من قضية اللاجئين».

علي عبد العال: صحفي مصري، وباحث في الحركات الإسلامية، رئيس تحرير موقع «الإسلاميون»، كتب العديد من الأبحاث المتخصصة في مجال الحركات الإسلامية في مصر والوطن العربي.

عمرو الشوبكي: كاتب ومفكر سياسي مصري، أستاذ العلوم السياسية بجامعة القاهرة، وباحث في مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية ومدير تحرير مجلة «أحوال مصرية»، رئيس منتدى «البدائل للدراسات». انتخب عضواً في مجلس الشعب المصري بعد ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١ عن فئة المستقلين. صدر له العديد من المؤلفات والأبحاث فضلاً عن المقالات الدورية في جريدة «الأهرام».

غسان وهبة: إعلامي وباحث وأستاذ جامعي فلسطيني، يدرّس في الجامعة اللبنانية وعدد من الجامعات الخاصة في لبنان. متخصص بالشؤون الإسلامية والفلسطينية.

فادي شامية: صحفي وباحث لبناني، متخصص في القضايا الإسلامية وشؤون القدس. يعمل رئيساً لمركز «المجهر» للدراسات ورئيس «جمعية التعاون الإنساني» (صيدا ـ لبنان). من مؤلفاته: «سبيل القاصد»، «القتال في العهد النبوي، و«القتال في العهد الراشد».

محمد أبو رمان: باحث في «مركز الدراسات الاستراتيجية بالجامعة الأردنية، وأستاذ جامعي متخصص في العلوم السياسية. من مؤلفاته: «الحل الإسلامي في الأردن: الإسلاميون والدولة ورهانات الديمقراطية والأمن» (٢٠١٢)، و«الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي (٢٠١١)، و«بين الحاكمية وسلطة الأمة (٢٠١١).

محمد جمال باروت: باحث سوري، يُعنى بالشؤون الأدبية والسياسية. من مؤلفاته: «المجتمع المدني مفهوماً وإشكالية»، و«الجاحظ مؤسّس البيان العربي».

محمد الحافظ الغابد: باحث في وحدة الدراسات السياسية في «المركز الموريتاني

للدراسات والبحوث الاستراتيجية»، ومدير قسم الأخبار السياسية بقناة «المرابطون» الموريتانية.

محمود محمد الناكوع: كاتب وإعلامي وناشط سياسي ليبي معارض للنظام السابق، عيُن كأول سفير لبلاده في المملكة المتحدة بعد انتصار ثورة ١٧ فبراير. كان من المؤسسين للجبهة الوطنية لإنقاذ ليبيا. من مؤلفاته: «السلطة والاستبداد في الوطن العربي»، «أزمة النخبة في الوطن العربي»، «ملامح الصراع السياسي والثقافي في ليبيا الحديثة».

مقداد النوري: باحث وأستاذ جامعي عراقي، متخصص بالفكر السياسي العربي ومتابع للحركات والتنظيمات العربية والإسلامية.

ممدوح محمود الشيخ: باحث مصري، متخصص في الاجتماع الديني، عضو اتحاد كتّاب مصر. من مؤلفاته: «المسلمون ومؤامرات الإبادة» (١٩٩٤)؛ «الإسلاميون والعلمانيون من الحوار إلى الحرب» (١٩٩٩)، و«الإسلام في مرمى نيران العلمانية الفرنسية: ما وراء الحرب الأوروبية على الحجاب والنقاب» (٢٠١٠).

مهند مبيضين: أستاذ وباحث في التاريخ العربي الحديث في الجامعة الأردنية. من مؤلفاته: «أهل القلم في دمشق في النصف الأول من القرن الثامن عشر»، «فكرة التاريخ عند العرب في العصر العثماني، و«الفكر السياسي الإسلامي والإصلاح».

ناصر محمد علي الطويل: أستاذ في قسم السياسة في جامعة صنعاء. باحث في الشؤون المستقبلية العربية ومتخصص بالدراسات الإسلامية. من مؤلفاته: «العمامة والصولجان» (١٩٩٧) و«الحركة الدينية حوار من الداخل» (١٩٨٧).

نبيل البكيري: باحث وصحفي يمني، متخصص في شؤون الجماعات الإسلامية. رئيس ومدير «المنتدى العربي للدراسات» في صنعاء، ويرأس تحرير مجلة «مقاربات» الفكرية الدورية.

هاني نسيرة: كاتب وخبير سياسي مصري، مدير معهد العربية للدراسات والتدريب، قناة «العربية» دبي ـ الإمارات العربية المتحدة. من مؤلفاته: «الأيدولوجيا والقضبان: نحو أنسنة للفكر القومي العربي»، «القاعدة والسلفية الجهادية»، و«السلفية في مصر: تحولات ما بعد الثورة»، و«الليبراليون الجدد في مصر: إشكالات الخطاب والممارسة». كما شارك وأشرف على ما يقرب من ٧٠ كتاباً في الحركات الإسلامية والقضايا الفكرية العربية.

وجيه قانصو: أستاذ الفلسفة في كلية الآداب قسم الفلسفة في الجامعة اللبنانية، وأستاذ هندسة التحكم والرابوط في كلية الهندسة في الجامعة اللبنانية. من مؤلفاته: «النص الديني في الإسلام: من التفسير إلى التلقي»، «أئمة أهل البيت والسياسية»، و«التعددية الدينية في فلسفة جون هيك».

مقدمـــة

ـ ١ ـ

كان لظهور التيارات والحركات والتنظيمات الإسلامية في الوطن العربي تأثيرات ضخمة في تاريخه الحديث والمعاصر، استقطبت أقلامَ واهتمامات الباحثين ومراكز الدراسات في العديد من عواصم العالم، بل طاول الاهتمام بها الدول وسياساتها الدولية والإقليمية.

والواقع إن المتتبع للظاهرة الإسلامية يلاحظ أنه على الرغم من ضخامة ما كتب عنها وحولها من أعمال فكرية وتاريخية وما استقطبته من اهتمام، إلا أنه لم تصدر سوى أعمال تاريخية قليلة تتعلق بمجال تدوين التاريخ في مجال دراستها الشاملة كحركات وتنظيمات وتعبيرات سياسية شكّلت هياكل تنظيمية وتعبوية وقيادية وخطابات فكرية تمايزت من بعضها البعض بقدر تمايز وتعدد هذه التنظيمات والحركات.

لا يعني هذا أن ما صدر عديم الفائدة، لكنه في الغالب أتى إثر تطورات المشهد الإسلامي الحركي في الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي، وصولاً إلى ما حدث في ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، وما ترتب عليه من ضرورات وأولويات في أجندات مختلف المتابعين والمهتمين. وقد شهدنا في تلك المرحلة «سَيْلاً» من الكتابات حول الظاهرة الإسلامية استجابة لتلك المتغيرات، جاءت في الغالب ضمن ثلاثة أصناف كبيرة: الصنف **الأول** هو استمرار لتقليد عريق ومعقّد من تاريخ ما يسمّى دراسات الشرق ثم دراسات الشرق الأوسط المعاصر، وقد تطور هذا النوع مع بعض المستشرقين الجدد ليتداخل مع اهتمامات وفروع علم الاجتماع والسياسة والأنتروبولوجيا في الجامعات الأوروبية والأمريكية؛ الصنف **الثاني** أيديولوجي الطابع، معياري

المضمون، ارتبط بإنتاج تلك الأحزاب والتيارات نفسها لتاريخها؛ الصنف **الثالث** وظائفي من حيث البنية أو سياسوي من حيث المضمون.

وبغضّ النظر عن المداخل التحليلية والمنهجية التي اعتمدت عليها تلك الدراسات وتأثيرها في النتائج والخلاصات التي تم التوصل إليها، فإن هدف هذا المشروع الضخم الذي يقدم عليه «مركز دراسات الوحدة العربية»، هو محاولة سدّ ثغرة عانتها غالبية تلك الدراسات والأبحاث، وتجسدت في خلل أساسي تمثّل أولاً في غيابِ قاعدة معلوماتية مرجعية عن الحركات والتنظيمات الإسلامية في الوطن العربي، موثقة توثيقاً جيداً يعتمد عليها كأساس للتحليل ترصد مختلف جوانب المشروع الحركي الإسلامي العربي بمختلف تجلياته ومظاهره وأشكاله، منذ تفتّحه مطلع القرن العشرين، ليكون قاعدة مرجعية وخلفية معلوماتية ونظرية لكل المعنيين من مفكرين وأكاديميين وعاملين في الحقل العام، وبالتالي فإن غياب مثل هذا العمل المرجعي يجعل من دراسة هذه الظاهرة عرضة للكثير من التشوهات من جهة، فضلاً عمّا قد يمثله ذلك من معوقات منهجية ونقص معرفي للدارسين والباحثين في هذا المجال من جهة أخرى.

ـ ٢ ـ

يحاول هذا المشروع الموسوعي أن يسد هذا النقص في دراسة الحركات الإسلامية بأن يدرس هذه الحركات والتنظيمات والأحزاب الإسلامية في الوطن العربي، متتبعاً تاريخ وظروف نشأتها، ومؤسسيها، وهيكليتها التنظيمية والتطورات التي طرأت عليها، ومؤسساتها الاجتماعية والثقافية والتربوية، وخطابها الفكري والسياسي والتعبوي، وعلاقتها بالبيئة والمحيط والقوى السياسية المختلفة، راصداً التحولات والتطورات التي طرأت عليه، وخاصةً ما يتعلق بالموقف من قضايا المواطنة والعلاقة مع الآخر، والتعددية والمشاركة الديمقراطية والموقف من الأنظمة الحاكمة والعلاقة معها. . .، ما يجعل هذا المشروع البحثي في خلفيته العلمية ينتمي إلى المساق السوسيوتاريخي ـ المعرفي الذي يتأسس على خلفية شاملة في فهم تشكل وتطور المسارات الاجتماعية والسياسية والفكرية الخاص بهذه الحركات والتنظيمات، وهو ما اقتضى الاعتماد على استراتيجية بحثية تلتزم الانفتاح على مقاربات منهجية وتحليلية مركبة في إطار العلوم الاجتماعية كوحدة متكاملة.

يستهدف هذا العمل البحثي الموسوعي بالأساس كتابة التاريخ السياسي والاجتماعي والفكري لحركات الإسلام السياسي في الوطن العربي. وحتى لا تقع الأبحاث في فخ المدوّنات التاريخية التقليدية، تطلّب الأمر من جميع الباحثين والمشاركين مستويين من المعالجة التحليلية والمنهجية:

الأول تمثّل بتغليب المقاربة الدينامية للظاهرة الإسلامية الحركية، ودراستها بعيداً عن الجانب الستاتيكي، بحيث يمكن لهذه المقاربة أن تقدم فهماً أعمق للمسارات والتطورات والتحولات التي تعرضت لها هذه الحركات والتنظيمات كتعبيرات سياسية ـ دينية في علاقتها مع مختلف مكوّنات الاجتماع السياسي العربي ومحيطه لجهة اشتغال كلّ آليات التفاعل والصراع والتكامل والانقسام أو العنف والمغالبة والعزلة.

والثاني تمثل بتحرير المقاربة التحليلية للظاهرة الإسلامية الحركية من التنميط المسبق، الذي أدى إلى تناولها كظاهرة مفصولة عن سياقات التطور الاجتماعي والإنساني والسياسي. ذلك أنه من الصعب فصل الموروث الثقافي بالعموم عن البيئة الاجتماعية، وبالتالي يصبح من الضرورة منهجياً الاجتهاد في تقديم مقاربات مركبة للظاهرة الإسلامية الحركية تأخذ بعين الاعتبار تعاملها مع الواقع الاجتماعي والسياسي، فضلاً عن كونها أحد أبرز تجليات الحراك التاريخي الإسلامي في توظيفه للنصوص والمرجعيات والوقائع التاريخية لخدمة واقع شديد التعقيد والتغيّر، تعيش فيه وتتغذى من مكوناته، وهو بلا شك يترك تأثيراته في خطابها وأدائها وبنيتها وفي تفسيرها للنص أيضاً.

هذا التصور أو المقترب المنهجي لا يستهدف تقديم توجيهات نظرية أو معيارية للدراسات والأبحاث بقدر ما يهدف إلى فتح باب القراءة التفاعلية وكشف التداخل بين معطيات الظاهرة المدروسة، وهو ما يساعد على تقديم تفسيرات جديدة وولادة تساؤلات علمية تختلف عن تلك التي تحيل الأمور إلى عامل وحيد بشكل دائم. كما أن هذا التصور المنهجي يمكنه أن يكون أكثر موضوعية، مقدِّماً ما يتعلق بنشأة الحركات والتنظيمات الإسلامية وحراكها وتطورها وبنيتها وخطابها، متتبّعاً تشعّب علاقاتها وصراعاتها، مراعياً المقاربتين التزامنية والتعاقبية معاً، وهو في منهجيته التعددية هذه يسعى إلى تقديم إحدى المرجعيات الأساسية في معرفة التاريخ الشامل أو الطويل المدى، الذي لا غنى عنه للمؤرخ والسياسي والباحث المتابع للظاهرة الإسلامية السياسية.

ـ ٣ ـ

يتألف هذا العمل البحثي من ثمانية فصول متكاملة، تبدو في هيكليتها متحررة من التحقيب التعاقبي للحركات والأحزاب والتنظيمات الإسلامية، لكنها في المضمون تراعي المقاربتين: التزامنية والتعاقبية معاً. وتعتمد منهجية تخصيص أقسام متكاملة لدراسة التنظيمات والحركات التي نجحت في بناء فروع وامتدادات تنظيمية لها خارج حدود «المركز»، كالإخوان المسلمين (الفصل الثالث) وحزب التحرير الإسلامي (الفصل الرابع) وجماعة التبليغ والدعوة (الفصل الخامس) والتيارات السلفية (الفصل السادس) وتنظيم القاعدة (الفصل السابع). وهي تتبع خريطة انتشار هذه الحركات وامتداداتها بالدراسة والتحليل في كل أقطار الوطن العربي بشكل مفصل، مع تخصيص دراسات إجمالية ـ تتبعية لفروع وامتداد هذه الحركات خارج الوطن العربي وعلى المستوى الدولي. وهكذا اشتمل الفصل المخصص لجماعة الإخوان المسلمين على ثمانية عشر بحثاً، والفصل المخصص لحزب التحرير على ستة بحوث، وجماعة التبليغ والدعوة على سبعة بحوث، والفصل المخصص للتيارات السلفية على خمسة بحوث، والقسم المخصص للقاعدة على أحد عشر بحثاً.

في الواقع هذه الفصول تقدم مقاربة شاملة لهذه الحركات والتنظيمات، تتميز بأنها ذات طابع تكاملي وتتبعي يرصد انتشارها في المركز والأطراف، وتتضاعف أهميتها كونها تتيح التقاط عناصر التشابه والتكامل وتبيّن عوامل الاختلاف والتمايز والصراع بين هذه التنظيمات التي فرضتها خصوصية كلّ قطر من جهة والتجربة التأسيسية المركزية لها من جهة أخرى. وقد أظهرت القراءة الأوليّة لهذه التجارب قدرة تكيفيّة متفاوتة للإسلاميين مع خصوصية البيئة السياسية التي يعملون بها، فبعض هذه الفروع والامتدادات الحركية نجح في التميّز من خط المؤسسين منتجاً خطاباً سياسياً وفكرياً أكثر تلاؤماً مع وقائع السياسة والاجتماع في البيئة التي يعمل بها، وذهب إلى حد قبول ما كان مرفوضاً قبل سنوات، وبطبيعة الحال لم يحدث هذا إلا بعد مراجعات مستفيضة طاولت تيارات كانت في صميم السلفية الجهادية لتعلن فيما بعد تخليها عن العنف وانتهاجها سبيل الدعوة بالحسنى، كما طاولت تيارات إخوانية قطبية قدمت اجتهادات سياسية وفكرية تتعلق بالمشاركة السياسية والتعددية الحزبية ومسائل المواطنة والحريات وغيرها من مسائل سبقت فيها التنظيم «المؤسس» في هذا المجال.

ما توصلنا إليه حسب المخطط المنهجي لهذا المشروع البحثي الذي ناقشه عدد كبير من الباحثين قبل إقراره بصيغته النهائية، قضى بضرورة مراعاة خصوصية كل ساحة وأثرها في كل تيار وحركة إسلامية، ذلك أن التشابهات والامتدادات والتمايزات بين الحركات الإسلامية في الوطن العربي لا تلغي خصوصية كل قطر، كما أنها لا تعني عدم الربط بين عموم الظاهرة الإسلامية ككل. وبطبيعة الحال وجد في عموم الوطن العربي «حالات» إسلامية سياسية، بقيت داخل حدود أقطارها، وكان لها رموزها وأفكارها ومشاريعها وبناها التنظيمية، وبعض رموزها ومؤسسيها خرج من قلب هذه الحركات الكبرى أو تأثر بهم بشكل أو بآخر ليؤسس مشروعه «التنظيمي» أو «الحزبي» الخاص، منتجاً تجارب لعبت دوراً مؤثراً في الحياة السياسية والاجتماعية في تلك البلدان، لذلك كان لا بد من تخصيص فصل متكامل عن **خريطة الحركات الإسلامية في الأقطار العربية**. المشكلة المنهجية في هذا النوع من الدراسة ضمن هذا العمل هي محظور «التكرار»، ذلك أنه من الصعب عرض الخريطة الشاملة للحركات الإسلامية في قطرٍ عربيٍّ ما من دون التوقف عند دور جماعة الإخوان المسلمين أو السلفيين أو غيرهم ممّن سبق وتم تناولهم في فصول سابقة على سبيل المثال. وفي سبيل تجاوز هذه العقبة وضعنا بعض المعايير المنهجية تلغي عناصر «**التكرار**» من دون أن تؤثر في جوهر التحليل المطلوب لعرض خريطة الحركات الإسلامية في الأقطار العربية، إلى أن جاء هذا الفصل (الثامن) في تسعة عشر بحثاً، متفاوتة في الأحجام، تبعاً لدور وتأثير وتاريخية بعض الأحزاب والحركات الإسلامية في بعض الأقطار والبلدان العربية (كحزب الله، وحزب الدعوة في العراق، على سبيل المثال..).

والواقع أن هذا الفصل تكمن أهميته، فضلاً عمّا سبق، في كونه كتب على وقع متغيرات متسارعة تميزت مع الربيع العربي بإعادة تشكيل المشهد الإسلامي بشكل جذري، الأمر الذي باتت معه بعض الساحات العربية تموج بمختلف التيارات والمدارس الإسلامية والحركية، فقد بات المشهد الإسلامي أكثر اتساعاً وأكثر دينامية وحيوية من أقصى التشدد الإقصائي إلى حالات ملفتة من البراغماتية المصلحية، وذلك ضمن حالة من التدافع الفكري والسياسي والأيديولوجي غير المسبوقة بين هذه القوى والتيارات، عبّرت عن نفسها بالخروج إلى الإطار الرسمي عبر المشاركة بالانتخابات والمظاهر الديمقراطية تارة، وعبر الخروج

والتفاعل في المجال العام (تظاهرات ـ شبكات إعلامية وانترنت ـ منتديات سياسية. . .)، ويمثّل الظهور السلفي أحد تجليات ذلك المشهد اليوم. لهذه الأسباب قد يجد القارئ في هذا الفصل أو غيره حين يتعلق الأمر في رسم وتحديد الخرائط السياسية للحركات والأحزاب والتيارات الإسلامية بعضاً من التغيّر أو التطور. إن هذا الأمر لا مفر منه في علم السياسة، ذلك أن الظواهر السياسية والاجتماعية، وخاصةً في مراحل الحراك الثوري، تكون في حالة سيولة وحراك مستمر ما يصعّب مهمة أي باحث يحاول رصدها وتحديدها واستكشاف آليات اشتغالها وديناميات حركتها، مع ذلك تميز هذا الفصل بتقديمه الخلفية التاريخية الكاملة للحركات الإسلامية «المحلية» راصداً تطورها ومسارات تحولاتها وأدوارها الراهنة، فضلاً عن تميزاتها وعلاقاتها وتحالفاتها مع القوى الأخرى.

ـ ٥ ـ

ولما كان هذا المشروع البحثي حسب المخطط الموضوع عملاً موسوعياً متكاملاً وشاملاً بكل معنى الكلمة، لكنه في الوقت نفسه ليس موسوعة بالمعنى الكلاسيكي المتعارف عليه، لذلك اعتمد على مضمون ومعنى العمل الموسوعي من حيث الشمولية، وهو من حيث الهندسة والبناء المنهجي اعتمد على ضوابط بنائية تحتّمها وتفرضها خصوصية دراسة الحركات الإسلامية في الوطن العربي، لذلك جاء **الفصل الأول** مخصّصاً لدراسة الإرهاصات التأسيسية للحركة الإسلامية، فتوقف بالدرس والتحليل عند المحاولات الأولى لحركة الإصلاح والتجديد التي افتتحت بحركة محمد بن عبد الوهّاب في نجد في القرن الثامن عشر (١٧٠٣ ـ ١٧٩١) ثم بظهور السنوسية ومحمد بن علي السنوسي (١٧٨٧ ـ ١٨٥٩)، إلى محمد بن أحمد المهدي والمهدية في السودان (١٨٤٣ ـ ١٨٨٥)، وصولاً إلى ولادة تيار الإصلاح والنهضة في قلب الحواضر العربية والإسلامية، بدءاً بكتابات الطهطاوي (١٨٠١ ـ ١٨٧٤) وخير الدين التونسي (١٨٢٢ ـ ١٨٨٩)، وكذلك مع الأفغاني (١٨٣٨ ـ ١٨٩٧) ومحمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥)، ورشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥) ومشروع الجامعة الإسلامية، فضلاً عن مقاربة الإصلاح الدستوري والمؤسسي التي قدمها وشارك بها نخبة من رجال الدولة الأتراك. يستعرض هذا الفصل بشكل مكثّف مسارات التحول التي شهدها الوطن العربي بعد تفكك الدولة العثمانية وإلغاء الخلافة عام (١٩٢٤) وأثر ذلك في مجمل منظومة التفكير العربية والإسلامية، وخاصة بعد انبعاث الروح القومية

وفشل كل المحاولات لبناء بديل من «الخلافة» في صيغة جامعة أو مؤتمر حينذاك، فضلاً عن أثره في الحراك السياسي الذي انتظمت مساراته في سياقات حكمت القرن الماضي برمّته ولا تزال.

الفصل الثاني يستكمل المهمة المنهجية لهذا العمل الموسوعي مقدّماً مدخلاً بالمفاهيم والمصطلحات الأكثر استخداماً في الخطاب الإسلامي، وهو مدخل صمّم ليقدم معرفة مكثفة وحيادية لإدراك وظيفتها المستخدمة في النص الإسلامي السياسي المعاصر، ربما تكون غير شاملة أو وافية على المستوى الفقهي أو التاريخي، ذلك أن كل مصطلح ومفهوم تم اختياره يحتاج إلى بحث مستفيض، الأمر الذي لا تتحمله ضرورات المشروع البحثي منهجياً.

في السياق ذاته جاء **الملحق الأول** وهو تاريخي كرونولوجي بدأ بتسجيل أبرز وأهم الوقائع والأحداث التاريخية المرتبطة بخلفيتها أو بعلاقتها أو بتأثيرها في الحراك الإسلامي السياسي، معتمدة تاريخ الحملة الفرنسية على مصر (١٧٩٨) نقطة البداية. كان من الطبيعي أن يكون التتبع عمومياً ويتضمن تركيزاً على الأحداث والوقائع الكبرى في تدوين كرونولوجيا القرن الثامن عشر، ثم يتجه تصاعدياً إلى التفصيل مع القرن التاسع عشر، إلى المزيد من التفصيل في القرن العشرين، وصولاً إلى ثورات الربيع العربي. ثم جاء **الملحق الثاني** المخصص لرموز الإسلام السياسي في الوطن العربي، الذي تضمّن عرضاً لحوالى إحدى وتسعين شخصية من قيادات وفاعليات الحركات الإسلامية، وكان هذا عملاً شاقاً تطلب الكثير من الجهد لجهة انتقاء هذه الأسماء من جهة، وجمع المعلومات عنها من جهة أخرى. أما **المراجع** فقد أردناها حسب المخطط مكتبة بيبليوغرافية موسعة شاملة، تتضمن أهم وأبرز ما صدر وكتب عن الحركات الإسلامية في الوطن العربي، لذلك جاءت لائحة المصادر والمراجع ضخمة على هذه الصورة لكي تكون أداة بحثية مفيدة للمهتمين والباحثين.

ـ ٦ ـ

استغرق انجاز هذا المشروع البحثي الموسوعي حوالى ثلاث سنوات، وقد شارك فيه عدد كبير من الباحثين والممارسين السياسيين والمؤرخين والسوسيولوجيين والمتخصصين في الدراسات السياسية الإسلامية. وقد خضعت جميع هذه الدراسات لتحكيم مزدوج من قبل خبراء متخصصين. نأمل أن يرفد هذا العمل البحثي المكتبة العربية والإسلامية بإضافة نوعية من جهد بحثي عربي

متكامل، وقد حالفنا الحظ أن أغلب الباحثين تمتعوا بصدر رحب من خلال التجاوب الذي أبدوه مع الملاحظات التي سجلها الخبراء أكثر من مرة، مناقشين ومتفاعلين بحرية ومرونة واسعة ضمن المحددات والتوصيف الذي قام عليه الإطار المرجعي للمشروع البحثي العام، ووفق ضوابط البحث العلمي وتقاليده المرعية.

إن ما أضفى على هذا المشروع المزيد من الحيوية والتفاعلية بين المركز والباحثين هو أحداث الربيع العربي، فقد كتبت بعض الأبحاث قبله بقليل، لذلك كان لا بد من إعادة النظر بها، وبعضها كتب على وقع هذه الثورات راصداً أدوار الإسلاميين فيها وتفاعلهم مع أحداثها وتحولاتهم في سياقاتها.

لقد اجتهدنا في تقديم مادة معرفية مرجعية محايدة وموضوعية تعتمد منهجاً وصفياً تحليلياً يتخطى التقييمات المعيارية والمقاربات المؤدلجة، تصلح لتكون قاعدة معلومات ذات طابع موسوعي لاعتمادها على المراجع الأصلية والمصادر الموثوقة والخبراء المتخصصين، من دون أن يكون هذا الهدف بالطبع عائقاً أمام الباحثين للاستفادة ممّا أنجزته المكتبة العربية، وهو كبير وكثيف في هذا المجال، لإخراج عمل نوعي جديد من حيث التوصيف والتصنيف والتحليل. لهذه الأسباب، فضلاً عن الأهمية المتصاعدة التي تحتلها دراسة الظاهرة الإسلامية السياسية على المستوى الدولي، وجد المركز نفسه معنياً بتقديم هذا العمل البحثي العربي إلى العالم مترجماً إلى اللغة الإنكليزية أيضاً.

أشكر كلَّ من شارك في هذا العمل البحثي الموسوعي الفريد من نوعه على مستوى الوطن العربي، وأخصّ بالشكر سائر العاملين والباحثين في المركز، وفي مقدمتهم د. خير الدين حسيب رئيس اللجنة التنفيذية لمركز دراسات الوحدة العربية الذي تبنّى هذا المشروع منذ أن عرضته عليه، وحرص على توفير كل مقومات النجاح العلمية والموضوعية له وتابعه بكل دقة وحماس، كما أشكر الباحثين والخبراء العرب المشاركين في هذا المشروع الذين ربّما أثقلت عليهم بمتابعتي الدائمة لهم وتواصلي المستمر معهم طيلة السنوات الثلاث الماضية، فقد كان لتفاعلهم جميعاً أثر طيّب في خروج هذا العمل إلى النور.

عبد الغني عماد

الفصل الأول

الإرهاصات التأسيسية للحركة الإسلامية



١ ـ الحركة الإسلامية: الإرهاصات والأزمنة التأسيسية، المرجعيات والمسارات الصعبة

عبد الغني عماد

مقدمة

شأنها شأن أي حركة سياسية أو اجتماعية، للحركة الإسلامية مساراتها وأزمنتها ومعطياتها الخاصة التي ساهمت في إنضاجها وبلورتها من حيث النشأة والتأسيس، ومكّنتها من حيث المشروع من أن تحتل موقعها وأن تتصدر المشهد في كثير من الأحيان.

ولا يمكن قراءة المشهد الإسلامي الحركي، اليوم، إلا على أرضية الفكر الإسلامي نفسه، وفي سياق تفاعله مع الواقع الذي يتحرك فيه، وهذه الفرضية هي الأكثر انتشاراً، التي ترى أصل المسألة كامناً في طبيعة البنية العقلية العربية، من جهة، والبنية الاجتماعية التقليدية التي تجاوزها الزمن، والتي أعاقت العملية التحديثية في المجتمعات العربية من جهة أخرى.

كثيرون يميلون إلى قراءة الظاهرة الإسلامية المعاصرة باعتبارها فعلاً يستأنف مشروعاً سياسياً وتاريخياً عميق الجذور. ومما لا شك فيه أن هذه الفكرة تنطلق من الفرضية ذاتها التي ينطلق منها التيار الإسلامي في قراءته لتاريخه، فهو من خلالها إنما يعمد إلى إسباغ الشرعية التاريخية والدينية على مشروعه السياسي، إلا أن هذه القراءة بفرضية «الاستمرارية التاريخية» تستخدم أيضاً بطريقة معكوسة، وتفضي إلى نتائج مناقضة ترى في هذا الانبعاث الإسلامي تعبيراً عن استمرار الفكر المتعصب القديم وعجزه عن التفتح على العصر، وأن هذا التعصب يعكس حقيقة الإسلام والفكر الديني عموماً.

تصدر مثل هذه الآراء عن بعض الغربيين صراحة، وكذلك عن بعض من يتبنّى مثل هذه المواقف والآراء من العرب، وينتج منها أن المسلمين والعرب غير قادرين على تمثل الحضارة والحداثة؛ لأنهم لم ينجحوا في التخلي عن الإسلام، والانخراط في الحداثة الكاملة. هؤلاء جعلوا من البنية العقائدية الإسلامية، التي لا تعرف التفريق، في نظرهم بين الدين والدولة، السبب الرئيسي في إخفاق الحداثة والتحديث في المجتمع العربي، من هنا يبدو إحياء القيم الإسلامية، مهما كان تأويلها ارتداداً نحو القيم القديمة غير العقلانية.

في كل الحالات، ليست هذه الحركات ظاهرة من خارج المجتمع أو من خارج التاريخ، ولا يمكن أن تكون إلا تعبيراً عن حاجات وأزمات سياسية وثقافية. ومن الصعب فهم أي ظاهرة من خلال تنميطها تحت مسميات معينة، فمثل هذا التنميط ـ عدا عن طبيعته المؤدلجة ـ لا يؤدي إلى فهم علمي لطبيعة نشوء وتطور الظاهرة الإسلامية، ذلك أنه لم يعد ممكناً، بفعل العديد من التطورات، فصل الموروث الثقافي عن البيئة الاجتماعية، وبات من الضروري منهجياً الاجتهاد في قراءة الظاهرة السياسية الإسلامية، اليوم، في سياق تطورها التاريخي، وفي تعاملها مع الواقع الاجتماعي والسياسي؛ ذلك أن الحركة الإسلامية المعاصرة، فضلاً عن أنها أحد أبرز تجليات الحراك التاريخي وصوره، في نصوصه ومرجعياته ووقائعه، هي أيضاً تعيش وتتغذى في واقع اجتماعي وسياسي شديد التعقيد والتغيّر، مليء بالتحديات والصراعات؛ يعكس بالتأكيد تأثيراته في خطابها السياسي، وفي أدائها وممارساتها، وفي تفسيرها للنص الديني أيضاً.

أولاً: الإصلاح والنهوض: أزمنته وأزماته

حلّت الدولة السلطانية محل مؤسسة الخلافة في سياق التحولات التي شهدها تطور هذه المؤسسة، بدءاً من ظهور منصب «أمير الأمراء»، وقبول إمارة التغلب في العهدين البويهي والسلجوقي، وفقاً للاجتهاد الفقهي الذي ساد تبريراً لهذا التحول، وصار ذلك صيغة من صيغ الأمر الواقع التي توقف عندها ابن خلدون، فدرس أوالية نشوئها وعملها السلطوي، وفقاً لقانون حتمية الصراع بين العصبيات في الاجتماع السياسي الإسلامي، ووفقاً لجدلية العلاقة العضوية بين العصبية والدعوة الدينية، أو بتعبير آخر وفقاً للعلاقة المتبادلة وغير المنقطعة بين السياسة والدين. استمرت هذه الصيغة وتطورت في الدولة العثمانية، ذات العمر المديد في تاريخ الاجتماع السياسي الإسلامي، وكان من

الطبيعي أن تؤول العلاقة بين الفقه والسياسة، أو بين الفقيه والسلطان، إلى نمط من «التمأسس» المركزي لمصلحة هذا الأخير (أي السلطان)؛ حيث ستتشكل «مؤسسة دينية رسمية» هي مشيخة الإسلام وفروعها، التي شملت، بدءاً من عهد السلطان سليمان القانوني (النصف الأول من القرن السادس عشر الميلادي)، معظم المناصب الدينية في المجتمع الإسلامي، من إفتاء وتعليم ووظائف أخرى، في حين ظلّت مناصب القضاة الكبار مستقلة عن المشيخة وتابعة مباشرة للإدارة السلطانية.

ومنذ عهد السلطان سليمان وحتى عهد السلطان عبد الحميد الثاني (١٩٠٩)، لعبت «المؤسسة الدينية» دوراً وظيفياً هاماً؛ فقد نجحت في تأمين التجانس الأيديولوجي بين المجتمع والدولة، وهي في الوقت نفسه مثلت جانباً من مواقع السلطة داخل الهيئة الحاكمة، سواء لدعم السلطان، أو للإتيان بسلطان قادم[١]. وقد شكل موقف العلماء المتحفظ والمشكك في أية محاولة إصلاحية، مشكلة أمام السلاطين، واصطدمت محاولاتهم بتحالف العلماء والعسكر، وكان مثل هذا التحالف يكفي للاطاحة بالرؤوس المعارضة له. إلا أن بعض السلاطين الأقوياء أرادوا الحدّ من هذا النفوذ المتصاعد للمؤسسة الدينية، وإيقاف تدخلهم في شؤون الدولة والحكم. حدث أول اصطدام حين أمر السلطان مراد الرابع بقطع رأس شيخ الإسلام لأول مرة في التاريخ العثماني، على الرغم من أن النظام العثماني لا يقرّ إعدام أي فرد من العلماء، حتى ولو كان في أدنى المراتب، ويمكن عزله أو نفيه، إلا أن هذه الحادثة النادرة لم تتكرر، بل على العكس واجه السلطان سليم الثالث مصيراً معاكساً أطاح به حين تحدى المؤسسة الدينية عام ١٨٠٦ مصرّاً على محاولاته الإصلاحية[٢].

والواقع أن هذه الأمثلة لا تشكل تعبيراً عن حالة عامة سادت عهود السلطنة، لكنها تعكس واقع عصر التحولات وما آلت إليه في ظل حكم

---

(١) وجيه كوثراني، **مشروع النهوض العربي: أزمة الانتقال من الاجتماع السلطاني إلى الاجتماع الوطني** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٥)، ص ٥٤.

(٢) انظر: عبد الغني عماد، **السلطة في بلاد الشام في القرن الثامن عشر** (بيروت: دار النفائس، ١٩٩٣)، ص ٤٦. انظر أيضاً حول العلاقة بين المؤسسة الدينية والدولة العثمانية: يلماز أوزتونا، **تاريخ الدولة العثمانية**، ٢ ج (استانبول، تركيا: منشورات مؤسسة فيصل للتمويل، ١٩٨٨)، ج ١، ص ٤٦١، ٤٧٢ و٤٥٧، كانت الفتوى «كل من يدخل نظامات الإفرنج وعوائدهم ويجبر الرعية على اتباعها، لا يكون صالحاً للملك» كافية لخلع السلطان سليم الثالث.

سلاطين المرحلة الثانية: فثمة وقائع تشير إلى أن عدداً كبيراً من علماء المؤسسة الدينية، كان مهادناً للسلطان ومتعاوناً مع الحكم. وقد تمكن السلاطين الإصلاحيون من إقامة نظام عسكري جديد، والحد من صلاحيات المؤسسة الدينية عبر تدابير التنظيمات التي بدأت مع خط كلخانه عام ١٨٣٩، وتوسعت مع قانون الولايات عام ١٨٦٤ في الفترة اللاحقة. ولعل السلطان عبد الحميد الثاني، كان أبرز وآخر سلاطين بني عثمان، ممّن أدرك أهمية هذه المؤسسة في الحفاظ على اللُّحمة القائمة بين الدولة السلطانية والجماعة الإسلامية، فلم يتابع خط الحدّ من صلاحياتها، أو إنقاص هيبتها في المجتمع الإسلامي، بل على العكس، بالغ في احترام رجالاتها، وتكريمهم بعد أن تصدى للاتجاهات الإصلاحية والدستورية التي برزت في أيامه[٣]. وشكلت شخصية أبي الهدى الصيّادي في عهده رمزاً لمؤسسة دينية جمعت بين تمثيل الفقيه والصوفية معاً، وفي أعلى مرتبة سلطانية آنذاك.

التحولات على الصعيد العثماني الداخلي بدأت تظهر مع بداية القرن الثامن عشر؛ فمنذ ذلك الحين لم يعد العثمانيون يحققون سوى انتصارات جزئية أمام هزائم عسكرية كبرى. هذا الضعف أدركه السلاطين والوزراء والأعداء. في عهد أحمد الثالث (١٧٠٣ ـ ١٧٣٠) واجهت السلطنة عدواً لا يستهان به تمثّل في الإيرانيين. وفي عهد محمود الأول (١٧٣٠ ـ ١٧٥٤) تمكن نادر شاه من احتلال العراق عام ١٧٣٣، وبقيت ولاية بغداد تحت سلطته حتى نهاية ١٧٤٧. لذلك انشغلت السلطنة عن المنطقة العربية في آسيا وأفريقيا. ففي تونس والجزائر كانت الزعامات المحلية قد أكدت سلطتها مع الاحتفاظ بسلطة شكلية للباب العالي. وفي طرابلس الغرب تمكّنت الأسرة القرمنلية من الاستقلال بالحكم منذ ١٧١٣ وانتزاع اعتراف السلطان بذلك. أما مصر فقد تمكن منها علي بك الكبير عام ١٧٥٧، وتابع خلفاؤه المماليك حكمها حتى حملة نابوليون بونابرت عام ١٧٩٨. ولم يكن حال فلسطين إلا مشابهاً لهذا المسار فقد استطاع ضاهر العمر عام ١٧٥٠ أن يجعل نفسه سيداً على المنطقة خلال ربع قرن.

شكّلت هذه المحاولات لإقامة إمارات محلية مستقلة خطراً شديداً واجهته الدولة العثمانية، إلا أن الأكثر خطورة ما واجهته من داخل الجزيرة العربية منذ

---

(٣) كوثراني، المصدر نفسه، ص ٥٥.

العام ١٧٤٥، ولم تتنبّه إليه بدايةً، إلا مع صعود الوهابيين وتهديدهم لولايتي دمشق وبغداد. وقد بقي هذا التهديد عملياً حتى العام ١٨١٨ حين تمكن محمد علي باشا، والي مصر، من أن يقضي على دولتهم لحساب السلطان العثماني محمود الثاني، ثمّ عاد محمد علي ليتمرد على السلطنة.

هذه الظروف والمعطيات كانت تدفع السلاطين إلى تلمّس أسباب القوة التي تعيد لهم السيطرة على الولايات النازعة إلى الاستقلال، في الوقت الذي كانت صلاحيات السلطان المطلقة قد بدأ التشكيك فيها لوجود قوى تنازعه السلطة منذ مقتل عثمان الثاني؛ فقد ظهر بوضوح أن السلطة العثمانية تتجاذبها ثلاثة أطراف هي: بالإضافة إلى السلطان، الإنكشارية، من ناحية، ورجال الدين من ناحية أخرى. يفسّر لنا هذا الوضع كيف أن السلاطين المتعاقبين، إثر مقتل عثمان الثاني، كانوا يسعون إلى إجراءات إصلاحية، وأن طبيعة الصراع جعلت السلاطين يبدون بمظهر المصلحين، في حين بدت قوات الإنكشارية والمؤسسة الدينية في موقع المعارضة لكل إصلاح. وقد طبع هذا الصراع بطابعه الوضع السياسي الداخلي للدولة العثمانية، خلال مئتي سنة ترسّخت خلالها اتجاهات متباينة، ومن خلال هذا التباين كانت المؤثرات الأوروبية تتمكن من العبور إلى الداخل العثماني.

كانت رغبات السلاطين في الإصلاح جديّة، وقد تمثلت دوماً بالانفتاح على أوروبا، وكان أحمد الثالث أول من حاول ذلك، لكن قوات الإنكشارية نجحت في خلعه وقتل وزيره الذي اتهم بأنه مسؤول عن هذه «البِدَع». بعد ذلك، وخلال عهود خمسة سلاطين (١٧٠٣ ـ ١٧٨٩)، جرت محاولات عديدة ساهمت في تكوين فئة من المتنوّرين العثمانيين أدركت أنه لا بدّ من تدارك التدهور العثماني. في هذا السياق جاءت تجربة سليم الثالث (١٧٨٩ ـ ١٨٠٧)، التي أدخلت الدولة في خضم العصر الحديث، وكان من أهم آثارها أنها أسهمت في تبديل بعض الذهنيات أكثر بكثير ممّا بدلت في الواقع العثماني المتردي، وجعلت بالتالي من أوروبا المسيحية عالماً يجب اكتشافه، وليس نقيضاً يجب محاربته فقط.

ما كان يجري في استانبول كان له صدى في عموم السلطنة، وكانت المنطقة العربية ساحة أساسية تلقت تلك التأثيرات بقوة وبسرعة، وعلى أكثر من صعيد؛ فمظاهر الضعف التي بدت عليها السلطنة شجّعت المكوّنات المحلية

على إبداء النّزعات الاستقلالية، ومن جهة أخرى شجّعت النزعة الإصلاحية التي أبداها الإصلاحيون الأتراك على إطلاق دينامية جديدة بين مؤيد ومعارض لتلك الإصلاحات ذات المرجعية الأوروبية، خاصة وأن هذا الإصلاح (التنظيمات) طال الجهاز العسكري والإداري والمالي، ولم يطل المؤسسة الدينية السلطانية التي بقيت بمنأى عن أيّ إصلاح، بل إن السلطان عبد الحميد الثاني استخدم الدين في عملية ضبط المجتمع واستعادة السيطرة على الدولة. في ظل هذه العلاقة التي استقرت بين السلطان والمؤسسة الدينية، كان من الطبيعي أن تصدر أصوات الاحتجاج، وتنطلق الاعتراضات، وترتفع أيضاً آراء مؤيدي الإصلاح عبر الاستجابة لتحديات التجربة الغربية التي تم الاطلاع عليها بأشكال شتى، بدءاً من صدمة الاصطدام مع حملة نابليون في مصر وما حملته من احتكاك ثقافي جديد بكل معنى الكلمة.

ثانياً: الإرهاصات الأولى لحركة الإصلاح والتجديد

اتخذت الاستجابة التجديدية الإصلاحية الشكل الفقهي والفكري في المرحلة الأولى التي استفتحت مع حركة محمد ابن عبد الوهاب في نجد في القرن الثامن عشر (١٧٠٣ ـ ١٧٩٢)، كما ظهر ولي الدين الدهلوي في الهند (١٧٠٢ ـ ١٧٦٢)، وفي اليمن ظهر محمد بن علي الشوكاني (١٧٥٨ ـ ١٨٢٣)، ثم الشهاب الألوسي في العراق (١٨٠٢ ـ ١٨٥٤)، وفي الجزائر ظهر محمد بن علي السنوسي (١٧٨٧ ـ ١٨٥٩)، وفي السودان ظهر محمد بن أحمد المهدي (١٨٤٣ ـ ١٨٨٥). والمتتبع هذه الدعوات الإصلاحية يلحظ أنها، على الرغم من الخلافات التي تبدو بين هذه الدعوات، دعوات تجديدية تتفق على نبذ التقليد وفتح باب الاجتهاد. وإذا ما نظرنا إلى مناطق قيام وانتشار هذه الدعوات، في الهند والعراق شرقاً، في نجد واليمن والحجاز والسودان جنوباً، وفي المغرب والجزائر وليبيا غرباً، وجدنا أنها ظاهرة عامة، لكنها ظاهرة تتركز في الأطراف بعيداً عن المناطق المركزية والمحورية للدولة العثمانية (استانبول ـ دمشق ـ القاهرة). كان من الطبيعي أن تبقى مناطق «القلب» محصنة في مواجهة الإصلاح والتجديد من خارج مؤسسات السلطنة، وذلك لرسوخ المؤسسات التقليدية والمفاهيم المحافظة المرتبطة بها، واتصالها جميعاً بهيئات الحكم والسلطان وأجهزة الدولة.

تركت هذه الموجة تأثيرات كبيرة في محيطها، وحملت مشروعاً نهضوياً

إحيائياً طموحاً تجاوز حدود المجال الذي ولدت فيه على المستوى العقائدي، وعلى المستوى الحركي العملي.

ثالثاً: الوهّابية: إحياء وإصلاح ديني

كانت دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، الذي تعددت فيه الحركات الإصلاحية والإحيائية شديدة القوة والجاذبية. وقد أتت قوتها وجاذبيتها من جهة تركيزها على مسألة «التوحيد»، ومن حصولها على دعم سياسي وقبلي سريع. تمثّل القواعد الجوهرية التي دعا إليها ابن عبد الوهاب في مؤلفاته، وخاصة في كتاب **التوحيد** وكتاب **كشف الشبهات**، المستنبطة من آراء أحمد تقي الدين بن تيمية (١٢٦٣ ـ ١٣٢٨)، وتلميذه ابن قيم الجوزية (١٢٩٢ ـ ١٣٥٠)، لبّ المشروع الذي كان يتطلع إلى نشره. فقد رأى أن المجتمع الإسلامي، وخاصة في البيئة النجدية البدوية، عاد إلى ما يشبه عصر الجاهلية، وأنه لا بد من الدعوة إلى الإسلام الصحيح كما كان يمارسه السلف الصالح. وقد انطوى ذلك قبل كل شيء، على تنقية العقيدة من «البدع» التي استحدثت على مدى قرون، والرجوع إلى المدلول الحقيقي للتوحيد. لذلك سمّيت حركته بـ «الموحّدين» وفيما بعد أطلق على دعوته «الوهّابية» من قبل خصومه والمؤرّخين.

وبحسب الشيخ ابن عبد الوهاب، يقوم التوحيد على أركان ثلاثة متساوية هي توحيد الربوبية، وتوحيد الأسماء والصفات، وتوحيد الألوهية. لذلك رأى أن توحيد الله باللسان لا يكفي لكي يكون المرء مسلماً، بل يتعين عليه، إضافةً إلى ذلك، أن يعبّر عن هذا التوحيد في العبادة، وأن يتوجه إلى الله من دون وساطة. الأمر الذي دفعه إلى إنكار ممارسات كانت شائعة في شبه الجزيرة العربية آنذاك، مثل زيارة القبور والتبّرك بالأولياء والتوسّل بهم.

في الواقع كان التوحيد هو الأساس الذي قامت عليه آراء الشيخ، والمجال الذي تحركت فيه، ولا يمكن فهم أبعاد هذه الحركة الإصلاحية على حقيقتها ما لم يستوعب التأصيل الذي أراد إدخاله في مسألة التوحيد. هذا التوحيد أراده صافياً لتحرير العباد، ليكون إيمانهم كاملاً. ولا يمكن التسليم بتوحيد الربوبية، وفي الوقت نفسه الإيمان أو الولاء لغير الله. وهو ما يعني أن توجيه جزء من العقيدة نحو نبيّ أو وليّ أو حاكم سياسي. . . إلخ بمنزلة وقوع، بغير وعي، في الشرك والكفر. ولا يمكن تحقيق المبدأين: توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية

وتجسيد الإيمان الحقيقي بالله إلا من خلال «عقيدة الولاء والبراء». أن يؤمن الإنسان بالتوحيد، يعني أن يكمل إيمانه، ولا بد أن يقترن هذا الإكمال بإكمال الغير، أي بالدعوة إلى شهادة التوحيد، أي بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأنه لا بد للدعوة من أن تقترن بـ «الكفر بما يعبد من دون الله» قولاً وعملاً و«البراءة منه»، ولهذه البراءة وجهان: الأول هو محبة الموحّدين وموالاتهم ونصرتهم، والثاني بُغض المشركين ومعاداتهم. وهكذا يتم التطابق في فهم ابن عبد الوهاب بين العلم والاعتقاد، بين القول والعمل.

وحيث إن الإسلام ليس عقيدة فقط، بل شريعة أيضاً، وبخلاف موضوع العقيدة الذي جاءت آراء الشيخ فيها واضحة، فإن آراءه الفقهية، كانت أقل محورية، ذلك أنه كان يعتقد أن المعيار الوحيد لصحة الحكم الفقهي هو استناده إلى دليل من القرآن الكريم أو من السنّة النبوية أو إجماع السلف الصالح. وهذا يعني من الناحية النظرية الاعتراض على المذاهب الفقهية، القائمة على أساس التقليد، واعتبار الاجتهاد الركن الأول في الفقه. لكن الشيخ ابن عبد الوهاب بقي متمسكاً بالمذهب الحنبلي، الذي انتشر في نجد قبله، في الفقه من الناحية الفعلية[٤]. لذلك لم يكن له الكثير من الاجتهادات الفقهية، لأنه آثر في الأغلب الاختيار من بين الفتاوى المتنوعة في المذهب الحنبلي. في كل حال لا يزال هذا التجاذب قائماً بين التشديد على وجوب الاجتهاد واتباع المذهب الحنبلي قائماً، وهو تجاذب كان مصدراً لبعض الخلافات ضمن الهامش والمجال الديني السلفي.

مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر احتل مكانة محورية في المدرسة الوهّابية[٥]، وهو يوجب على المسلمين حثّ إخوانهم في الدين على الالتزام بمبادئ الإسلام، ونهيهم عن الخروج عن مساره القويم. ولما كان لهذا المبدأ مضامين ثورية واضحة، إذا ما وظّف في الاعتراض على السلطات السياسية أو الدينية، سعت هذه السلطات باستمرار إلى التحكم في تأثيراته، وهذا هو

---

(٤) ستيفان لاكروا، **زمن الصحوة: الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية**، ترجمة عبد الحق الزموري (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٢)، ص ٢٣.

(٥) انظر كتاباً هاماً حول هذا المبدأ لـ: مايكل كوك، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي**، ترجم النص وراجعه على المصادر وقدّم له رضوان السيد، عبد الرحمن السالمي وعمار الجلاصي (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٩).

المنطلق لفهم السبب الذي دفع إلى إنشاء هيئة رسمية سنة ١٩٢٦ تسمى بـ «هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» تقوم بدور جهاز شرطة دينية تعتبر الجهة الشرعية الوحيدة، المكلفة بتطبيق هذا المبدأ، وغالباً ما أطلق على أفرادها «المطاوعة»، وذلك حصراً لمبدأ ممارسته في جهة واحدة، ومنعاً لتفلّت الأمور بعد قيام الدولة.

لم يكن مسار قيام الدولة الوهّابية سهلاً، ولا كان انطلاق الدعوة الوهّابية أمراً يسيراً. كانت اللحظة التأسيسية ميثاقاً جمع في سنة ١٧٤٤ بين «الشيخ والأمير» وفي تعبير آخر بين «الدعوة»، التي أطلقها محمد بن عبد الوهاب، و«القبيلة» التي مثّلها محمد بن سعود ممثلاً إحدى بطون قبيلة العنيزة الضخمة. توفي الشيخ عام ١٧٩١، وكان الأمير محمد قد توفي، قبله، سنة ١٧٦٥ وخلفه ابنه عبد العزيز بن محمد الذي استشهد عام ١٨٠٣، بعد أن شهد انتشار الدعوة وامتداد الدولة السعودية في شبه الجزيرة. لكن الدولة الوليدة اصطدمت، منذ البداية، بالعثمانيين خلال عهدي سعود بن عبد العزيز، الذي توفي سنة ١٨١٣، وعبد الله بن سعود من بعده الذي توفي سنة ١٨١٧. استطاعت هذه الدولة أن تواجه حملتي محمد علي باشا والي مصر سنتي ١٨١١ و١٨١٣. وعقدت هدنة استفاد منها محمد علي في حملته الثالثة بقيادة ابنه إبراهيم باشا سنة ١٨١٦ الذي استمرت حربه سجالاً إلى أن تمكن من هزيمتهم وفق اتفاق لم يتم الالتزام به[٦].

لم تخفت «الدعوة» رغم الضربات القاسية، وإن تعثر مشروع «الدولة»، فقد ظل تأثيرها مستمراً، وبقيت نجد بؤرة لنشرها في الجزيرة العربية، وبين الحجيج الوافدين في كل عام إلى مكة والمدينة، وخلال جيل تالٍ اتسعت بأفقها حتى صارت تعرف باليقظة الإسلامية، وأهم تجلياتها تمثلت في الدعوة الكبرى المعروفة بالجامعة الإسلامية[٧]. والواقع أن تأثير الدعوة الوهّابية انتقل

(٦) انظر عبد الرحمن الرافعي (المؤرخ القريب من محمد علي)، **عصر محمد علي** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٩)، ص ١٥١، يورد أنه تم الاتفاق على دخول المصريين إلى الدرعية، وأن يذهب عبد الله بن سعود إلى مصر، ومنها إلى الآستانة كما هي رغبة السلطان، وأن لا يمس أحد من الوهابيين. لكن ما حدث أن السلطان العثماني أمر بقتل عبد الله، ولم يف محمد علي بوعود ابنه في شروط الصلح، فأمر بهدم الدرعية وتخريب منازلها، وجلب شقيق عبد الله بن سعود إلى القاهرة.

(٧) ثيودور لوثروب ستودارد، **حاضر العالم الإسلامي**، ترجمة عجاج نويهض؛ وفيه فصول وتعليقات وحواشي بقلم شكيب أرسلان، ٢ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٣)، ص ٢٦٣ ـ ٢٦٤.

بسرعة إلى خارج الجزيرة، فدعوة الشيخ ومشروعه الإصلاحي خاطب المسلمين كافة، وقد طال المغرب العربي في جانبين: الأول ديني، والثاني سياسي. فمن الناحية الدينية، شكلت الوهّابية دعوة إصلاحية لمحاربة «البدع»، وفي مقدمتها «الطُرُق» الصوفية وسلوكها الديني، ومن الناحية السياسية كانت ثورة على الخلافة العثمانية. هذان العاملان جعلا من الدعوة الوهّابية في المغرب سلاحاً أيديولوجياً موجّهاً بصورة تلقائية ضد «الإصلاحات التحديثية» التي كانت نفذتها الدول الأوروبية بهدف تأمين تجارتها مع المغرب والهيمنة على سوقه الداخلية والخارجية[٨].

لقد ظهرت الملامح الأولى للوهابية في المغرب العربي في القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر، وأصبحت معه أساساً لأيديولوجيا الإصلاح، وكان ذلك، بدايةً، من خلال الاتجاه الذي عرف به السلطان محمد ابن عبد الله (١٧٥٧ ـ ١٧٩٠). وسواء تبنّى تلك الآراء من خلال ما كان ينقله الحجاج المغاربة، كما يؤكد ذلك بعض المؤرخين، أو أن ذلك كان نابعاً من اجتهاده الخاص، كما يقول آخرون، فإن الإجماع حاصل على أن الوهّابية كانت بصورة علنية أيديولوجية الدولة في عهد ابنه السلطان سليمان[٩] (١٧٩٢ ـ ١٨٢٢)، الذي رحّب بها رسمياً وطبق تعاليمها، وراسل الأمير عبد الله بن سعود في الحجاز آنذاك، الذي سبق وأرسل له شرحاً بالدعوة الوهّابية التي لقيت اهتماماً بالغاً عنده وعند حاشيته العلمية. كما قامت مناقشات واسعة حولها في أوساط الفقهاء بفاس. وتعززت بذلك الدعوة في المغرب فتبناها وعمل على ضوئها كثير من رجال العلم بالمغرب يومئذ[١٠].

وإلى اليمن سريعاً ما اتصلت الدعوة بمن تلقّفها، فكان القاضي محمد بن

---

(٨) محمد عابد الجابري، «الحركة السلفية والجماعات الدينية المعاصرة في المغرب العربي،» ورقة قدمت إلى: **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**، مكتبة المستقبلات العربية البديلة. الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، ص ١٩٤.

(٩) حدث هذا في المرحلة الثانية من عهده، أما في المرحلة الأولى فقد ناصب الوهّابية العداء وأفتى له علماؤه، وعلى رأسهم الطبيب بنكيران، بعدم وجوب الأخذ عن الوهّابية لابتداعها. واتخذ قراراً بوقف قوافل الحجيج إلى بلاد الحجاز لسنوات عدة قبل العدول عن رأيه. لمزيد من التفاصيل، انظر: عبد الإله بلقزيز، **الخطاب الإصلاحي في المغرب: التكوين والمصادر (١٨٤٤ ـ ١٩١٨)** (بيروت: دار المنتخب، ١٩٩٧).

(١٠) الجابري، المصدر نفسه، ص ١٩٥.

علي الشوكاني[١١] (ت ١٨٣٤) من أبرز هؤلاء، حيث كان له جهود فكرية وفقهية ثرية في اليمن لنشر الفكر الوهابي، وتصحيح العقيدة، ومحاربة البدع.

ويروي عبد الرحمن الجبرتي[١٢]، مؤرخ مصر الحديثة، وعلى مدى صفحات من كتابه الكثير من الروايات التي نقلها أعيان الجيش المحارب للدولة السعودية الأولى، وما شهدوه خلال حربهم للوهابيين، مقدماً شهادة حق بصدق إيمانهم، وخاصة بعد عرضه المقارنة بين الجيش المصري والوهابي، ثم بعد عرضه للرسالة التي حملها شيخ الركب المغربي التي تشرح الدعوة الوهّابية، ويكتب معلقاً عليها: «إن كان كذلك فهذا ما ندين الله به نحن أيضاً، وهو خلاصة لباب التوحيد، وما علينا من المارقين المتعصبين..».

لا شك أن محمد بن عبد الوهاب نجح في إحياء عقيدة الإسلام، وأعاد تأصيلها، ويشير أحمد أمين إلى تأثره الواضح بابن تيمية خلال دراسته الحنبلية، حتى إنه يوجد في المتحف البريطاني بعض رسائل لابن تيمية مكتوبة بخط ابن عبد الوهاب[١٣]، كما يرى باحثون آخرون أنه حوّل مبادئ ابن تيمية إلى برنامج سياسي؛ وذلك من خلال تحالفه مع محمد بن سعود، الأمر الذي سهّل له نشر الدعوة[١٤]. إن زيارة الشيخ لدمشق، التي كانت يوماً ما مركزاً لنشاط ابن تيمية، قد ساعدته على التعمق في قراءة مؤلفات هذا العالم والنهل منها، وكان لذلك أثره الكبير في تشكيل أفكاره الإصلاحية.

بدا واضحاً أن مسألة تصحيح العقيدة ومحاربة البدع، التي شاعت حينها، كانت تستأثر بأولويات الشيخ. ولم يقتصر أصحابها على «الدعوة المجردة، بل

---

(١١) صاحب كتاب **نيل الأوطار في شرح منتقى الأخبار** الذي شرح فيه كتاب **منتقى الأخبار** وهو كتاب جامع للكثير من أحاديث الأحكام التي انتقاها مجد الدين عبد السلام بن تيمية (ت ١٢٥٤) وهو جدّ الإمام تقي الدين. وله أيضاً كتاب قيّم في أصول الفقه: **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق في علم الأصول** إلى جانب مؤلفات كثيرة. انظر: محمد فتحي عثمان، **السلفية في المجتمعات المعاصرة** (الكويت: دار القلم، ١٩٩٣)، ص ٧٤.

(١٢) انظر أخبار سنة ١٨٠٣، في كتابه الشهير **عجائب الآثار في التراجم والأخبار**.

(١٣) أحمد أمين، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، ط ٤ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٩)، ص ٢٤٤.

(١٤) انظر: حسين مؤنس، **الشرق الإسلامي في العصر الحديث**، ط ٢ (القاهرة: مطبعة حجازي، ١٩٣٨)، ص ١٩٠. انظر أيضاً: كارل بروكلمان، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، ط ٤ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٥)، ص ٥٤٩، ومديحة أحمد درويش، **تاريخ الدولة السعودية في الربع الأول من القرن العشرين** (القاهرة؛ جدة: دار الشروق، ١٩٨٠)، ص ٢٠.

عمدوا إلى حمل السيف لمحاربة المخالفين لهم باعتبار أنهم يحاربون البدع؛ وهي منكر يجب محاربته»[١٥]. لكن الوهّابية، مع ذلك، تعتمد مبدأ الإمامة، حيث تؤكد ضرورة وجود الإمام الذي ينفذ أحكام الشريعة، ويوحّد المسلمين ويقودهم ضد الأعداء، وبأن طاعته واجبة «وإن كان جائراً أو فاسقاً»، وأن أمره يجب أن يطاع ما دام لم يأمر بمعصية[١٦]. إن أتباع الشيخ يؤكدون هذه القضية، وينصحون بالصبر على جور الحكام، كما يذمّون أي ثورة مسلحة ضدهم[١٧].

والواقع أن شيئاً من التباين حصل بين العلماء السعوديين عندما احتل المصريون منطقة نجد في سنة ١٨١٨؛ فقد اعتبر المتشددون بزعامة سليمان بن عبد الله آل شيخ، حفيد الشيخ محمد بن عبد الوهاب، أن المصريين المحتلين كما العثمانيين الذين كانوا يصدرون الأوامر لهم، غير مسلمين، وبناء على مبدأ الولاء والبراء، الذي أرسيت قواعده حينها للمرة الأولى، اشترطت المدرسة الوهّابية الابتعاد الكامل عن الخارجين عن الإسلام، والولاء المطلق للأخوّة في الدين. لذلك دعا هؤلاء إلى مقاتلة المصريين حتى النصر أو الشهادة، وإلى «الهجرة» أسوة بهجرة النبي (ﷺ) إذا ما انتصر المصريون واحتلوا المنطقة، وهذا ما حصل بالتحديد في شمال نجد طيلة عشرين سنة إلى حين عودة الحكم السعودي إليها. لكن الفريق «المعتدل» لم يكن على هذا القدر من «المفاصلة»، وكان له تفسير أقل حدّة لمبدأ الولاء والبراء من دون أن ينبذه أو يتخلى عنه؛ فهو رأى أن المصريين مخطئون، لكنهم ليسوا خارجين عن الإسلام، وأنه يجب الابتعاد عنهم لتجنّب تأثيراتهم المفسدة، لكنه أجاز العيش تحت سلطانهم.

استمر التباين بين الفريقين في المجال الديني السعودي طوال القرن التاسع عشر، على الرغم من أن الغلبة كانت للفريق الثاني عادة. وفي مستهل القرن

---

(١٥) محمد أحمد أبو زهرة، **المذاهب الإسلامية** (القاهرة: المطبعة النموذجية، [د. ت.])، ص ٣٥٢.

(١٦) في هذه المسألة يبدو التطابق واضحاً بين أفكار الشيخ محمد وفقه الإمام أحمد بن حنبل وابن تيمية حول الإمام والسلطان الذي هو: «حمى الله في بلاده... هو ظله الممدود على عباده... وإمام عادل خير من مطر وابل. وإمام غشوم خير من فتنة تدوم... وإن طاعة الأئمة من طاعة الله».

(١٧) تعدّ مسألة الخروج على الإمام من أهم وأخطر المسائل التي نوقشت بين الفقهاء واستقر فيها الرأي الغالب على مسألة الطاعة للإمام وتحديد شروط شبه مستحيلة التحقق للخروج عليه. انظر في هذا المجال: محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي**، نقد العقل العربي؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، ص ٣٦٠ ـ ٣٦٣.

العشرين، مع الميلاد الثاني للدولة السعودية، استعان عبد العزيز آل سعود الذي شرع في استعادة أرض أجداده بالفريقين، وعمد إلى توحيد الجهود، مركزاً على دفع منطق الفريق الأول إلى الواجهة. لم يتردد في وصف قتاله بالجهاد بغرض إعادة شبه الجزيرة العربية إلى الإسلام الأصيل، إلى الإسلام الوهابي، مرسلاً الوفود والعلماء إلى قبائل البدو في نجد لتحشيدها ونفخ روح الجهاد فيها. وسرعان ما أثمرت هذه الجهود في تشكيل جيش قبلي، عُرف باسم «الإخوان»، فرض نفسه بقوة كعنصر أساسي في جيش عبد العزيز. وقد لعب «الإخوان» دوراً رئيسياً في توحيد الجزيرة، إلا أنه ومنذ أواسط عشرينيات القرن الماضي، وبنتيجة النزعة الوهّابية «المتشددة» وذات الطابع «الإقصائي»، بدأ ذلك يسبّب للدولة السعودية الناشئة الكثير من الإحراج، وخاصة بعد أن آثر عبد العزيز التفاهم مع القوى الإقليمية، وبخاصة بريطانيا التي كانت تحتل ما وراء الأردن والعراق المجاور. وفي سنة ١٩٢٩ اضطر عبد العزيز، أمام تفاقم النزعة الجهادية للإخوان، إلى الانقلاب عليهم وإلى سحقهم في نهاية المطاف، الأمر الذي أدى بطبيعة الحال إلى هيمنة منطق «الدولة»، واحتوائها للمؤسسة الوهّابية مع بقاء الأكثر تشدداً منهم في مراكز هامشية.

في الواقع حصل نوع من التزاوج بين الدولة والدعوة منذ البداية، وتركت سلطة الهيمنة على المجال الديني والتأثير الاجتماعي للدعوة، تسيّره بما يتوافق والعقيدة. وقد ساعدت الدعوة الوهّابية خلال عقود على تثبيت الشرعية الدينية للدولة، والتخلّي عن «المجال السياسي لآل سعود، وخضعت بالتالي ديناميكية الدولة والحكم إلى منطق تقاسم الأدوار السياسية والدينية بين ذرية محمد بن سعود وذرية محمد بن عبد الوهاب وأبنائه»[١٨]. وقد بقي هذا التزاوج قائماً وصالحاً رغم كل التحولات والمتغيرات، وما طرأ من تأثيرات أدت إلى تمايز بين المؤسستين كان يخفي شيئاً من الصراع بين الدعوة والدولة، أيهما «يستتبع» الآخر، الدولة أم الدعوة، هل تفرض الدولة ضوابطها ومفاهيمها وسياستها على المؤسسة الدينية وتوظفها كما تراه مناسباً، أم تهيمن الدعوة على الدولة وتحولها إلى جهاز أيديولوجي وثقافي؟ وهذا الأمر لا يزال يمثل لبّ الإشكالية التي تمثل محور السجالات العديدة بين النخب السعودية إلى اليوم[١٩].

(١٨) لاكروا، **زمن الصحوة: الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية**، ص ١٩.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٠.

ومنذ قيام الدولة السعودية الثالثة مع عبد العزيز آل سعود، امتداداً إلى الدولتين الأولى (١٧٤٤ ـ ١٨١٨) والثانية (١٨٢٤ ـ ١٨٩١)، كان هذا الترابط المعلن بين الديني والسياسي، بين الدولة والدعوة، بين الشيخ والأمير، لكن قواعد التمأسس والانضباط أصبحت أكثر رسوخاً في عهد الملك عبد العزيز، خاصة بعد أن اتجه نحو تحديث الدولة والبلاد والانفتاح على العالم، وخاصة على العالم الإسلامي؛ حيث فتحت أبواب المملكة أمام المفكرين العرب، ومنهم أمين الريحاني ورشيد رضا[٢٠] وشكيب أرسلان وغيرهم كثيرون من بلاد الشام ومصر، فضلاً عن الهند وباكستان، وقدمت إليهم كافة أنواع الدعم، وكانت وسيلتها الأشهر حينذاك طباعة الكتب لكسب الولاءات الدينية والسياسية، من جهة، وللرد على بعض تشددات علماء نجد[٢١]، من جهة أخرى. وتأتي علاقة السعودية كدولة بحسن البنا وجماعة الإخوان المسلمين ضمن هذا السياق، حتى قبل أن ينشئ الجماعة، وقبل أن تنتشر على مستوى العالم الإسلامي، وإن بقيت العلاقة مع المؤسسة الدينية مشوبة بالحذر.

رابعاً: السنوسية: ثورة ودعوة

على الضفة الأخرى في المغرب العربي ولدت السنوسية على يد محمد بن علي السنوسي[٢٢] (١٧٨٧ ـ ١٨٥٩)، لتمثل تياراً صحوياً جديداً يرفض إغلاق باب الاجتهاد، من جهة، ويقدم ـ من جهة ثانية ـ نموذجاً لطريقة مبتكرة جاءت مزيجاً من الفقه والتصوف، ومثّلت لقاء بين الشريعة والحقيقة على أرض الواقع، مزاوجة بين النص والذوق، رأينا فيها السلفية تعتمد على براهين الكتاب والسنّة وتنكر الوسائط، ورأينا التصوف الشرعي الذي يقصد مجاهدة

---

(٢٠) كان محمد رشيد رضا مخالفاً للوهابية أول أمره، ومن أمثلة ذلك أنه كتب في **مجلة المنار** عام (١٣٢٢هـ): «الطريقة المثلى في إرشاد المسلمين هي المجادلة بالحسنى، وقد أخطأ الوهابية فحاولوا بغرارة البداوة وقسوتها أن يرجعوا المسلمين عن البدع بالقوة القاهرة. فكانوا من الخائبين». لكنه عاد عن رأيه بعد سنوات، وأخذ في الدفاع عنهم، حتى أصدر فيهم كتاب **الوهابيون والحجاز** الذي جمع فيه مقالاته في **المنار والأهرام**، وصدرت طبعته الأولى عام ١٣٤٤هـ عن مطبعة المنار بمصر.

(٢١) عبد الله بجاد العتيبي، «الإخوان المسلمون في السعودية: الهجرة والعلاقة،» في: **الإخوان المسلمون والسلفيون في الخليج** (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، ٢٠١١)، ص ١٢.

(٢٢) ولد في الجزائر وفي بيئة عربية غير بدوية، في قبيلة مجاهر، وسط عصبية تبعث على القوة والاعتزاز، في مقاطعة وهران بقرية الواسطة قرب مستغانم. درس في جامعة القرويين بفاس، ثم جاء إلى القاهرة (١٨٢٤) فدرس في الأزهر، ثم ذهب إلى الحجاز (١٨٢٥) فأخذ عن بعض شيوخ مكة والمدينة.

النفس وتزكيتها، فكانت طريقته مزيجاً من الطريقة البرهانية والطريقة الإشراقية، مع ميل أكثر إلى البرهانية، بل رأيناها لا تقف عند حدود علوم الشرع (الذات والصفات والفقه والحديث والدلالات..)، وإنما تدرس العلوم الطبيعية: الفلك (الهيئة) وتقتني أدوات لها مثل الأسطرلاب، والكرات، والازياج..[٢٣].

استشعر السنوسي، بعد الاحتلال الغربي للجزائر، المخاطر والتحديات التي تنتظر الإسلام والمسلمين، واستلهم فكرة «المرابطة» والتربّص والإعداد والاستعداد للجهاد، وليس الثورة المتعجلة المتسمة بالبداوة؛ فقد كان أمامه زحف أوروبي مسلح بحضارة حديثة، وسلطنة عثمانية متهالكة أصبحت قيداً على الأمة يعوق انطلاقتها، وقد أصبحت بما تمثله من جمود ومحافظة وخرافة ومظالم ثغرة واسعة تتيح للاستعمار أن يلتهم بلاد العرب وأوطان الإسلام. لذلك كانت طريقته بـ «المرابطة»، ومن ثم جاءت فكرة «الزاوية»؛ وهي نموذج جديد للرباط القديم المعروف في الإسلام، والتي كانت نموذجاً للمجتمع الجديد الذي استهدفه، والإنسان الجديد الذي أراده. لقد أراد الزاوية واحة خضراء في وسط محيط، عزم على رفضه وتغييره على المدى الطويل، وفوق جبل أبي قبيس، بمكة، أقام السنوسي أول زاوية لطريقته سنة ١٨٣٨، وبعد ثلاث سنوات غادر الحجاز إلى المغرب، واستقر في فاس يدعو إلى طريقته وسط تضييق شديد من حكومة مراكش، إلى أن غادرها إلى طرابلس الغرب (١٨٤١). ومن هناك لعب دوراً في ثورات الجزائر ضد الاحتلال الفرنسي. وكانت الزاوية الثانية التي أقامها السنوسي في برقة عام ١٨٥٥، ثم عاد إلى الحجاز فأقام بها ثماني سنوات، ومنها نشر طريقته في أنحاء عدة من الحجاز واليمن، إلى المدينة والطائف والحمراء وينبع وجدة ورباح ووادي فاطمة والمضيق واصفان وآيان[٢٤]..، ثم غادر الحجاز عائداً إلى الجبل الأخضر بليبيا مستقراً هناك.

سرعان ما انتشرت الزوايا السنوسية، فقد أحصى المؤرخون (١٨٨)

---

(٢٣) محمد عمارة، **العرب والتحدي**، عالم المعرفة؛ ٢٩ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٠)، ص ١٦٢.

(٢٤) ستودارد، **حاضر العالم الإسلامي**، ج ٢، ص ١٤٠، ٣٩٨ و٤٠١. انظر أيضاً: أحمد صدقي الدجاني، **الحركة السنوسية: نشأتها ـ نموها في القرن التاسع عشر** (بيروت: دار لبنان، ١٩٦٧)، ص ٣٧، ٣٩ و٢٤٦ ـ ٢٤٧.

زاوية؛ (٢٥) منها في شبه الجزيرة العربية، و(١٦٣) في أفريقيا: (٩٧) في ليبيا، و(٤٧) في مصر، وفي السودان الأفريقي (١٧)، وفي تونس (٢). واعتمد السنوسي في بناء الزاوية فكرة وظيفية ودعوية، فهي مثلت عملياً مجتمعاً دعوياً متكاملاً، فيه مؤسسة الحكومة ـ الطريقة، ومزرعة الدولة، ونموذج المجتمع الجديد، فإضافة إلى المسجد، نجد منزلاً للمقدم والوكيل والشيخ، وبيوتاً للضيوف وعابري السبيل وللفقراء الذين لا مأوى لهم، ومساكن للخدم ومخازن للمؤن، واصطبلاً ومتجراً وفرناً وسوقاً، وتحيط بهذه المباني «العامة» المساكن الخاصة بالقبائل التي تقوم الزاوية في منطقتهم، وللزاوية أرض زراعية خاصة بها، وآبار جوفية وصهاريج لحفظ الماء، وأرض الزاوية وحدائقها تزرع جماعياً؛ إذ يأتي كل من يقطن في منطقتها يوم الخميس من كل أسبوع إلى هذه المزرعة يعملون عملاً جماعياً بلا أجر، أما محصول الزاوية فإنه ينفق على احتياجات فقرائها وضيوفها وغذاء وكساءً وتعليماً وزواجاً، وما بقي يذهب إلى مركز الطريقة الرئيسي. ومقدم الزاوية هو ممثل شيخ الطريقة فيها، وقائد قبائلها عند الجهاد، ووكيلها يشرف على الزراعة وشؤون الإدارة والمال والاقتصاد، وشيخها يتولّى تعليم الصغار والدعوة، ومع المقدم والوكيل والشيخ كان رؤساء القبائل المجاورة ووجوهها يكونون مجلس إدارة الزاوية.

لم يكن اختيار مواقع الزاويا عشوائياً، فكثير منها أقيم على مواقع استراتيجية، مثّلت ملتقى لطرق القوافل أو نقاط دفاع حصينة، وبعضها اتخذ المنشآت اليونانية والرومانية القديمة مركزاً له. وكان الهدف نشر الإسلام في قلب القارة الأفريقية، والبعد عن مواطن الصدام بقوات الاستعمار قبل التمكن والاستعداد اللازمين. وقد حوّلت هذه الزوايا، التي تناثرت في الصحراء وعلى مشارفها، الأرض القاحلة إلى جنات مثمرة. وكان السنوسي نفسه قدوة لأصحابه في الانخراط في الزراعة والصناعة الحرفية شخصياً. وعندما كان بعض تلامذته يطلبون منه أن يعلّمهم «الكيمياء»، وكانت تعني عندهم تحويل المعادن غير النفيسة إلى معادن نفيسة، بتلاوات وكلمات، كان يسخر من هذه الأوهام، ويعلّمهم أن الإنتاج الزراعي في أرض الزوايا هو المصدر الحقيقي للثروة، ويقول لهم: «الكيمياء تحت سكة المحراث.. إنها كدّ اليمين وعرق الجبين». كان يعلم تلاميذه أن الساكنين على الأوراد والأوراق والمسابح لن يتقدموا أهل الزراعة والحرف عند الله أبداً. هكذا كانت الزوايا التي تطلّع إليها السنوسي، وعمل على بنائها حين أوجد رابطاً جدلياً بين العمل والإيمان

والارتباط بالأرض، فتحدث كيف أن «الأرض تبتهج بمن حولها من أنواع الأشجار، ويكثر بها السكان لكثرة الثمار، وتنتشر فيها العمارة وتتسع بها الإدارة»[٢٥].

وكما كان للعمل الجماعي، بأرض الزاوية وصناعاتها الحرفية، يوم من كل أسبوع هو يوم الخميس. كان أيضاً للتدريب على القتال، وفنون الحرب، والفروسية، واستخدام السلاح، يوم خاص هو يوم الجمعة[٢٦]. ومن هذه الزوايا أخذت تنطلق الدعوة إلى الإسلام بين أعراب الصحراء والقبائل الذين فقدوا الكثير من العلاقة بصحيح عقيدتهم، وانتشرت بينهم عادات وتقاليد وأعراف أقرب إلى الجاهلية منها إلى الإسلام. إلا أن الأهم تمثّل في نجاح السنوسية في اختراق القبائل الدينية في قلب أفريقيا، حيث نجحوا في دعوتهم إلى الإسلام، كما نجحوا في قطع الطريق على النخّاسين تجار الرقيق، وتخليص العديد من الأطفال الزنوج المخطوفين منهم، وحملهم إلى الزوايا، حيث ينشأون على الإسلام ويفقهون تعاليمه، ثم يبعثون من جديد إلى أبناء جلدتهم في مواطنهم الأصلية يبشّرون بالإسلام. وبفضل حركة الدعوة السنوسية هذه، دخل الإسلام إلى مناطق واسعة في النيجر والكونغو والكاميرون والدامو والداهومي وبرنو وحول بحيرة تشاد، التي أصبحت بفضل السنوسية مركز الإسلام في وسط أفريقيا، هذا فضلاً عن السودان الأوسط، حتى لنستطيع القول إنهم صنعوا الحزام الإسلامي لأفريقيا جنوبي الصحراء[٢٧]. والسنوسية لم تنشر في هذه المناطق تعاليم الإسلام وعقائده وحدها، بل أقامت حيث نشرت الدين، مع الزوايا، دوراً وممالك وسلطنات، ومنها سلطنة «رابح» و«أحمدو» و«ساموري». والعديد من الرحّالة الغربيين تحدثوا بالتفصيل عن أسلوبهم في التبشير الذي أثمر في إقامة هذه السلطنات[٢٨].

لم يكن يحدث هذا في ظروف عادية، بل في قرن المد الاستعماري الأوروبي للهيمنة على أفريقيا ونهب مواردها، الأمر الذي يعطي للحركة السنوسية بعداً أكثر من مجرد نشر عقيدة بين أقوام وثنيين، وبما يتعدى الوعظ

---

(٢٥) ستودارد، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٩٧ وج ٢، ص ١٦٣.

(٢٦) الدجاني، المصدر نفسه، ص ٢٣٧ و٢٤٢.

(٢٧) عمارة، **العرب والتحدي**، ص ١٦٧.

(٢٨) انظر: ستودارد، **حاضر العالم الإسلامي**، ج ٢، ص ٤٠٠.

والإرشاد؛ فقد كانوا كتيبة الصدام العربية الإسلامية التي تصدت في شمال أفريقيا وقلبها، للزحف الاستعماري الأوروبي الجديد. لذلك جعلوا التدريب على القتال والاهتمام بالفنون الحربية واجباً بقدر اهتمامهم بفكرة الجهاد في الإسلام، وجعلهم أبناءَ الطريقة والزوايا في أفريقيا في حالة استعداد دائم لها، في حين جعلوا من واجب أبناء الطريقة في آسيا المعاونة المادية لإخوانهم الأفريقيين[٢٩]. لذلك واجهوا، بعناد وصمود، الزحف الاستعماري الأوروبي في أفريقيا. ولم تكن هذه المواجهة فكرية ودعوية فقط، بل جهادية ومسلحة في العديد من المواقع؛ فهم حاربوا الفرنسيين في مملكة «كانم» ومملكة «واداي» بالسودان قرابة الخمسة عشر عاماً (١٩٠١ ـ ١٩١٤م)، وقاوموا الغزو الإيطالي لليبيا الذي بدأ سنة ١٩١١، ودامت مقاومتهم له عشرين عاماً.

استغاثت جمعيات التبشير الأوروبية، التي كانت تمثل طلائع المدّ الاستعماري الأوروبي، التي وظّفت الدين في مقدمة النهب الاستعماري، بحكوماتها للضغط على السلطان العثماني كي يحدّ من نشاط السنوسيين. لم يستجب السلطان بداية الأمر لهذا الضغط، لكنه خضع له فيما بعد، وحاول أن يستقدم إلى الآستانة المهدي السنوسي (١٨٤٤ ـ ١٩٠٢) الذي قاد الطريقة بعد أبيه، كي يعيش هناك في «القفص الذهبي»، كما صنع مع جمال الدين الأفغاني في نفس التاريخ تقريباً. لكن السنوسي اعتذر، وقرر نقل مركزه إلى مكان موغل في الصحراء: في «الكفرة» كي يبتعد عن متناول السلطان والإنكليز الذين احتلوا مصر، والإيطاليين الذين سعوا إلى شمال ليبيا، وحتى يقترب أكثر من منطقة الصدام مع طلائع الاستعمار في قلب أفريقيا. وبعد سنوات أربع من هذا الاقتتال، عاد فأوغل في قلب الصحراء مرة أخرى، واستقر في «قرو» بالسودان الأوسط في الصحراء الأفريقية[٣٠].

كانت فرنسا في ذلك الحين، قد احتلت المغرب العربي وجعلت من «الطُرُق» الصوفية ركيزة لها، ولم تسمح لغيرهم بمزاولة النشاط، معتمدة سياسة الفَرْنَسَة الكاملة للمجال الثقافي. يتحدث وزير خارجية فرنسا غابرييل هانوتو (G. Hanotaux) (١٨٥٣ ـ ١٩٤٤) بمرارة عن السد الذي يفسد مخططه

(٢٩) الدجاني، **الحركة السنوسية: نشأتها ـ نموها في القرن التاسع عشر**، ص ٢٥٥.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٧، وستودارد، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٦٢ ـ ١٦٣. انظر أيضاً: عمارة، **العرب والتحدي**، ص ١٦٨ ـ ١٦٩.

الاستعماري في أفريقيا فيقول، واصفاً حال الطُرُق، «إن أغلبها يخلد إلى السكون، وعلاقتهم مع رجال حكومتنا في الجزائر وتونس على أحسن ما يرام»، إلا أن ما يشكو منه هو السنوسية، «لأنها مؤسسة على مبدأ كفاح غير المؤمنين، وعلى كراهية المدنية الحاضرة. فقد أسس الشيخ السنوسي، وفي وجهة ليست بعيدة من الأصقاع التي تلي أملاكنا في الجزائر، مذهباً خطيراً، له أشياع وأنصار، ومن مذهبهم التشدد في رعاية القواعد الدينية... ولقد لبثوا زمناً طويلاً لا يرتبطون بعلاقة ما بالدولة العلية ـ العثمانية بسبب ما بينها من العلاقات وبين الدولة المسيحية.. وهم يطرحون حبال الدسائس التي أوقفت رجال بعثاتنا عن كل عمل مفيد لصالحها في أفريقيا الجنوبية..»[(٣١)].

من الواضح أن السنوسية أقلقت السياسات الاستعمارية في أفريقيا، وشكّلت حالة مقاومة دعوية وجهادية، امتدت على حدود واسعة لتشكل مشروعاً يتجاوز حدود المحلية الضيقة، أو ردة الفعل الآنية والظرفية؛ فهي حيثما حلّت كانت عملاً نحو نهضة جديدة وإحياء إسلامي جديد، لذلك كان عداء السنوسية للاستعمار الغربي الأوروبي بديهياً، وكان الاختلاف مع الدولة العثمانية حتمياً منذ أن كتب الشريف محمد بن علي السنوسي في **الدرر السنيّة في أخبار السلالة الإدريسية** أن الإمامة والخلافة لا بد أن يليها عربي قرشي، مستشهداً بآراء العديد من الفقهاء، رافضاً قول من يشيعون هذا المنصب في المسلمين من غير العرب[(٣٢)]. وقد استتبع هذا الموقف إعلاء شأن العروبة في طريقتهم وتعاليمهم ونشاطهم العملي، وعزّزه تفريط السلطنة العثمانية وهي في حال الضعف والهزال، بنفوذها ومصالح المسلمين إلى الحد الذي اعتبرت بنظرهم مقدمة النصارى والمستعمرين الأوروبيين «ما دخلوا محلاً إلا ودخله النصارى». مع ذلك، هم هادنوا الأتراك، وتعاونوا معهم عندما تناقضت مصالح الدولة العثمانية مع الاستعمار الإيطالي أثناء الحرب الطرابلسية، ثم هم لم يعرفوا التعصب الديني ضد أتباع الديانات الأخرى. والتاريخ يذكر كيف أن السنوسي الكبير عزل قيادة إحدى الزوايا لأنهم طردوا سائحاً وأمه من منطقتهم لأنهم من النصارى[(٣٣)]،

---

(٣١) عمارة، المصدر نفسه، ص ١٧٠ ـ ١٧١، عن مقال مترجم لوزير خارجية فرنسا غابرييل هانوتو بعنوان: «وقد أصبحنا اليوم إزاء الإسلام والمسألة الإسلامية».

(٣٢) الدجاني، المصدر نفسه، ص ٩٥.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٩٥ و١٥٥.

والمهدي السنوسي يخاطب أخاه: «لا تحقرّن أحداً، لا مسلماً ولا نصرانياً ولا يهودياً ولا كافراً، لعله يكون في نفسه عند الله أفضل منك. إذ أنت لا تدري ماذا تكون الخاتمة»[٣٤]. فعداؤهم للترك، كعدائهم للأوروبيين، وقف عند حدود العداء للاستعمار، ورأوا في دولة بني عثمان، علاوة على اغتصابها الخلافة من العرب، ثغرة ينفذ منها النهب الاستعماري، ومقدمة لهذا الاستعمار، فحكموا بأن الترك مقدمة الاستعمار الأوروبي، وأنهم ما دخلوا بلداً إلا ودخله الاستعمار[٣٥].

قدمت السنوسية مشروعاً نهضوياً تمكّن من نموذج واقعي لمجتمع يمكن أن يقود المسلمين إلى القوة الفكرية والعسكرية، خاصة في أزمنة التحدي والمحن، فاستطاعت الصمود أمام موجات التغريب، لكنها لم تنغلق أو تنعزل، وأضحت الزوايا مزيجاً بفلسفتها، مما يمكن أن تستوحيه من التقدم العلمي بما يحترم عقيدتها ومشروعها الإحيائي والجهادي.

خامساً: المهدية: دعوة ومقاومة وأسطورة

لعل الحركة المهدية في السودان أكثر الحركات الدينية العربية، بعد الوهّابية، التي لم تتردد في إعلان القطيعة مع العثمانيين الأتراك، وكانت قد ظهرت كثورة محددة الأهداف لا للسودان وحده بل للعالمين العربي والإسلامي، وشكلت بدعوتها للثورة ضد الأتراك منحى خطيراً في الربع الأخير من القرن التاسع عشر. فقد استلهمت هذه الحركة نمط التفكير والذهنية السائدة في المجتمع الذي انطلقت منه، وهو الذي لم تتغلغل فيه بعد الحضارة الغربية في ذلك الحين، وأعادت صياغتها على أساس تعاليم القرآن والسنّة النبوية، ووضعت أولى أهدافها طرد الأجانب الدخلاء المحتلين الذين أفسدوا روح الإسلام وساهموا في نشر مفاسد الغرب في ديار المسلمين، وخصوصاً في مصر، شقيقة السودان، لذلك كان نداء المهدية بضرورة القيام بحركة تطهير واسعة من أعالي النيل إلى دلتاه لطرد المحتل، المتجسّد في الأتراك والإنكليز، من الوادي والقذف بهم إلى البحر الأبيض المتوسط.

---

(٣٤) ستودارد، **حاضر العالم الإسلامي**، ج ٢، ص ١٦٤.

(٣٥) عمارة، **العرب والتحدي**، ص ١٧٤.

لم يكن السودان قبل إلحاقه بمصر (١٨٢٠ ـ ١٨٢٣) زمن محمد علي موحّداً، بل منقسماً إلى ممالك وسلطنات، وكانت الأصول العرقية والإثنية لسكانه تسهم أيضاً في تفتيت وحدته. ساهم الإلحاق بالإدارة المصرية الخديوية حينها بإيجاد حكومة واحدة للبلاد، وعاصمة موحّدة هي «الخرطوم»، لكنه لم ينه التمزق واقعياً وسوسيولوجياً، الذي كانت تزكيه اختلافات القبائل وصراعاتها. وكان السودان حينها ميداناً لتحصيل بعض المكاسب، حيث فرضت ضرائب باهظة على السكان كان يتم تحصيلها بالكثير من الشدّة والإذلال.

دخلت مصر من عهد الخديوي سعيد (١٨٥٤ ـ ١٨٦٣) والخديوي إسماعيل (١٨٦٣ ـ ١٨٧٩) ثم خليفته في إطار النفوذ الأوروبي، حيث أخذ السودانيون يرون الحكم المصري الذي زاد من الاستعانة بهؤلاء في حكم السودان، حكماً منحازاً إلى المستعمرين الأوروبيين والأتراك، مما رسّخ في يقينهم غربة هذه الحكومة عنهم وانقطاع الروابط التي تربطهم بها[٣٦].

لا يمكن فهم العوامل الممهدة للثورة المهدية من دون الوقوف عند ثورة أحمد عرابي (١٨٨١ ـ ١٨٨٢) التي وقفت ضدها الحكومة الخديوية منحازة بالكامل إلى المستعمرين؛ فقد حدثت الثورتان في توقيت متقارب، وحملتا أهدافاً مشتركة على المستوى الوطني لجهة التخلص من فساد الحكم التركي الشركسي، وتحرير ربوع وادي النيل شماله وجنوبه وطرد المستعمر الأجنبي، وإن كانت الخلفية الدينية للثورة المهدية بأيديولوجيتها الشمولية ذهبت أبعد من ذلك.

لقد تأثرت الثورة المهدية كثيراً بأحداث ثورة شمال الوادي في مصر، وكان كل نصر يحرزه عرابي يترك أصداء كبيرة في السودان، ويذكر البعض أن المهدي، أثناء حصاره الخرطوم في كانون الثاني/يناير ١٨٨٥، أمر رجاله بالمحافظة على حياة الجنرال غوردون لمبادلته بأحمد عرابي الذي كان أسيراً في منفاه بجزيرة سيلان. وكان العرابيون يفكرون في التحالف مع المهدي. ولم يخفِ عرابي نفسه، وهو في منفاه، تأييده للمهدي. كان هناك تعاطف بين الرجلين وإن لم يتلاقيا. وقد جسّد على أرض السودان هذا الدور ظهور شخصية

---

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

أحمد العوام، الخطيب المصري الثوري الذي نفي إليها بعد الثورة العرابية، فكان لوجوده في وقت التهب فيه الحماس إثر الانتصارات المتوالية والسريعة للثورة المهدوية دور هام، إذ عمل على انتقاد الحكومة الخديوية، وذهب إلى الإفتاء بفساد الحرب التي تشنها ضد الثورة المهدية، طاعناً في مشروعية السلطان العثماني نفسه، وكذلك خديوي مصر، لخضوعهم للإنكليز بعد الثورة العرابية، وتنازل الخديوي لهم عن بلاد السودان. بعد ذلك، وجّه الحاكم الإنكليزي تهمة الخيانة والتحريض لأحمد العوام، وحُكِم عليه بالإعدام في كانون الثاني/يناير ١٨٨٥ قبل أيام من دخول المهدي إلى الخرطوم فاتحاً ومحرراً.

كان المجتمع السوداني مهيئاً للثورة. وبالفعل حدثت في تلك الحقبة انتفاضات قبل المهدية، لكنها بقيت محدودة الأثر، شارك فيها المستفيدون من تجارة الرقيق الذين قاوموا سعي الحكومة إلى إلغاء تلك التجارة. كان نهج العسكرية الخديوية لإخضاع تلك المناطق يقوم على مبدأ البطش والسيطرة، وكان هذا أمراً لا مفر منه في بلاد القبائل والإثنيات، لكنه لم يكن سهلاً، فقد أدى إلى مقتل إسماعيل باشا، قائد الحملة وابن محمد علي، على يد «الملك نمر» زعيم قبائل الجعليين، هو وجنوده حرقاً في إحدى المعارك عام ١٨٢٤. اشتعلت بعدها سلسلة انتفاضات، سرعان ما أتى الرد الانتقامي الدموي الخديوي لينشر الذعر والرعب حرقاً وتدميراً ضد المناطق القبلية، حيث وصف المؤرخون ذلك الجيش حينها بـ: «شياطين الخراب والدمار تسير في ركابه»[٣٧].

رسمت هذه الظروف والممارسات، من ضرائب باهظة وقمع شديد، صورة العلاقة بسلطة ترتسم ملامحها الأجنبية والاستعمارية بشكل واضح، التي عايشها ذلك الجيل. في هذه البيئة، ولد محمد أحمد (١٨٤٤ ـ ١٨٨٥) الذي سيصبح قائد الحركة المهدية في السودان. لم تكن نشأته مختلفة عن الفقهاء المحليين الفقراء، فقد تحصّل على علومه بطريقة تقليدية جامعاً بين الفقه والتصوف، إلى أن علا نجمه في الطريقة «السمانية» حيث أنشأ لنفسه خلوة

---

(٣٧) مكي شبيكة، **السودان عبر القرون** (بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٤)، ص ١٢٢؛ ب. م. هولت، **دولة المهدية في السودان: عهد الخليفة عبد الله**، ترجمة هنري رياض (بيروت: دار الجيل، ١٩٨٢)، ص ٨، ونعوم شقير، **جغرافية وتاريخ السودان** (بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٧)، ص ٥٠٨.

خاصة في جزيرة «أبا» قصده الناس إليها، ثم راح يجوب أرجاء البلاد ويكسب الأنصار والمريدين. ويبدو أنه استشعر أن طريق الدعوة والإصلاح والتزكية لا تكفي وحدها لإحداث التغيير المنشود، وأنه لا بد من طاقة عاطفية وشحنة روحية تحدث انقلاباً في النفوس والروابط والذهنيات، فأعلن في (٢٩ حزيران/ يونيو ١٨٨١) أنه المهدي، ودعا الناس إلى الهجرة إليه والجهاد معه لإقامة الدين، وتحرير البلاد من الأتراك والأجانب، وإنقاذ ديار الإسلام.

الإرث الصوفي الذي يحمله «المهدي» سيتم توظيفه كرأسمال رمزي، ولكن بعد أن يعاد إنتاجه بحلّة جديدة. ففي التصوف الذل والانكسار وقلّة الطعام والشراب والزهد والصبر وزيارة السادات والأولياء. أمّا المهدية، ففيها غير هذا: الحرب والحزم والعزم والتوكل والاعتماد على الله واتفاق القول. فمع ظهور المهدي تسقط المذاهب، وتلغى الطرق، حيث يصبح عهدها موصولاً بعهد الرسول، وما بينهما ساقط لا حجيّة فيه. فالمهدية، إذن، سلفية تقف عند الكتاب والسنّة، فقط، وتعتبر أن المذاهب كانت صالحة لأزمانها السابقة قبل المهدية، تجدد وتشرع وفق «المصلحة» المتجددة على ضوء الكتاب والسنة[٣٨]. سيتجاوز إعلان المهدي أسس الخلاف التاريخي بين أهل البيان (الفقهاء والمتكلمين) وأهل العرفان (الصوفية) في السودان، الذي رجحت كفته دائماً لمصلحة شيوخ التصوف وأدعيائه، مؤسساً بذلك نمطاً جديداً من الإيمان، داعياً أنصاره إلى الهجرة إليه أولاً في جزيرة «أبا»، في شهر رمضان، استعداداً للجهاد الذي قدمه على فريضة الحج، ومنها حقق أول انتصار، ثم تلته الهجرة الكبيرة إلى جبل «قدير»؛ حيث بدأت الانتصارات الكبيرة، ومعها أولى ملامح دولته، وحيث تتالت بعدها المعارك التي قادها عسكريون أوروبيون، من أشهرهم غوردون (Gordon)؛ الذي قتل أثناء حصار واقتحام الخرطوم في ٢٦ كانون الثاني/يناير ١٨٨٥ واكتمال سيطرته على كل أجزاء السودان.

أكدت هذه الانتصارات العسكرية المذهلة، التي أحرزها المهدي وأنصاره، أنه منصور بإرادة إلهية، وأن أعداءه مدحورون لا محالة بنظر مريديه، وعززت من ولاء الناس له. فأخذ يكاتب القادة والملوك يدعوهم إلى تصديقه والتعاون معه، وبلغت دعوته أرجاء الوطن العربي، وجاءه وفد من الحجاز لمبايعته فعيّن

---

(٣٨) عمارة، المصدر نفسه، ص ١٨٠.

واحداً منهم والياً على الحرمين[٣٩]. لقد اجتهد ليخرج دعوته من محدودية الزمان والمكان عبر تلك الرؤى الصوفية التي استثمر فيها إرث إمامه الروحاني ابن عربي، وخاصة حين عايش في البدايات، أثناء جولاته، ضروب البدع والفساد الاجتماعي والعادات والتقاليد، التي أفسدت العقيدة والدين فشكلت حاجزاً أمام مجتمع الإيمان الصادق المتحرر الذي يتطلع إليه، لذلك كان لا بد من ثورة مهدوية شاملة تفجّر كل الطاقات الكامنة[٤٠].

تمثلت الخطوة **الأولى** في الدعوة المهدية بتصعيد ميكانيزم الزهد الصوفي باتجاه مفهوم الجهاد، الذي هو الدعامة الأساسية للمهدوية. تمثّل ذلك في واقع هجرة رمزية خاطب فيها المهدي، في بواكير دعوته، أنصاره ومريديه ومشايخ الطرق وعموم المتصوفة مقرناً الزهد بضرورة القيام لإحياء الدين. وتمثلت الخطوة **الثانية** بتفعيل آلية «الهجرة» **إلى** جبل «قدير»: من شاطئ النيل إلى غرب السودان. هناك انبنى أساس الدعوة بعيداً عن التكوين القبلي، وتشكّل جيش الأنصار على أربع رايات بعدد خلفاء الرسول[٤١]. وحصل الفرز بين دار الحرب ودار السلام. لكن هذه الهجرة بيّنت له أيضاً مدى قوة ونفاذ الدعوة في قلوب

(٣٩) انظر: محمد إبراهيم أبو سليم، **منشورات المهدية** (بيروت: دار الجيل للنشر والطباعة، ١٩٧٩)، ص ١٣، ١٨، ٢٠ و٧٥، وفيها أنه كتب إلى خديوي مصر وإلى إمبراطور الحبشة وإلى حكّام مراكش وفاس وشنقيط وإلى المهدي السنوسي، حيث طلب من الأخير أن يكون أحد خلفائه، وعرض عليه إما أن ينهض ضد الإنكليز الذين احتلوا مصر بعد هزيمة العرابيين أو أن يأتي إلى السودان.

(٤٠) كان لفكرة المهدي المنتظر ذلك القائد الأسطوري الذي يظهر فيملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً مكان ملحوظ، ولشيخ الصوفية الأكبر محيي الدين عربي (١١٦٥ ـ ١٢٤٠م) احترام كبير بين متصوفة السودان شيوخاً ومريدين. وحظيت كتاباته ونصوصه التي تحدث فيها عن المهدي وخاصة في **الفتوحات** وفي **نصوص الحكم** وعلى الأخص كتابه **عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب** حيث وصف المهدي بالخاتم والفجر الصادق الأوحدي الذي سيظهر ظهوراً «قيامياً كشمس المغرب معززاً برجال إلهيين وأولياء هم الوزراء الذين يشايعونه لإقامة مملكة الله وتحقيق العدل الإلهي.. كان أول وأقوى من أكد التطلع نحو ظهور المهدي هو الشيخ عثمان بن فودي (١٧٥٤ ـ ١٨١٧)، الذي قاد حركة الجهاد الإسلامية لقبيلة الفولاني في بلاد ممالك الهوسا الوثنية بنيجيريا، وأنشأ هناك دولة إسلامية مبشراً جماعته بقرب ظهوره نافياً ذلك عن نفسه، ومؤلفاً بذلك كتاب **المهدي المنتظر** في هذا المجال. انظر: محمد إبراهيم أبو سليم، **الحركة الفكرية في المهدية** (بيروت: دار الجيل، ١٩٨١)، ص ٤.

(٤١) الراية الزرقاء الكبرى للخليفة الأول عبد الله التعايشي، وضم إليها جميع أبناء غرب السودان، والراية الثانية الخضراء للخليفة علي محمد حلو، باعتباره خليفة عمر بن الخطاب، التي ضمّت قبائل دغيم وكنانة وغيرهم من النيل الأبيض. أما الراية الحمراء فيقودها الخليفة محمد شريف، وتألفت من الأشراف والأنصار الذين ينتمون إلى القبائل التي تعيش على النيل، أو بالقرب منه. وكانت هناك راية بيضاء هي راية المهدي نفسه يقودها شقيقه محمد عبد الله، وكانت بمثابة راية القيادة. أما الراية الصفراء فقد عرضت على السيد المهدي السنوسي، انظر: شقير، **جغرافية وتاريخ السودان**، ج ٣، ص ١٧١.

الأنصار من جهة، وأمنت منطقة ليس في مستطاع هذه الحكومة الوصول إليها بسهولة من جهة أخرى.

تمثّلت الخطوة **الثالثة** بترسيخ آليات «التمكين» من خلال استكمال التحرير بالتوحيد، وتمثلت بإلغاء الطُرُق والمذاهب والكتب الدينية، حيث رأى المهدي أن تعدد المذاهب والطُرُق واختلافها، وكثرة المصنفات وتفريعاتها، قد حجب نور الحق والدين، بل أحرقت جميع الكتب، عدا كتب الأصول والصحيحين وإحياء علوم الدين، لأنها حجبت النور المنبعث من القرآن والسنّة.

ثمة مقاربة تاريخية تقليدية للحركة المهدوية في السودان تركز على البعد الأسطوري، وتستثمر سلبياته. من يطالع الوثائق الأصلية لهذه الثورة ـ الدعوة يدهش لهذا الطمس والتشويه الذي تعرضت له على مستويين:

الأول: كونها كانت ثورة ودعوة إلى المعدمين والفقراء، حملت مضموناً اجتماعياً، بنفس القدر الذي كانت فيه دعوة سلفية شديدة التمسك بقواعد وأصول الدين على مستوى العقيدة والشريعة، حيث بدت معها ملامح التأثر بأفكار الوهّابية شديدة الوضوح.

الثاني: هو دعوتها إلى الثورة ضد الأتراك والمستعمرين الأجانب، وإعلان الجهاد عليهم.

في الواقع كانت الدولة التي أقامها المهدي في السودان نموذجاً للمجتمع الذي تطلّع إليه، فقد جعل فيه المزية للفقراء دون الأغنياء، وبيّن أنهم «الشاكرون لنعمة الله.. وهم المقدمون عنده، يلحقون النبي قبل غيرهم، ويدخلون الجنة قبل الأغنياء بخمسمئة سنة، وتعلو درجاتهم في الجنة كما تعلو عن الأرض نجوم السماء..»[٤٢]. وترجم ذلك في الأرض الزراعية؛ حيث أقرّ حق الملكية، على أن لا يتجاوز ذلك القدر الذي يستطيع الفلاح أن يفلحه بنفسه، وطلب من أتباعه أن يتنازلوا عمّا زاد عن هذا القدر لمن يستطيع زراعته من إخوانهم ومنع بيعه، وحرّم إجارته[٤٣]. أما مصادر الثروة الأخرى ذات النفع العام فقد قرر أن تكون «ملكية عامة».

---

(٤٢) أبو سليم، **منشورات المهدية**، ص ٢٦٥ ـ ٢٦٦.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٩٦ ـ ١٩٧.

أسّست الدولة المهدية نظاماً مالياً تحت عنوان «بيت المال» يموّل وينفق مصاريفه وفق الشريعة. أما النظام القضائي فقد تأسست المحاكم الشرعية في الأقاليم المختلفة حيث كان القاضي يأتي في الدرجة الأولى مرتبة بعد أمير الإقليم، أما الأحكام فكانت قائمة، وتستند إلى الكتاب والسنّة واجتهادات المهدي، ونفذت فيها الحدود فيما يتعلق بالزنا والخمر والسرقة(٤٤).

في الواقع يجد الباحث العديد من القواسم المشتركة بين المهدية والوهّابية، على عكس ما يظن الكثيرون؛ فعدا عن التشابه في أسلوب الدعوة والنشأة، التي بدأت سلماً بالمواعظ والكتب والرسائل والوفود للعودة إلى منابع الدين الأولى، نجد تشابهاً في أسلوبهما الجهادي، وبعض عناصر التأثر في العقيدة والمنهج. وظهر هذا واضحاً من خلال منشورات المهدي، ودعوته إلى التوحيد الخالص وإقرار العبودية لله، ومنع الحلف بغير الله، ومنع الاستعانة بغير الله ولو كان نبياً أو رسولاً أو ملكاً، بالإضافة إلى تحريم التسمية بالعبودية لغير الله، وهدم القباب، ومنع التوسل إلى الأولياء، بل إن أسلوبه في الدعوة، الذي يعتمد على كثرة الاستشهاد بالقرآن والسنة المطهرة، يتأسى بالمدرسة الوهّابية. كذلك في الجانب العملي فإن فتح باب الاجتهاد يتجه بنفس السياق الذي سار عليه ابن عبد الوهاب، حيث ظهرت ممارسات المهدي أوضح ما تكون عندما قام بإلغاء المذاهب والطرق حتى لا يبقى إلا العودة إلى الأصول، حتى إنه أخذ بفتوى تحريم الدخان الشهيرة عن ابن عبد الوهاب، وحرّم التنباك تحريماً قاطعاً واعتبره من جملة الخبائث وشربه حرام وثمنه حرام(٤٥).

من جهة ثانية أقام المهدي دعوته إلى الثورة ضد الأتراك، الذين كانوا يمثلون حتى ذلك الوقت دولة الخلافة الإسلامية، وبنى فكرته على بطلان خلافتهم، ومزج بين موقفه منهم وموقفه من المستعمر الأوروبي وثقافته عموماً. فرأى أنه في ظل الخلافة العثمانية ضاع استقلال العرب والمسلمين، وفي ظل الامتيازات أولاً، ثم الخضوع لأوامر القوى الأجنبية والنزول على إرادة خبرائها

(٤٤) لمزيد من التفصيل فيما يتعلق بصلاحيات القضاة والنظام القضائي وأثره في الحياة الاجتماعية انظر: إبراهيم الجاك، «النظام القضائي في الدولة المهدية في السودان وأثره على الحياة الاجتماعية،» (رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة، ١٩٧٥)، ص ٩٦ وما بعدها.

(٤٥) ثمة تأثير كبير لعلماء الجزيرة في العموم في السودان، حيث كان التواصل قائماً على الدوام. انظر في هذا المجال، عمر سالم عمر بابكور، «الدعوة في السودان وتأثرها بالدعوة السلفية: دراسة تاريخية وثائقية،» ص ٢، <http://uqu.edu.sa/majalat/shariaramag/mag22/mg-011.htm>.

ومستشاريها ثانياً، فقد العثمانيون إرادتهم. لم تكن قسوته على الترك لأنهم ليسوا عرباً، بقدر ما كانت بسبب تحولهم إلى «مطايا ودسائس أوروبا على المسلمين»، خاصة بعد الاحتلال البريطاني لمصر ومشاركة العنصر الإنكليزي في قيادة الحملات على السودان (هكس ١٨٨٣ وغوردون ١٨٨٤). ولعل هذا الموقف التحرري الجذري هو ما أكسب الدعوة المهدية بُعدها الثوري والجهادي الذي استطاعت، من خلاله، أن تثير عاصفة الشك والتمرد على مستوى علاقة العرب بالدولة العثمانية.

على مستوى آخر يمكن أن نتلمس التأثير والتميز السنوسي بشكل آخر، فإلى جانب فكرة الإصلاح الديني، مثّلت السنوسية «التجربة» الأكثر مرونة في التعامل مع المعطيات السياسية، التي واجهتها، مع أنها وجدت عملياً في موقع استراتيجي مهم قياساً بالحركتين الأخيرتين. كما أنها تمكّنت من بناء نظم داخلية أكثر تقدماً، وشبكة تنظيمية دعوية أكثر فاعلية، لكنها مع ذلك لم تتمكن من أن تحقق الاستمرار التاريخي في الفكر الإسلامي المعاصر، شأنها في ذلك شأن المهدية، لجمودها عند ما أنتجه المؤسس، وعدم مواكبتها الفكرية والسياسية للتحديات الحضارية المتسارعة، من جهة، ولتعلق الحركة، من جهة أخرى، بالعائلة السنوسية ذاتها، والكاريزما الكبيرة لقادتها على أتباعهم وأشياعهم، بحيث ينعكس أي غياب أو ضعف للعائلة على المشروع برمته، على الرغم من أن الأفكار التي قدمها محمد بن علي السنوسي انطلقت من ظروف موضوعية ومقاربة لقائد استلهم لأمته، واستشرف تحديات مستقبلية، إلا أن أتباعه نظروا إليها كلحظة كشف صوفية، وتعاملوا معه كنظرتهم إلى أقطاب الصوفية، مع أن الواقع الذي تطلع إليه الرجل كان بعيداً عن ذلك.

سادساً: بين الإصلاح والنهضة، تيار يولد ونخب تتقدم

عندما نتأمل في ما سبق ندرك أن ما حصل من ثورات وانتفاضات إنما يحمل بذور ضغوط عنيفة كانت تعيشها المنطقة العربية. هذه الضغوط وجدت طريقاً إلى التعبير عن نفسها في المناطق الطرفية البعيدة عن عواصم السلطة القوية عبر دعوات وأفكار وصلت إلى الخروج والقطيعة النهائية مع السلطنة العثمانية.

عندما نتأمل، من جهة ثانية، ما حصل في الخلافة العثمانية من إصلاحات تحت ضغط وتأثير الحضور الأوروبي، بإيعاز منه، بل ومن أجل مقاومته أيضاً،

ثم نعاين في الوقت نفسه ما حصل في رحلة محمد علي وأبنائه في مصر وفي الإيالة التونسية طيلة عقود القرن التاسع عشر، ندرك أهمية الدور الذي مارسه النموذج السياسي الأوروبي في إطلاق وتحفيز مبادرات الإصلاح، التي انطلقت أولاً في المجال السياسي والعسكري.

جاءت مساعي الإصلاح السياسي والدستوري في العالم الإسلامي، في الواقع، ضمن إطار الممكن، حيث المواءمة بين القيم الغربية الجديدة في مجال العلم والمعرفة والقيم التراثية المحددة لجوانب من ملامح ذاتنا التاريخية. ومنذ القرن التاسع عشر، سنكتشف في مشاريع الإصلاح الفكرية والسياسية في الوطن العربي صوراً متعددة لحضور الآخر في ثقافتنا المعاصرة من جهة، وسوف نشهد، أيضاً، إصراراً على تطوير مجموعة من المفاهيم والتصورات الإصلاحية والنهضوية تنطلق من قلب الحواضر العربية والإسلامية، عبّرت عنها نصوص الطهطاوي (١٨٠١ ـ ١٨٧٤)، وخير الدين التونسي (١٨٢٢ ـ ١٨٨٩)، وكذلك كتابات جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ ـ ١٨٩٧)، ومحمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥). كذلك برزت مقاربة الإصلاح الدستوري والمؤسسي، خلال منتصف القرن التاسع عشر الميلادي، من خلال نخبة من رجال الدولة الأتراك الذين اشتبكوا وتفاعلوا مع الحضارة والثقافة الغربيين، وتوصلوا إلى أن نهوض الدولة العثمانية وامتلاكها أسباب القوة في مختلف الميادين يتطلب إصلاح المؤسسات السياسية، وتحديد جملة الحقوق السياسية.

انعكست هذه المقاربة، ابتداءً، في ما سمّي بمرحلة «التنظيمات» (١٨٣٠ ـ ١٨٧٠)، التي كان البعض يحيلها إلى رضوخ الدولة العثمانية للضغوط الخارجية (فتح الباب للاستثمار الخارجي ـ حماية الأقليات المسيحية ـ السماح بالحملات التبشيرية..). إلا أن هذه التنظيمات شكّلت، على العموم، تطوراً في المقاربة الإصلاحية يقوم على مشروعية الإفادة من الخبرة الغربية، بل وضرورة ذلك، سعياً إلى امتلاك القوة، ورأب الفجوة بين الغرب والسلطنة العثمانية التي تحكم كثيراً من الدول العربية والإسلامية[٤٦].

يعتبر الطهطاوي (ت ١٨٧٣) أول من كتب في الفكر السياسي في العصر الحديث. وقد شعر، من خلال اطّلاعه المباشر على كتابي مونتسكيو

---

(٤٦) ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة (١٧٩٨ ـ ١٩٣٩)**، ترجمه إلى العربية كريم عزقول (بيروت: دار نوفل، ١٩٩٧)، ص ٥٤ ـ ٦٠.

(Montesquieu) **روح الشرائع** (*L'esprit des lois*) وروسو (Rousseau) **في العقد الاجتماعي** (*Du contrat social*)[٤٧] بمدى الاختلاف بين المنظومة السياسية الغربية برمّتها ونظرية الحكم في الفكر الإسلامي. قدّم الطهطاوي دراسته، التي حفزت العقل العربي والإسلامي، التي توصل إليها بما شاهده وقرأه خلال بعثته في فرنسا، وذلك من خلال المشروع الذي بثّه في العشرات من مؤلفاته وكتاباته التي ساهمت في صناعة العقل الجمعي للنخبة التحديثية في ذلك الحين. ولا عجب في ذلك؛ فصاحب هذا المشروع الفكري عالم جاء من قلب المؤسسة الأزهرية، التي كان معظم رجالها يتركز جلّ اهتمامهم على العلوم الشرعية التقليدية، إلا أن ما أدخله الطهطاوي من أفكار نهضوية، وما أبدعه أو ما نقله من علوم ومناهج، وما اقترحه من مؤسسات، ساهم في إحداث نقلة هامة[٤٨].

أسهم الطهطاوي في إحداث حالة حراك ثقافي في مجتمع استكان طويلاً على جهاز مفاهيمي مغلق؛ فقد اعتبر الدولة تقوم على ركنين أساسيين هما القوة الحاكمة التي تضمن الاستقرار وانتظام العلاقات الاجتماعية، والقوة المحكومة، التي هي القوة «الأهلية المحرزة لكمال الحرية المتمتعة بالمنافع العمومية فيما يحتاج إليه الإنسان في معاشه ووجوده وتحصيل سعادته دنيا وآخرة». ولا تنتظم العلاقة بينهما إلا في إطار قانوني يوضع بين القوتين. وقد أدرك أن فكرة «الميثاق الدستوري» المنظم لهذه العلاقة هو ثمرة جهد إنساني يقوم على أساس الفكر السياسي، لا على أساس مصادر التشريع الإسلامي، ورأى مشروعية الأخذ بذلك النظام؛ إذ لا يتناقض مع الإسلام بل يحقق المثل التي جاء بها. تحدث عن الفصل بين السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية[٤٩]، تناول الطهطاوي أيضاً

(٤٧) وكان الطهطاوي يسمّيه «عقد التأنس والاجتماع الإنساني». انظر: رفاعة رافع الطهطاوي، **تخليص الإبريز في تلخيص باريس** (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٧٤)، ص ٣٣٤.

(٤٨) بلغ عدد الطلبة الذين أوفدهم محمد علي إلى أوروبا من سنة ١٨١٣ إلى سنة ١٨٤٧ (٣١٩) طالباً، خرج من بين هؤلاء علماء بارزون منهم، إلى جانب الطهطاوي، علي مبارك، وعبد الله فكري، ومحمد بيومي، ثم أحمد لطفي السيد، وسلامة موسى، وقاسم أمين، ومنصور فهمي، وإسماعيل مظهر، ثم فيما بعد الجيل الثالث عبد الرزاق السنهوري ومحمد حسين هيكل وغيرهم. انظر: عبد الرحمن الرافعي، **عصر محمد علي** (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ط ٣، ١٩٥٣)، ص ٤١٢.

(٤٩) ترجم المواد المتعلقة بتكوين المجالس النيابية، وتحديد عدد الدوائر الانتخابية، وشروط الترشيح، وكيفية الانتخاب والتصويت، ومدة العضوية، وعلنية الجلسات، وشروط عقدها سريّة، واللجان البرلمانية، وكيفية فرض الضرائب، والحصانة البرلمانية، واللجان البرلمانية، ومسؤولية الوزراء أمام المجلس.. وكلها مفاهيم غربية جديدة تدخل إلى ثقافة شائعة لم تكن قد اطّلعت عليها، ولا سيما اعتبار قرارات السلطة التشريعية ملزمة وليست مجرد توصيات كذلك.

مفاهيم الحقوق والواجبات والحريات بأشكالها، حرية المعتقد، وحرية الرأي، وحرية التملك والانتقال.

إسلام ليبرالي خجول بدأ مع الطهطاوي، لكنه اتخذ مع الوزير خير الدين التونسي، وممارسته وخبرته واطّلاعه الواسع أثناء سفراته على النظم الغربية، صبغة البرنامج الإصلاحي، ضمّنه في كتابه **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، مبتدئاً بالتشديد على ضرورة الاقتباس من الغرب، وأخذ تنظيماته المؤسسة على العدل السياسي، وتسهيل طرق الثروة واستخراج كنوز الأرض بعلم الزراعة والتجارة، «وملاك ذلك كله الأمن والعدل اللذان صارا طبيعة في بلدانهم»[٥٠]. وهو كان يرى أن هذا الاقتباس ليس إلا رجوعاً إلى القيم الإسلامية المندثرة. وعلى هذا الأساس فسّر الوهن الذي أصاب الممالك الإسلامية بما استشرى فيها من ظلم ومن حكم مطلق غير مقيد بقانون. لذلك دعا إلى تقييد سلطة الحكّام: «فإن المطلوب من المملوك ليس هو مجرد فصل النوازل الشخصية كما هو مشاهد في بعض الممالك الإسلامية، ولا مباشرة جزئيات الإدارة التي يمكن إجراؤها بغيرهم من المتوظفين، وإنما المطلوب منهم النظر في كليات الأمور»[٥١]، وإلى ضرورة «مشورة أهل الحل والعقد بصيغة مستقيمة»[٥٢]. ويترتب على ذلك تغيير جذري في مفهوم الوزارة لتكون تحت احتساب مجلس الوكلاء مباشرة[٥٣]. تنبّه خير الدين، مثل الطهطاوي، إلى أن الحقوق المدنية هي دعامة الدولة الحديثة، فتحدث عن الحرية الشخصية «وهي إطلاق تصرف الإنسان في ذاته وكسبه مع أمنه على نفسه وعرضه وماله»، وعن الحرية السياسية وهي «تطلب من الرعايا التداخل في السياسات الملكية والباحثة فيما هو أصلح للمملكة»، وعن حرية الرأي والتعبير. وهو مؤمن في الجملة بأن خلاص الأمة الإسلامية متوقف على البدء بتغيير نظام الحكم فيها، والانتقال به تدريجياً نحو الأنموذج الغربي الكفيل وحده بإشاعة الأمن والعدل وروح المبادرة حتى تحقق الممالك الإسلامية المناعة بتعاطي المعارف وأنواع الصناعات العصرية.

---

(٥٠) انظر: خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تمهيد وتحقيق النصوص المنصف الشنوفي، ٢ ج (سوسة، تونس: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، ٢٠٠٠). وقد تم اعتماد هذه الطبعة، علماً أن الكتاب طبع لأول مرة في تونس ١٨٦٧.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٢٠٥.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٠.

على خطى الطهطاوي وخير الدين سار ابن أبي الضياف (ت ١٨٧٤) الذي ترك لنا تحفة فكرية نادرة[٥٤]، يعرض فيها لأصناف الملك في الوجود، متحدثاً عن الملك المطلق والملك الجمهوري المقيّد بقانون. ولئن كانت معارضته للصنف الأول متوقعة، رغم أنه لا يرى مشروعية الخروج على الحاكم الجائر، وينحو باتجاه منهج الصبر والنصح والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لكن «الملك الجمهوري» عنده يتمثل في أن الناس «يقدمون رجلاً منهم باختيارهم يلي سياستهم ومصالحهم لمدة معينة، ولما تتم يخلفه غيره باختيارهم أيضاً، وهلمّ جرّا. وقد يستحسنون سيرة أحد فيطلبون منه زيادة مدة، ولا يحصلون لهذا المقدم شيئاً من فخامة الملك وشاراته، بل هو كواحد منهم ينفذ ما يتفق عليه أهل الرأي والمشورة. ولهم في ذلك قوانين يحترمونها احترام الشرائع المقدسة ويقفون عند حدها». وهو يعترف «بأن في هذا الصنف نفعاً دنيوياً للعامة والخاصة، حيث كان أمرهم شورى بينهم»، لكنه يرى أن «قواعد الملّة الإسلامية لا تقتضي هذا الصنف الجمهوري لأن منصب الإمامة واجب على الأمة شرعاً»، لكنه بيّن، في سياق آخر، على غرار ابن خلدون، أن الإمامة قد انقضت بفترة الخلفاء الراشدين. لم يتردد ابن أبي الضياف في الثناء على الملك المقيّد بقانون، معرفاً بالنظام النيابي في أوروبا، داعياً إلى انتخاب «مجلس شورى». وهذا الملك هو الوكيل عن العامة، ليحمي حقوقهم ويدافع عنها، وبمقتضى هذا التوكيل ساغ لهذا المجلس سؤال الوزراء ومعارضتهم. . وبهذا الاعتبار يكون هذا المجلس معتبراً في نظر الشرع الإسلامي، لأنه وسيلة إلى جمع الكلمة، وعدم الافتراق في الأمة، والمحبة بين الراعي والرعية، وصون الدماء والأموال، ويحصل به من الخير والنفع ما كان يحصل في صدر الإسلام. ويستند في ذلك إلى رأي ابن خلدون: «أن الممالك لا تكون على نهج استقامة إلا إذا كانت الدولة طالبة ومطلوبة»[٥٥].

من الواضح أن الهاجس الذي كان يشغل هؤلاء الرواد هو مقاومة الاستبداد، الذي يتميز به الحكم في مختلف البلاد الإسلامية، وهو ما دفع بعبد الرحمن الكواكبي (ت ١٩٠٢) إلى تخصيص كتاب كامل لبيان الفساد

---

(٥٤) أبو العباس أحمد بن عمر بن أبي الضياف، **اتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان**، ٨ ج (تونس: كتابة الدولة للثقافة والأخبار، ١٩٦٣ ـ ١٩٦٦).

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٦٧ ـ ٦٨.

المترتب عنه، هو **طبائع الاستبداد**. لقد كان الأنموذج الغربي في الحكم مثالهم، لهذا السبب نادوا بالنسج على منواله ورأوا فيه السبيل الأكيد للخروج بالأمة الإسلامية من حالة الضعف والتخلف التي تردّت فيها، لكنهم سعوا باستمرار إلى تبريره بالإلحاح على أنه لا ينافي الإسلام، بل هو من مقتضياته(٥٦). وهم بذلك فتحوا باب التفكير في الإصلاح السياسي المؤسسي وعلى نطاق واسع.

سابعاً: تيار الجامعة الإسلامية والإصلاح الديني

مع جمال الدين الأفغاني سوف يتبلور فكر سياسي إسلامي سيشكل مدماكاً مرجعياً ضمن الفكر النهضوي الحديث؛ فقد وقف الرجل الشطر الأكبر من حياته على ثلاث قضايا رئيسية هي: الوقوف في وجه الزحف الغربي على بلدان المشرق، والوقوف في وجه تتريك البلدان الإسلامية إلى درجة كادت تفقدها هويتها الأصلية، ثم ثالثاً وأخيراً الوقوف ضد الاستبداد والمستبدين. وكان السؤال الذي يلحّ عليه: كيف ينهض المسلمون من كبوتهم؟ وكان جوابه جاهزاً بالعودة إلى الدين الحنيف، الدين الحق المتمثل في الإسلام؛ فالغزوة الأوروبية الحديثة تتشابه عنده مع الغزوة الصليبية في القرون الوسطى، وليس من السهل مواجهتها إلا بفكر عقائدي صلب، متماسك وجامع للأمة. لهذه الأسباب، جعل الدعوة إلى الوقوف في وجه المستعمر أولويته معتبراً أن تفوقه ليس تفوقاً فطرياً، وأنه لمن باب الوهم والجبن اعتبار ذلك. وكان يقدم الدليل على ذلك ما قدمه المسلمون في تاريخهم من انتصارات، وما حققه «المهدي» في السودان من انتصار على الإنكليز. لذلك المطلوب أن يفيق المسلمون من الغفوة، وأن يتمسكوا بالفضائل التي ينبغي أن يستمدوها من الإسلام.

مع الأفغاني ستتبلور مقاربة جديدة ذات طابع تحرري وعقلاني؛ فقد كان يدرك أن المسلمين ينوؤون تحت حمل ثقيل هو الجهل، وأن الأوروبيين لم يقتحموا العالم الإسلامي ويقهروه بجيوشهم، وحسب، وإنما بمعرفتهم التي اكتسبوها بعد جهاد وتعب. لذا دعا إلى أن يرفع المسلمون نير الجهل عن رقابهم. أما كيف يتم هذا، فيجيب بأنه يكون باقتباس المدنية الغربية وبأخذ ما

---

(٥٦) عبد المجيد الشرفي، «مشكلة الحكم في الفكر الإسلامي الحديث،» **الاجتهاد** (بيروت)، السنة ٤، العدد ١٤ (شتاء ١٩٩٢)، ص ٧٧.

يمكن أخذه. . لكن قبل أن نقتبس وننهل من هذه المعرفة علينا كمجتمعات إسلامية، أن نتخلّق، أي أن نبني نظاماً أخلاقياً قاعدته الإسلام، يكون بمثابة الموجّه لنا في حياتنا العامة والاجتماعية. فلا تقدّم في ظل الفساد، كما ليس من السهل تحصيل المعرفة في ظل انعدام الديمقراطية وأدوار الاستبداد[٥٧].

يطرح الأفغاني فكرة جديدة تماماً في السياق العربي، ينطلق منها باعتبار الإسلام ليس ديناً للإيمان، وحسب، وإنما هو دين ومدنية معاً. ومن مبدأ المواجهة الحتمية بين مدنيتين: المدنية الأوروبية والمدنية الإسلامية يرى «أن الغاية من أعمال الإنسان ليست خدمة الله فحسب، بل خلق مدنية إنسانية مزدهرة في كل نواحيها»[٥٨]. وعلى هذا الأساس طرح فكرة الجامعة الإسلامية باعتبارها الفكرة التي تعيد إلى المسلمين وحدتهم وهيبتهم ومركزهم الحضاري. ووضع أسساً ومبادئ لمشروع حضاري يقضي بإزالة الخلافات بين المسلمين، وعلى رأسها الخلاف السني ـ الشيعي. وكان الهم الأكبر الذي حمله هو تلك الانقسامات السياسية التي كانت تنخر في مفاصل العالم الإسلامي، وكانت مقالاته وكتاباته وراء العلاقات الصاخبة وغير المستقرة بينه وبين حكام ذلك العصر.

السنوات التي قضاها في مصر (١٨٧١ ـ ١٨٧٩) كانت أخصب فترات حياته الفكرية والنضالية، وفيها تبلور تياره ومذهبه في الجامعة الإسلامية والتجديد والتحرر، ثم نفي إلى الهند، وهناك منع من الحركة حتى تمّت هزيمة العرابيين، فسافر إلى فرنسا (١٨٨٣)، ثم إلى لندن، ثم عاد إلى باريس حيث أصدر **العروة الوثقى**[٥٩] ومعه الشيخ محمد عبده الذي سيمثل تواصلاً لتيار الأفغاني كأحد أبرز تلاميذه.

---

(٥٧) ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة (١٧٩٨ ـ ١٩٣٩)**، ط ٣ (بيروت: دار النهار، ١٩٧٧)، ص ١٤٤.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٤٤، يلفتنا ألبرت حوراني إلى أن فكرة المدنية قد دخلت العالم الإسلامي بواسطة الأفغاني.

(٥٩) ولما توقفت العروة الوثقى انتقل إلى الجزيرة العربية (١٨٨٦) فإيران (١٨٨٧) فموسكو فميونخ، فإيران سنة ١٩٩٠ فالعراق ١٩٩٠. في كل هذه المواطن كان رجل الدعوة إلى التجديد والجامعة الإسلامية، ولم يتخذ لنفسه سوى الأنصار والتلاميذ الذين أعدّهم للقيام بهذا الدور، حتى نجح السلطان العثماني في استقدامه إلى الآستانة سنة ١٨٩٢، وهناك أحاطه بالعيون والجواسيس، فعاش في «القفص الذهبي» حتى فارق الحياة في ٩ آذار/ مارس ١٨٩٧.

مع محمد عبده[٦٠]، ثم تلميذه محمد رشيد رضا[٦١]، ثمة مقاربة تعتمد أولوية الإصلاح الديني واستراتيجية التربية والتعليم وسيلة للإصلاح العام والبعد عن ممارسة العمل السياسي المباشر. تعوّل هذه المقاربة على تأثير هذه الإصلاحات في تحريك الطبقة الوسطى والدنيا لتواجه السلطة وتنتزع الإصلاح السياسي المطلوب. إلا أن أبرز الإشكاليات التي واجهت هذه المقاربة هو ما يتعلق بالمهادنة، سواء مع السلطة أو مع الاحتلال الخارجي. ولعل هذا ما يدفع إلى التساؤل عن الأسباب التي تقف وراء تبنّي عبده ورشيد رضا خيار الإصلاح الديني والتربية والسَّيْر، وراء الهدنة مع الاستعمار (الاحتلال).

في الإجابة عن هذا التساؤل، تقتضي الضرورة الإشارة إلى الشروط والإكراهات الواقعية التي تحركت خلالها الإصلاحية الإسلامية، وفرضت

---

(٦٠) محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥): ولد في قرية محلة نصر حيث تعلم القراءة والكتابة، ثم التحق بالمسجد الأحمدي في طنطا لتعلم القرآن على يد الشيخ درويش خضر، انتقل بعد ذلك إلى القاهرة ليلتحق بالأزهر في عام ١٢٨٢هـ، لمدة اثني عشر عاماً حصل بعدها على شهادة العالمية. وعُيّن بعد ذلك مدرساً في دار العلوم وراح يكتب في **الأهرام**، ثم تولّى تحرير **الوقائع المصرية**. وفي عام ١٨٨٢، اندلعت ثورة عرابي فشارك فيها، فسجن ثلاثة أشهر، ثم نفي ثلاث سنوات قضى منها سنة في بيروت، انتقل بعدها إلى باريس، بدعوة من جمال الدين الأفغاني، فأصدر معه مجلة **العروة الوثقى**، عاد إلى بيروت ثانية ليدرس في جوامعها، ويكتب في مجلة **ثمرات الفنون**. وفي عام ١٨٨٨ عاد إلى مصر من المنفى، بوساطة صديقه رياض باشا، الذي تولى الوزارة في عهد الخديوي توفيق، فانصرف إلى قضايا التجديد الديني والإصلاح. وعني بصورة خاصة بإصلاح المؤسسات الدينية، كالأزهر والأوقاف والمحاكم الشرعية، وقد اختير عضواً في مجلس شورى القوانين ومجلس الأوقاف والجمعية الخيرية الإسلامية. وفي عام ١٨٩٩، اختير لمنصب الإفتاء في مصر. توفي في عام ١٣٢٣هـ/ ١٩٠٥. من أشهر أعماله الأدبية: **رسالة التوحيد**؛ **الإسلام والرد على منتقديه**، **والإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية**، وتفسير (لبعض آيات القرآن)، ومقالات وفتاوى كثيرة.

(٦١) محمد رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥): ولد في قرية القلمون من أعمال طرابلس الشام، وفي كُتّابها تعلّم القرآن، والخط، وقواعد الحساب، ثم أُدخل المدرسة الرشدية التي كان التدريس فيها باللغة التركية، وبعدها دخل المدرسة الوطنية الإسلامية، حيث درس العلوم العربية والشرعية، والمنطق، والرياضيات، والفلسفة الطبيعية. وتخرّج فيها على الشيخ حسين الجسر والشيخ محمود نشابة. وفي هذه المرحلة، اطّلع سرّاً على أعداد مجلة **العروة الوثقى**، فكان لذلك تأثير كبير حاسم فيه، فرحل إلى مصر في عام ١٣١٥هـ، ليلتقي بالشيخ محمد عبده ويصاحبه ويشتغل في العمل الإصلاحي. وفي مصر أنشأ مجلة **المنار**، التي أخذت على عاتقها أمر الإصلاح الديني والاجتماعي والعلمي، فكان لهذه المجلة رواج واسع في العالم الإسلامي، وقد استمر صدورها حتى وفاة مؤسسها في عام ١٩٣٥. ومن نشاطات محمد رشيد البارزة تأسيسه في مصر لمدرسة «الدعوة والإرشاد»، وقصده لسورية في أيام الملك فيصل بن الحسين واختياره رئيساً للمجلس الوطني فيها، ورحلاته المختلفة في العالم الإسلامي، وقد توفي محمد رشيد رضا في القاهرة، ودفن فيها. ومن مؤلفاته: **تفسير المنار**، **وتاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، **ونداء للجنس اللطيف** (حقوق النساء في الإسلام)، **والوحي المحمدي**، **والوحدة الإسلامية**، **والخلافة أو الإمامة العظمى**، **ويسر الإسلام**، **والوهابيون والحجاز**، ومقالاته كثيرة في مجلة **المنار**.

ظلالها على روّادها، وتحديداً الإمام محمد عبده. فقد كان المسار الإصلاحي الذي انتهجه الإمام، في بداياته، أقرب إلى الإصلاح والتعليم والنهضة بعيداً عن السياسة. ثم عاد مع الثورة العرابية إلى المشاركة السياسية الفاعلة، وهو ما أدى إلى سجنه ونفيه وخروجه إلى لبنان، ثم إلى فرنسا، حيث التحق بأستاذه جمال الدين الافغاني، وأصدرا مجلة **العروة الوثقى**، إلى أن عاد إلى القاهرة بشرط عدم ممارسة النشاط السياسي، فحدث التباين بينه وبين الأفغاني الذي يؤمن بالطريقة الجماهيرية الثورية(٦٢).

بعيداً عن التنقلات في مسار الرجل، فإن المتتبع أفكاره ومواقفه، قبل الثورة العرابية وبعد عودته إلى مصر، يلحظ درجة إيمانه بأهمية التربية والتعليم والإصلاح الديني مقابل تقليله من شأن العمل السياسي. أما محمد رشيد رضا فقد مرّ بتجربة معاكسة لأستاذه، عندما اتخذ نشاطه الفكري والإصلاحي في البداية طريق محمد عبده، بخاصة خلال حياة الأخير (إلى عام ١٩٠٥).

وكان رشيد رضا مرافقه يدوّن ما يلقيه محمد عبده في المسجد من تفسير للقرآن الكريم (**تفسير المنار**). ويوظف مجلته ـ **المنار** ـ لخدمة مشروع أستاذه (الإصلاح والتربية). إلا أن الظروف التاريخية والسياسية اختلفت كثيراً بعد وفاة محمد عبده؛ حيث برز الكماليون في تركيا، ثم وقعت الثورة العربية الكبرى، والحرب العالمية الاولى، وبرز التيار العلماني بصورة سافرة، وظهرت كتب تنفي وجود نظام سياسي إسلامي(٦٣). جميع هذه المتغيرات أدت دوراً كبيراً في تغيير وجهة عمل رشيد رضا واهتماماته، بل وانخراطه في العمل السياسي مباشرة، إلى درجة التنكّر لمنهجه (أي الابتعاد عن العمل السياسي بدعوى أنه وشيخه محمد عبده كانا يمارسان العمل السياسي سرّاً)(٦٤).

وقد مثّل حدث إلغاء الخلافة عام ١٩٢٤ صدمة كبرى عبّر عنها د. محمد محمد حسين الذي اعتبرها «أخطر ظاهرة في حياة الإسلام والمسلمين. فللمرة الأولى في حياتهم سقطت الخلافة بعد أن اتصلت حلقاتها خلال ثلاثة عشر قرناً ونصف القرن، تنقّل مركز الخلافة فيها بين عواصم البلاد الإسلامية

---

(٦٢) محمد أبو رمان، **الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي: المقاربات، القوى، الأولويات، الاستراتيجيات** (بيروت: المكتبة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٠)، ص ٣٤.

(٦٣) مثل كتاب علي عبد الرازق (١٨٨٨ ـ ١٩٦٦) **الإسلام وأصول الحكم**.

(٦٤) أبو رمان، المصدر نفسه، ص ٣٥.

المختلفة، ولكنه ظل في كل الأحوال رامزاً للرابطة التي تجمع بين المسلمين في شتى بقاع الأرض، وظلت الدولة القائمة بأمر الخلافة مكلفة في نظر المسلمين برعاية شؤونهم وإسعاف منكوبيهم والأخذ بيد ضعيفهم وإقامة شريعة دينهم وشعائره»[٦٥].

فرغم كل الانتقادات، بقيت غالب نظرة المسلمين إلى السلطنة، التي عبّر عنها بعض المصلحين والمفكرين من خلال كتاباتهم، تنحو باتجاه الولاء والإصلاح، حتى برز تيار عبّر عنه مصطفى كامل والحزب الوطني في مصر دعا إلى ضرورة التمسك بالرابطة العثمانية، والدفاع عن السلطنة في صراعها مع الدول الأوروبية الطامعة فيها، والراغبة في القضاء التام عليها[٦٦]. وقد أصدر مصطفى كامل كتاباً مدوّياً، في ذلك الحين، حمل اسم **المسألة الشرقية**[٦٧] يكشف عن حماس وتعلق كبير بالرابطة العثمانية.

الخلافة التي تم إلغاؤها كانت تمثل رابطة سياسية ودينية لها قيمتها الاعتبارية والرمزية، رغم التهميش الذي تعرضت له بعد وصول الكماليين. مع إلغاء المنصب، حدث اضطراب فكري أعاد السجال حول موضوع الخلافة من جديد. كانت ردّة الفعل الأولى بيان مذيَّل بتوقيع ستة عشر عالماً من علماء الأزهر، أصدروه بعد ذلك الإعلان بأربعة أيام يقررون فيه بطلان ما تجرأ عليه الكماليون من عزل الخليفة عبد المجيد الذي انعقدت له البيعة من المسلمين جميعاً، وقد اعتبروا بيعته صحيحة شرعاً في عنق كل مسلم يؤمن بالله واليوم الآخر[٦٨]. وحينما سرت الشائعات حول ترشيح الشريف حسين بن علي للخلافة، أصدر علماء الأزهر بياناً نشر في **الأهرام** بعنوان «مصر والخلافة» اعتبروا فيه أن الملك حسين بن علي ليس صالحاً للخلافة لأنه صنيعة الإنكليز. كما حذّروا من أن تتهافت كل مملكة على جعل الخليفة فيها، فيتعدد بذلك

---

(٦٥) محمد محمد حسين، **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤)، ج ٢، ص ٩.

(٦٦) علي محافظة، **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة** (بيروت: الأهلية للنشر، ١٩٨٧)، ص ١١٨.

(٦٧) انظر: حسين، المصدر نفسه، حيث يذكر أن الكتاب المذكور صدر عام ١٨٩٨ عن مطبعة الآداب في مصر.

(٦٨) هذا البيان نشر في صحيفة **الأهرام** في ٦ آذار/مارس ١٩٢٤ بعنوان «خلع الخليفة غير شرعي»، نقلاً عن: حسين: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٨.

خلفاء المسلمين، وتذهب ريحهم، وتضرب عليهم الذلّة والمسكنة إلى يوم الدين. وقد أقام بعض الفلسطينيين حفلاً بايعوا فيه الملك حسين بالخلافة. وفي مصر ظهر اسم الملك فؤاد مرشحاً أيضاً للخلافة. في ظل هذا التنافس أصدر السلطان وحيد الدين، الذي فرّ من حكومة الكماليين، بياناً دافع فيه عن نفسه، وأنه لم يهرب، ولكنه هاجر إلى حيث يستطيع الدفاع عن مقدسات الإسلام، وبيّن سوء مقاصد الكماليين وما تدل عليه تصرفاتهم من الإلحاد؛ إذ أخرجوا تعليم القرآن والدين من برامج الدراسة، ومنعوا الأتراك من الحج إلى بيت الله الحرام، وأحلوا الحروف اللاتينية محل الحروف العربية، وأباحوا تزوج المسلمات بالنصارى..[٦٩].

جرت حينها محاولات عديدة لعقد مؤتمر إسلامي لتدارس وضع الخلافة الإسلامية، أهمها الدعوة من مشيخة الأزهر بتاريخ ٢٥ آذار/مارس ١٩٢٤ إلى ممثلي الأمم الإسلامية إلى مؤتمر يعقد في القاهرة للبتّ فيمن يجب أن تسند إليه الخلافة، وحدّدوا شهر شعبان من العام التالي موعداً لانعقاده. وشكّلت لجنة للإعداد والتحضير، وأنشأت بها فروع في بعض الأقطار والبلدان، وصدرت مجلة بهذا الخصوص ظهر العدد الأول منها في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٢٤ توّج بمقال للشيخ محمد رشيد رضا أبرز أهمية هذا المؤتمر. لكن هذا المؤتمر تم تأجيله أكثر من مرة ولم ينعقد إلا في ١٣ أيار/مايو ١٩٢٦ ولم يسفر عن شيء في ظل التنافس الذي كان مضمراً حول منصب الخلافة بين الملك حسين بن علي، الذي أخذ البيعة لنفسه في فلسطين وشرق الأردن، والملك فؤاد[٧٠] في مصر، وأمان الله خان في أفغانستان، هذا فضلاً عن محاولات الإنكليز لإحباط أي محاولة توحيدية جامعة[٧١].

في هذا المناخ والسجالات المرافقة له، ظهرت مجموعة من الكتب والمؤلفات، بعضها لا يزال يشكل معلماً رئيسياً من معالم تلك الحقبة، وأبرزها كتاب **الخلافة أو الإمامة العظمى** للسيد محمد رشيد رضا؛ وهو عبارة عن

---

(٦٩) زكي الميلاد، «صدمة زوال الخلافة العثمانية في الفكر الإسلامي في العشرينيات،» **الاجتهاد**، العددان ٤٥ ـ ٤٦ (٢٠٠٠)، ص ٢٨٠.

(٧٠) واجه الملك فؤاد معارضة من داخل الأزهر، إذ برز اتجاه برئاسة الشيخ محمد ماضي أبي العزائم عارض هذا الترشيح، واعتبر أن مصر لا تصلح داراً للخلافة، بل لا تصلح مكاناً لانعقاد المؤتمر العام للخلافة لتسلط الإنكليز عليها، ودعت إلى انعقاده في مكة المكرمة أو أي مكان آخر.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٢٨٢.

سلسلة من المقالات كان قد نشرها في مجلة **المنار**، القسم الأخير منها نشر في (١٦ أيار/مايو ١٩٢٣)، عقب الفصل الذي أجراه «مصطفى كمال» بين الخلافة والسلطنة وتعيين الأمير «عبد المجيد» خليفة للمسلمين مجرداً عن السلطنة. في الكتاب إعادة تأصيل لمفهوم الخلافة ونظامها، والشورى، والعلاقة بين العرب والترك. في كانون الأول/ديسمبر ١٩٢٣ صدرت الترجمة العربية لكتاب **الخلافة وسلطة الأمة** أنجزها عبد الغني سني السكرتير العام لولاية بيروت ومتصرف اللاذقية سابقاً. والكتاب، في الأصل، صورة بيان شبه رسمي وضعه فريق من الفقهاء لتسويغ ما أقدمت عليه حكومة الكماليين سنة ١٩٢٢ من فصل بين الخلافة والسلطنة، ولإقناع العالم الإسلامي بطبيعة أفكارهم السياسية تمهيداً للتغيرات السياسية المزمع إدخالها على نظام الحكم في تركيا. وهو يستند إلى تأسيسات فقهية تستهدف الإقناع واكتساب التعاطف، وخاصة بعدما أحرزت حكومة الكماليين بعض الانتصارات على اليونان، وأجلتهم عن الأناضول عام ١٩٢٢، حيث غطّت هذه الانتصارات على تلك الإجراءات. الخلاصة التي يريد الكتاب الوصول إليها والإقناع بها، هي أن نظام الخلافة أصبح شكلاً صورياً وقديماً لا يتناسب مع ما وصلت إليه النظم المعاصرة والعلوم السياسية في أشكال الدول، ومؤسساتها وهيكليتها.

فيما يشبه الرد، صدر **التكفير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة** لمؤلفه شيخ الإسلام السابق مصطفى صبري، الذي فرّ إلى مصر من حكومة الكماليين، قاصداً تنبيه المصريين والعرب إلى حقيقة ما يضمر الكماليون، وما يخططون له. لم يجد حينها من يصغي إليه، رغم أنه أبان صلة الكماليين بالاتحاديين (جماعة الاتحاد والترقي). وبعده بسنة صدر للشيخ **علي** عبد الرازق كتاب **الإسلام وأصول الحكم**، الذي أثار تلك المعركة الفكرية الشهيرة، التي انتهت بالمؤلف أمام هيئة كبار العلماء في الجامع الأزهر، وصدر عليه حكم بإخراجه من زمرة العلماء، وعزله من وظيفة القضاء الشرعي، بعد أن وُجِّهت إليه سبع تهم، هي: اعتبار الشريعة الإسلامية روحية فقط، وأن جهاد النبي كان في سبيل الملك وليس نشر الدين، ونظام الحكم في عهد النبي غامض محيّر، ومهمة النبي كانت إبلاغ الدين دون تنفيذ أحكامه، وإنكار الإجماع على الخلافة، والقضاء ليس وظيفة شرعية، والتهمة السابعة والأخيرة اعتبار حكومة الخلفاء الراشدين غير دينية.

لم يكن صدور الحكم وتنفيذه نهاية للمعركة الساخنة، التي أثارها

الكتاب، فقد توالت بعدها الردود والمناقشات، واعتبر هذا الكتاب، حينها، في سياق الحملة التي بدأت مع كتاب **الخلافة وسلطة الأمة** التي حاول فيها الكماليون تسويق مواقفهم، والمؤلف في كتابه أشار إلى ذلك الكتاب في مورد الموافقة وليس في مورد المخالفة أو النقد. وقد اعتبر رشيد رضا هذا الكتاب آخر محاولة يقوم بها أعداء الإسلام لإضعاف هذا الدين من الداخل(٧٢). والأشد خطورة من ذلك، أنه قد ترسخ، منذ ذلك الحين، مبدأ عبّر عنه الشيخ محمد بخيت حين اعتبر أن نظام العقيدة الإسلامية بكامله يتهدد إذا ما حاول أحد هدم إحدى دعامتيه؛ وهي عقيدة الخلافة، باعتبار الإسلام دعوة وشريعة(٧٣).

خاتمة

لا شك أن التباعد بين العرب والعثمانيين، في ذلك الوقت، كان نابعاً من اختلال أساسي في العلاقة بين الطرفين، إذ إن مبدأ المشاركة كان مفقوداً، منذ البدء، حيث تعامل العثمانيون مع العرب كمجرد رعايا شأن الشعوب الأخرى التي خضعت لهم، الأمر الذي ترك مرارة في نفوسهم، لا سيما وأنهم أصحاب الرسالة والتراث الحضاري الذي ينهل منه العثمانيون، وليس العكس. ومن الطبيعي أن يتولد من ذلك، مع مرور الوقت، وخاصة في زمن ضعف الدولة، الكثير من النتائج الخطيرة في مقدمتها انعدام الثقة، وخصوصاً من جانب العرب الذين وجدوا في سياسة العثمانيين الأوروبية ما يهدد وجودهم، ويشكل خطراً على بلادهم التي تعاطت معها دول أوروبية وكأنها إقطاعيات عثمانية. من هذا المنظور، يمكن فهم تزامن الانكفاء والضعف العثماني مع عملية الإحياء الإسلامي العربي في الشمال الأفريقي، والسودان، والجزيرة العربية، مترافقاً مع تصاعد الشعور بالخطر الأوروبي الزاحف الذي يشكل في الوعي الإسلامي صراعاً وجودياً.

يمكن القول إن الفكرة القومية كانت غائبة عن «الوعي» في مشروع الوهابيين؛ ذلك أن مشروعهم سلفي في الصميم، إلا أن توقيته مع انكفاء دولة بني عثمان أمام الغرب، وازدياد أطماع الأخير في الأقطار العربية التابعة لها، بصورة مباشرة وغير مباشرة، لا ينفصل عن تصور أنها أوجدت سابقة عربية في

---

(٧٢) حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة (١٧٩٨ ـ ١٩٣٩)**، (ط. دار النهار)، ص ٢٣١.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٢.

تحدي السلطنة العثمانية، فضلاً عن أنها دشّنت المواجهة، لأول مرّة، بين العرب والأتراك العثمانيين. وهي حملت أولى بذور فكرة الانفصال عن السلطنة، وخاضت حرباً ضارية ضدها. وتلتها حركة محمد علي الحاملة مشروعاً سلطوياً مستقلاً بملامح تحديثية جديدة. لا شك أن انتصاره المذهل على السلطنة العثمانية، وامتداد نفوذه إلى تخومها في المشرق العربي، أحدث هزة عميقة لدى العرب المستسلمين حينذاك للسلطان العثماني، وخاصة لجهة تركيزه على استغلال السلطنة لهم ومطالبته بأن يكون للعرب حق المشاركة. وهو موقف تردد بقول منسوب إلى ابنه إبراهيم إبّان حملته الشهيرة بأنه سيصل إلى حدود البلاد التي يتكلم فيها الناس ويتفاهمون باللسان العربي(٧٤).

منذ ذلك الحين، اهتزت هيبة السلطنة، وأصبحت «الرجل المريض». وما جسّدته تجربة محمد علي من نموذج لمشروع مستقبلي بدا ممكناً خارج إطار الدولة العثمانية، في الوقت الذي أطلّ العرب من خلال هذه التجربة على الفكر الأوروبي الحديث. على أن فكرة الاستقلال التام لم تكن واضحة، حينذاك، لدى العرب، وإن كانت قد راودت بعض النخب. لقد بقيت الأغلبية وفية لهذه الدولة على أمل الإصلاح لما تمثله من رمز وقوة ينعقد عليها الأمل، ولو ضعيفاً، لمواجهة الأطماع الأوروبية. من هنا انطلقت فكرة الجامعة الإسلامية كحل لإصلاح وتقوية السلطنة كتعبير عن حاجة المرحلة إلى قوة جامعة لرد التحدي الأوروبي الكاسح.

هذا الموقف من جانب العرب، ومحاولة تكريس مشروعية السلطنة عبر الجامعة الإسلامية، استهوى السلطان عبد الحميد؛ إذ وجد فيه ما يعزز نفوذه السياسي إزاء المعارضة في الداخل، فضلاً عن التصدي للأطماع الخارجية. وقد أسهم هذا في تعاطف السلطان مع العرب، الذين وصل بعضهم لأول مرة إلى مناصب عليا في الدولة، لكن دوافع السلطان لم تكن بريئة بالكامل؛ إذ كان مصير جمال الدين الأفغاني في الآستانة في القفص الذهبي، فضلاً عن أن نزوعه الاستبدادي لم يكن مساعداً لتشكيل جبهة إسلامية متماسكة يتسع فيها المجال للعرب، كما لم تمنع قيام معارضة قومية طورانية في مواجهته.

---

(٧٤) منير إسماعيل وعادل إسماعيل، **الصراع الدولي حول المشرق العربي** (بيروت: دار النشر للسياسة والتاريخ، ٢٠٠٦)، ص ٣٦.

وهكذا يمكن القول إن دعاة الجامعة الإسلامية العرب أصحاب أول مشروع إسلامي لإنقاذ السلطنة، لم يتخلوا عن مشروعهم الداعم للدولة، وإنما القيادات القومية الأخيرة التي خرجت من قلب المؤسسة العثمانية أخذت في الابتعاد عن كل ما له علاقة سياسية أو ثقافية بالعرب، بما في ذلك الإسلام الذي أخذت تبتعد عنه تدريجياً في محاولة للتطبيع مع الحضارة الأوروبية. وكان من أبرز النتائج لهذا الأمر ذلك الارتباك الذي أصاب الإصلاحيين العرب، الذي يمكن قراءته في مسألتين: مسألة الانتماء القومي، والعلاقة الدينية بالعثمانيين عبر الخلافة، والتي كان إلغاء منصب الخليفة ذروتها.

والواقع إنه إذا كانت الجامعة الإسلامية قد طرحت كصيغة لإنقاذ الدولة العثمانية، إلا أنها لم تكن الصيغة الوحيدة التي طرحها الإصلاحيون الإسلاميون في ذلك الحين. فالأفغاني والشيخ محمد عبده وجدا فيها الحل المنشود بلا شك، ولكن السيد رشيد رضا، وإن كان منخرطاً في تيار الشيخين الرائدين، كان له موقف من هذه المسألة تراوح بين ما سمّاه بـ «خلافة الضرورة» المؤقتة و«خلافة الاجتهاد» التي يجب أن تمهّد لها الأخيرة، بغية تحقيق التحام وثيق بين العرب والأتراك[٧٥]. وكان امتداد العمر بالشيخ رضا بعد أستاذيه قد أحدث تحولاً بارزاً في فكره، ذلك التحول الذي لم تكن شخصية إصلاحية أخرى مثل الأمير شكيب أرسلان، الذي دافع طويلاً عن فكرته «العثمانية»، بعيداً عنه، ليصبح بعد خيبة أمله بهم أكثر تمسكاً بالإسلام العربي شأن صديقه الشيخ رضا، حيث انتهى كلاهما إلى صيغة توفيقية بين القومية العربية والوحدة الإسلامية[٧٦].

لم يكن مشروع الجامعة الإسلامية إلا نوعاً من أنواع «الأمر بالمعروف» والموعظة الحسنة بالنسبة إلى الإسلاميين الإصلاحيين في ذلك الحين؛ ذلك أن مشروع الخلافة كان يدغدغ أحلامهم جميعاً، وصيغة «الجامعة الإسلامية» كانت بالنسبة إليهم مخرجاً واقعياً لحالة الضعف العثماني. وهي جاءت في سياق المألوف والسياسي الضابط لكيفية التعامل الشرعي مع الحاكم القائم بالأمر السلطاني، لكنها لم تكن الصيغة أو الجواب الوحيد، فقد سبقها وتزامن معها

---

(٧٥) حوراني، المصدر نفسه، ص ٢٨٧.

(٧٦) إبراهيم بيضون، «تراث القلق الإسلامي،» **الاجتهاد**، السنة ٤، العدد ١٤ (شتاء ١٩٩٢)، ص ١٣١، وإسماعيل وإسماعيل، المصدر نفسه، ص ٣٠.

صيغ أخرى خالفت ما توطن عليه الفقه السنّي لقرون حول الموقف الشرعي الضابط لمسألة الخروج على الحاكم، الذي يفرض الطاعة لولي الأمر، ويكرس شرعية الولايات السلطانية، ويحرّم الخروج والمنابذة بالسيف منذ أن كتب الماوردي **الأحكام السلطانية**(٧٧)، واستقر بعدها الفقه التقليدي على طاعة الحكام درءاً للفتنة، وصوناً للبلاد في وجه الغزاة. لقد تمثل هذا التيار الثوري في الخروج على الحاكم العثماني، حينها، في الحركة الوهّابية والحركة المهدية، على الرغم من أنهما تبنيا فقهياً مبدأ الطاعة بالكامل وعمدا إلى تأصيله، وأجازا الخروج على الحاكم في حال أظهر كفراً بواحاً ظاهراً لا خلاف فيه.

ثمة صيغتان حملهما الفكر الإسلامي في ذلك الحين تم تقديمهما على شكل مشاريع، **الأول** مثّل قطيعة كاملة مع الدولة العثمانية حاملاً لرؤية إسلامية سلفية صافية، و**الثاني** مثّل مشروعاً توفيقياً إصلاحياً اصطدم ببنية غير قابلة للإصلاح.

كان لزوال الخلافة الإسلامية، الذي ترافق مع تقاسم منظم للإرث العثماني، نتائج بعد الحرب العالمية الأولى، منها الوجود المباشر لقوى الاستعمار الأجنبي، وإرساء منظومة **التجزئة** في الوطن العربي، وإقامة الدول والممالك التي وضعت حداً نسبياً لفاعلية الأفكار الإصلاحية، التي بشّر بها الأفغاني ودفعت بمشروع الجامعة الإسلامية بعيداً، بل عطّلت مشاريع الإصلاح والنهوض والتقدم التي كان يسعى إليها تلاميذه، كذلك دفعت بمشروع الدولة السلفية الوليدة إلى المزيد من الواقعية، وحولتها من دعوة إلى دولة. وبذلك يكون الفكر الإسلامي قد انتقل إلى وضعية مغايرة، بحيث أصبح على مواجهة مباشرة مع الثقافة الأوروبية، فمع زوال الخلافة الإسلامية، ومرجعيتها الرمزية الإسلامية، نشطت الأفكار التي تنتسب إلى المرجعية الأوروبية، خصوصاً بعد التوسع الأوروبي الكاسح في المنطقة، والهيمنة العسكرية والاقتصادية والسياسية الكاملة، التي هيأت لها الظروف لتسويق جملة من الأفكار والمفاهيم التي اخترقت الكثير من القيم الثقافية السائدة.

مع قيام الدولة العربية الحديثة، في بدايات النصف الثاني من القرن

---

(٧٧) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.]).

العشرين، ظهر واضحاً قوة وحجم التغلغل الحاصل من قبل المرجعيات الثقافية الأوروبية؛ فهي كانت قد رسخت وجودها عبر مؤسسات وأجهزة ونظم، مستفيدة من مرحلة التنظيمات العثمانية سابقاً، ثم مع قيام الدول الوطنية جرى بناء هذه الدول واختياراتها ومسالكها السياسية والاقتصادية والدستورية والتشريعية والاجتماعية والقانونية، بل وحتى المؤسسات والنظم والهيكليات الإدارية من داخل المرجعيات الأوروبية، من دون السماح بالاستفادة من منظومة الأفكار الإسلامية الإصلاحية التي جرى تطويرها، وتم تقليص تأثيرها إلى أدنى مستوى، وأبقى على قدر ضئيل منها لتوظيفه في السيطرة على المؤسسات الدينية ومتفرعاتها، بحيث تمّت السيطرة على المؤسسات الوقفية والأهلية والدينية.

تراجع مفهوم الجامعة الإسلامية، الذي اكتسب زخماً واسعاً مع السيد جمال الدين الأفغاني، وأخذ مفهوم «الجامعة العربية» يتعزز، مترافقاً مع انبعاث الروح القومية عند العرب، وظهور فكرة القوميات في تركيا وإيران والبلاد العربية؛ فبعد أن كان مشروع الجامعة الإسلامية ينطلق من ضرورة التكامل والتوحيد بين الشعوب والقوميات (من عرب وأتراك وفرس وهنود وأفغان..)، تحول مع الخطاب القومي الناشئ إلى مشروع تجزيئي بنظر الإسلاميين، يستبدل مفهوم العصبية الدينية بمفهوم العصبية العرقية أو الإثنية.

انعكس ذلك على دعوة الإصلاح الديني، التي عمل عليها الإصلاحيون الإسلاميون، بفعالية، مستفيدين بذلك من تراث الحركات السلفية الطرفية السابقة لها، التي انبعثت في نجد والسودان وشمال أفريقيا منذ القرن الثامن عشر. لا شك أن سلفيات التخوم تلك، رغم عدم نفاذ دعوتها إلى العواصم والمدن الكبرى، تركت أثراً كبيراً حين أضافت فكرة العودة إلى النص وهي جوهر فكرتها. لقد كان الصراع الفكري الطاحن ضد البدع، وتعبيراتها من طرق صوفية متخلّفة، من أجل تكريس السنّة وسلطتها المرجعية، أول مظهر من مظاهر العمل من أجل الإصلاح الديني لدى النهضويين والسلفيين. وعنوانه كان مقاومة آثار الانحطاط في وعي المسلمين عند الفئة الأولى، وتطهير الدين وتصحيح العقائد عند الفئة الثانية. لقد مثّل هذا التقاء غيرَ مباشرٍ بين المشروعين، السلفي والنهضوي في ذلك الحين على مستوى التطلعات، قبل أن يعودا ويختلفا، فيما بعد، حول موضوعات ومحتوى الاجتهاد، وحدود إعمال العقل والتأويل في النصوص وقضايا التحديث بتنوعاتها.

بالإجمال، نستطيع اليوم أن نستحضر تراث الإصلاحية الإسلامية في نقد السلطة الدينية، ونقد مبرراتها، بوصفه أحد أبرز منتجات نص الإصلاح الديني منذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر، لنكتشف أنه نص لا يزال يفرض نفسه على الفكر الإسلامي المعاصر في مقاربة جديدة تتجاوز ذلك الاستقطاب الايديولوجي الحاد بين الإسلاميين والعلمانيين[٧٨].

كان واضحاً أن أولى الانعكاسات بدأت مع تراجعات السيد محمد رشيد رضا، آخر رموز الإصلاحية الإسلامية، وهو تراجع طال مجمل المسائل التي قررها نهضويو القرن التاسع عشر حول الاجتهاد وعلاقة الديني بالسياسي، والاجتماع المدني وموجبات تطويره. . إلخ، وكانت ذروة تعبيره عن ذلك التراجع انفصاله عن منظومة الفكر السياسي الحديث، وموضوعة الدولة الوطنية التي أخذ بها الإصلاحيون من العقد الثالث من القرن التاسع عشر مع الطهطاوي، ثم مصالحته المنظومة الشرعية التقليدية، خاصة مع الماوردي وابن تيمية، وإعلانه مشروع الخلافة بالصيغة التقليدية نظاماً سياسياً نموذجياً للرد على الاحتلال الاستعماري لـ «دار الإسلام»، وعلى إلغاء مصطفى كمال للخلافة. لقد كان ذلك التراجع انقلاباً شاملاً دمّر الفكرة الإصلاحية أو أتى عليها بالمحو، وكانت له الآثار البليغة في فتح الباب أمام الانقضاض «الفكري» والسياسي الشامل على تراثها[٧٩]. ولا يختلف الباحثون اليوم على أن هذا الانقلاب هو الذي فتح أوسع الأبواب وشرّعها أمام إنتاج مشروع «الصحوة»، الذي انطلق تياره مع مرشد «الإخوان المسلمين» الشيخ حسن البنّا منذ الربع الثاني من القرن العشرين. ومع مشروع «الصحوة» سوف يخفت مشروع الإصلاح الديني، وسوف يشهد نهايته الدراماتيكية حسب بعض الباحثين[٨٠]، خاصة وأن المسؤول عن تلك النهاية هو تيار من داخل المرجعية الإسلامية ذاتها، وليس من موقع نظر فكري غيري، كالموقع الليبرالي أو الحداثوي مثلاً، بل إن خصوم الإصلاحية والدعوة إلى الإصلاح الديني، وأكثرهم من الإسلاميين، ذهبوا إلى حد اتهام عبده والكواكبي بالسقوط في أفخاخ الفكر

---

(٧٨) عبد الإله بلقزيز، **الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١)، ص ١٨٥.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ١٨٧، ورضوان السيد، **سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧)، ص ٤٢ و١٩٤.

(٨٠) بلقزيز، المصدر نفسه، ص ١٨٨.

الغربي، والدسّ على الإسلام؛ أي أنهم عملياً، أسقطوا حجّية هذه اللحظة النهضوية الإصلاحية من تاريخ الفكر الإسلامي الحديث، مكتفين بالنظر إليها من حيث هي صدى لفكر الغالب في وعي المغلوب، لا من حيث هي مساهمة اجتهادية في النظر إلى مسائل الإسلام والاجتماع السياسي الإسلامي[٨١].

كان تعويل الخطاب الإصلاحي على الثورة الثقافية سبيلاً إلى النهضة، وكان الرهان على المجتمع ووعيه، هو جوهر المشروع برمّته. وكانت حركة «الإخوان المسلمين» في بدايتها، بزعامة مرشدها حسن البنّا (تلميذ رشيد رضا)، محاولة لاستئناف التعبير السياسي عن الفكرة الإصلاحية الإسلامية، غير أنها انتهت عملياً في مشروع حزبي قطع مع منطلقاتها وأهدافها الأولى، لتفتح الطريق بذلك أمام أطروحة صحوية سياسية سوف تشكل مقدمة لفكر القطيعة مع الإصلاحيين الإسلاميين، التي سوف تنضج على يدي «الجيل الثاني» للإخوان (سيد قطب وشقيقه محمد..)، والمجموعة التي عملت على المزاوجة بين أفكار أبي الأعلى المودودي والإسلام السلفي التقليدي. كانت مقالة الحاكمية ذروة التعبير عن هذه القطيعة التي، بعد ان أودت نهائياً بفكرة الدولة الوطنية والمدنية، ولّدت ثقافة التكفير والعنف واستخدام فكرة الجهاد في الداخل. لذلك لم يكن مستغرباً أن ينأى بنفسه عن الانتماء إلى هذا المسار الكثير من الرموز الثقافية والقيادات الإسلامية، وبعضها كان جزءاً من حركة «الإخوان المسلمين» حينها، مفضلاً العودة إلى أفكار المؤسّس حسن البنّا، وبناء موقف نقدي من المرحلة القطبية وما بعدها، بينما اختار بعضهم إعادة وصل ما انقطع من العلاقة بالفكرة الإصلاحية.

لا شك أن صعود الخطاب القومي العربي قد أعاق تطور المشروع الإسلامي، وأجهض الكثير من أحلامه، إلا أن الدولة الوطنية التي احتكم بعضها إلى ذلك الخطاب، وبعضها الآخر الذي لم يجد نفسه مضطراً إلى الاحتكام سوى إلى منطق الاستيلاء على السلطة بقوة العسكر والقبائل والطوائف، كرّست حياة سياسية فارغة من أي مضمون سياسي وأخلاقي، وفاشلة إلى حد الإفلاس على المستوى التنموي والاجتماعي، ومدمرة إلى حدّ سحق كرامة الإنسان العربي على مستوى الحريات. وللأسف حمل وزر هذا الفشل التاريخي ليبراليون

---

(٨١) انظر في هذا المجال العشرات من الكتب التي نشرت للهجوم على دعاة الإصلاح، عدا الرسائل الجامعية في بعض الجامعات الإسلامية السلفية.

واشتراكيون وقوميون، الأمر الذي ساهم بإمداد المشروع الإسلامي بعناصر جديدة يتغذى منها حيث يفشل الآخرون. هكذا انفتحت الطرق أمام التيار الإسلامي الصاعد نحو تقديم نفسه كبديل، حيث اقتصرت مهمته على تبيان الأخطاء والنقائص وتعميمها على خصومه. ميلاد المشروع السياسي الإسلامي المعاصر يقترن بتراجع الخطاب القومي العربي، أولاً، وفشل مشاريع التحديث والتنمية العربية بكافة تجاربها وملامحها الايديولوجية المختلفة ثانياً. من هذا المنطلق، نستطيع أن نفسر لماذا لم يؤد تراجع الحركة القومية العربية إلى تدعيم الدولة الوطنية في الوطن العربي، لكنه بالعكس، واكب عودة الشعور الإسلامي ليكتسح الساحات من جديد كمركز، ومنبع للشعور بالذاتية الحضارية التي تتجاوز الانتماء الوطني للدولة، التي بسبب هزالها وفشلها لا تبدو مقنعة كمصدر قيم وتنظيم للشعور الجمعي والولاء.

خلاصة القول: إن بذور الحركة الإسلامية المعاصرة، بكل اتجاهاتها وتياراتها، ليست إلا استئنافاً، بكيفيات مختلفة، لتلك الحقبة وتحدياتها. ويمكن للمتابع والدارس، اليوم، أن يجد في صفوف الإسلاميين من يذهب إلى تبنّي منهج التجديد والإصلاح ناهلاً من تراث الاصلاحيين الأوائل، كما يجد بينهم السلفيين الوهابيين الذين حافظوا على نقاء الفكرة النجدية، كما يجد منهم من قام بمزاوجتها مع الفكر الإخواني أو القطبي، ليعيد إنتاجها على شكل السلفية الجهادية المقاتلة. وبالتالي ليس في وسعنا أن نغامر ونستنتج أن المشروع السياسي الإسلامي المعاصر قد تبلور بصيغة ما، بقدر ما يمكن أن نقول إنه، وخاصة بعد الثورات العربية، أصبح أمام امتحان السلطة والإنجاز، ولم يعد يكفيه ضجيج الشعارات المنادية بأن الإسلام هو الحل.

الفصل الثاني

مدخل مفاهيمي/معرفي (المصطلحات)

٢ ـ المفاهيم والأفكار والعقائد المحورية للحركات الإسلامية

عبد الغني عماد

١ ـ الأسلمة: شاع في الآونة الأخيرة استخدام هذا المصطلح للدلالة على العمليات المنهجية المطبقة من قبل بعض الإسلاميين لتبني المناهج والمفاهيم والمبادئ المنقولة إلى الفكر الإسلامي. ما يعني أنها اجتهاد نظري يستهدف تحويل المفاهيم الأجنبية مثل حقوق الإنسان والديمقراطية، إلى مفاهيم إسلامية مثل الحقوق الشرعية والشورى.

تعتمد هذه الطريقة على تفكيك المصطلح وإعادة تفسيره حسب الحاجة الوظيفية والفكرية، ومن ثم إدخاله في المنظومة الفكرية الإسلامية. هكذا، ومع أن تاريخ نشوء الديمقراطية يختلف عن الشورى، فإنهما يصبحان متساويين في المعنى عند الإسلاميين عندما يفككونهما عن تاريخهما وإعمالهما في العصر الحديث انطلاقاً من الوظيفة والغاية المقاصدية. وبهذا المعنى، تصبح الديمقراطية والشورى آليتين ناظمتين للحياة السياسية ودور الناس فيها. هذه العملية تنبع من فهم تاريخاني يجعل من الفكر الإنساني فكراً متحركاً مرتبطاً بالظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

ويعتبر راشد الغنوشي وحسن الترابي من أبرز من اعتمد هذه المنهجية. على المستوى المؤسساتي، يقود المعهد العالمي للفكر الإسلامي مشروع الأسلمة، إذ نشر العديد من الكتب والمقالات حول أسلمة المفاهيم والمناهج.

٢ ـ التأويل: عند علماء البيان، التأويل: هو نقل اللفظ من معنى إلى معنى آخر لعلاقة مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلي. ونقل المفسرون هذا المعنى إلى مجال التفسير فقالوا: التأويل صرف الآية عن ظاهرها إلى معنى

تحتمله، إذا كان المعنى المحتمل الذي تصرف إليه الآية موافقاً للكتاب والسنّة. ومسألة التأويل دار حولها كلام كثير قديماً وحديثاً وأثارت سجالات عميقة ولا تزال.

٣ ـ **التترُّس**: موضوع التترُّس قديم في الفقه والتاريخ، وقد كتب عنه الفقهاء حين صادفتهم ظاهرة احتفاظ الكفار بأسرى مسلمين والاحتماء بهم أو استعمالهم كترس للهجوم على المسلمين. حينها طرح السؤال هل يجوز قتل المسلمين المتترَّس بهم حتى لا يقع على المسلمين الآخرين الضرر؟

حينها طرح الفقهاء أنه يجوز قتل المتترّس بهم إذا كانت المصلحة ضرورية كلية، كما جاء عند القرطبي في **الجامع لأحكام القرآن**. كما أن ابن تيمية ذهب في **مجموع الفتاوى** إلى القول: «لهذا اتفق الفقهاء على أنه متى لم يكن دفع الضرر عن المسلمين إلا بما يفضي إلى قتل أولئك المتترَّس بهم جاز ذلك».

ما حصل أن مسألة التترس جرى التوسّع بها أثناء الحروب والمواجهات العسكرية، بحيث اعتبر بعض الفقهاء أنه في حال الحرب والجهاد يكون كلّ من ساكن الكفار من المسلمين في مجمعاتهم بحكم المتترَّس بهم، وهذا ما اعتمده تنظيم القاعدة الذي توسّع باستخدام مفهوم التترّس بحيث أباح ضرب مقارّ «العدو» في مناطق سكنية للمسلمين، حتى ولو أدى ذلك إلى قتل مسلمين من أهل تلك المنطقة، فهم بنظره يعتبرون شهداء.

٤ ـ **التجديد**: لغةً: مصدر «جددَ الشيء أي صيّره جديداً» كما في **لسان العرب**، ما يعني أن التجديد: الاحتفاظ بالقديم، وترميم ما بلي منه، وإدخال التحسين عليه، وجاء في الحديث الشريف: «إن الله تعالى يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدّد لها دينها» ليعطي التجديد بعداً دينياً بمعنى إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنّة، وينطبق هذا على علوم الفقه والتفسير والأدب وكافة صنوف الدراسات الحديثة.

بدأت النظرة التقليدية إلى التجديد تتغير اليوم، ولم يعد هناك من ضرورة لتبرير الحاجة إلى تجديد الخطابات الإسلامية ومراجعتها نقدياً، وهي في كل الأحوال حاجة متجددة ودائمة تعود لتفرض نفسها كلما استشعر أي مجتمع وطأة الهزيمة التي تجتاح بلاده وإنسانه.

كانت الاستجابات الأولى بين جانب أمثال الطهطاوي والتونسي تركز على

ضرورة تمكين السلطة المركزية وتقويتها وتحديث بناها التنظيمية والمؤسساتية بما يتلاءم والعلوم الحديثة ذات المنشأ الأوروبي. لكن فشل تجربة محمد علي وتعثر تجربة الاصلاح العثماني دفع التفكير باتجاه آخر.

كان التفكير التقليدي يميل إلى إلقاء تبعة الأزمة على الاستعمار وقوى الخارج، مسقطاً الاختلالات الداخلية من حسابه. إلا أن تداعيات الإخفاق العربي والإسلامي فتحت النقاش على مصراعيه، فانبرى من قال إن المشكلة ليست في الإسلام، فهو قادر على التكيف مع التطورات الحادثة وتقديم الحلول لها، وإنما المشكلة في فهم وتطبيق المسلمين لدينهم. من هنا كان اهتمام جمال الدين الافغاني ومحمد عبده ومحمد حسين النائيني في إيران بحركة الإصلاح الديني، التي أطلقت بقوة ضرورة تجديد الفكر الإسلامي على كافة الصعد. كانت النتائج الأولى ملفتة ومؤثرة، وهي بقدر ما نجحت في بعث روح الإصلاح والتواصل مع روح التغيير والانفتاح على العصر، فشلت في بناء دينامية الاستمرار والتحول إلى مشروع نهضوي متكامل الأبعاد تتلقفه قوى المجتمع الحية وتتكئ عليه في مواجهة التحديات المتسارعة والمتفاقمة حينها.

ورغم التطورات الجذرية على المستويين السياسي والاجتماعي التي شهدتها الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي، إلا أن حركة التجديد في الفكر الإسلامي تضاءلت وتراجعت إلى أن انفجرت الأزمة مرّة واحدة مع نهاية الستينيات وما حملته من انتكاسات، لتطرح جملة من التحديات الفكرية والسياسية التي أصبحت تحتاج إلى مقاربات أكثر شجاعة وعمقاً.

وفي مواجهة هذا الواقع طرحت تصورات تعتبر أنه لم يعد من الممكن لعملية التجديد المنشودة أن تقتصر على القيام بتقنية «الاجتهاد». ذلك أن الاجتهاد انحصر في التجربة التاريخية الإسلامية في الجانب الفقهي، في حين إن التجديد يفتح معنى الاجتهاد على مختلف العلوم الإسلامية والمجالات المجتمعية المرتبطة بها، بمعنى أن التجديد أوسع مدى وأشمل حدوداً. لقد أصبحت الحاجة إلى التجديد تطال مفهوم «الاجتهاد» نفسه لجهة المناهج والتقنيات المتبعة التي تبدو قاصرة عن خدمة وبلوغ مقاصد التجديد المنشود للفكر الإسلامي وأهدافه الإصلاحية العميقة.

الإشكالية الكبرى في إعاقة التجديد لا تزال كما هي رغم كل المحاولات، وتتمثل في مجموعة من الخصائص:

ـ منها ما يتعلق بتجريد النص الديني عن ملابساته التاريخية والاجتماعية (أي السياق وأسباب النزول).

ـ ومنها ما يتعلق بتحويل النص البشري الفقهي المنتج إلى نص مقدس ورفعه إلى مستوى الوعي الذي لا يناقش ولا يقبل القراءة النقدية.

ـ ومنها ما يتعلق بمنهجية القراءة الحرفية أو النصوصية من دون أي اعتبار للمقاصد العليا للنص التي تمثل جوهره وروحه.

في المحصلة، الفاعل الإسلامي التجديدي لا يزال خجولاً، وفي بعض الأحيان خائفاً ومتردداً بين الشعبوية والجدية. مع ذلك شهدنا في العقدين الأخيرين محاولات هامة لا ينبغي تجاوزها والتقليل من أهميتها على الإطلاق. فما قدمه راشد الغنوشي وحسن الترابي ويوسف القرضاوي وعبد السلام ياسين ومحمد مهدي شمس الدين ومحمد حسين فضل الله فيه الكثير مما يستحق الاهتمام.

السمة المشتركة عند إسلاميي التجديد هي التمييز داخل الإسلام بين مكوّنين رئيسيين هما المعطى العقيدي العبادي من جهة، والمعطى الدنيوي من جهة أخرى. وهما مختلفان من حيث الخصائص والهدف؛ **الأول** إيماني تسليمي، لا يخضع لمقاييس الصواب والخطأ، ولا يقبل التحليل النسبي لأنه يدخل في نطاق الإحساس بالمعنى الوجودي للإنسان، وهو معطى ذو أساس ثابت مفارق ومطلق. في المقابل المعطى **الثاني** الدنيوي على العكس من ذلك يتّسم بنسبية تاريخية، لذلك هو متغيّر حسب مقتضى الحال. إنه يتطلع إلى غاية عملية محددة في الزمان والمكان.

النص الديني يتضمن كلا المعطيين من دون تفرقة جادة. لكن الترابط بينهما لا ينفي حقيقة أن الدنيوي قد تداخل تاريخياً مع المعطى العقيدي واكتسبت بعض عناصره قداسة وثباتاً لاتعود لها أصلاً، وليست من سماتها أساساً.

وقد نتج من توسع دائرة المقدس تاريخياً، أن خرجت عناصر أساسية من المعطى الدنيوي من دائرة الإضافة والإغناء والنقد لتدخل دائرة التسليم والثبات والتقديس، وليصبح معها الكثير مما اعتبره الفقهاء والمجتهدون أحكاماً شرعية ظرفية اقتضتها ظروف عصرها، أحكاماً شرعية إلهية مقدسة فوق الزمان والمكان. مثلاً يمكن أن يذكر في هذا المجال الكثير مما يتعلق بالفقه السياسي

والعلاقة مع غير المسلمين داخل المجتمع الإسلامي وخارجه، في حال الحرب وفي حال السلم.

لقد استفاد الفكر التجديدي النقدي من إنجازات معرفية قدّمها الفكر الإسلامي الأصيل في عزّ عطائه، فأخذ من شهاب الدين القرافي منهجية التمييز بين ما هو سنّة تشريعية إلهية وسنّة تدبيرية تنظيمية وإدارية، وسمح له هذا بالانتقال إلى التمييز بين النص التشريعي والنص التدبيري، ما أتاح له أبعاداً جديدة في فهم النص، وتوسيع دائرة الاجتهاد والتجديد في التعامل مع الفكر الإسلامي والتراث الفقهي، بحيث أصبحت «منطقة الفراغ التشريعي»، حسب تعبير شمس الدين وفضل الله، أكثر رحابةً واتساعاً، أو «المقاصد العليا للشريعة» كمرجعية أصولية للاجتهاد والتجديد عند الترابي والغنوشي، وحتى عند القرضاوي في اجتهاداته، أكثر توظيفاً واستخداماً في عملية الإنتاج التجديدي، بل إن قاعدة الاستصحاب العائدة أصلاً إلى علم أصول الفقه أصبحت أكثر فعالية في إطار استخدامها ضمن نظرية المقاصد الشهيرة للشاطبي.

إن تفعيل القراءات التجديدية والنقدية للفكر الإسلامي آخذة في النمو، وإن بشكل بطيء، وهي تؤدي إلى نزع الالتباس بين ما هو مقدس وغير مقدس، وبالتالي تقلص مساحة الثابت، وتوسع مساحة النسبي والمتغيّر، وتفتح النص باتجاه القراءة في ضوء الواقع المستجد الدائم التغير.

٥ ـ **التقليد** (التقليدية): أغلب الفقهاء والعلماء صرّحوا بجواز التقليد، واعتبروه نوعين اثنين: تقليد سائغ بل واجب، وتقليد مرفوض مذموم. التقليد المذموم المرفوض هو أن يكون هناك إعراض عمّا أنزل الله وعدم التفات إليه واكتفاء بتقليد الآباء، والأجداد، أو يكون في صورة تقليد من لا يعلم المقلِّد أنه أهل لأن يأخذ بقوله أو أن يكون تقليده بعد قيام الحجة، وظهور الدليل على خلاف قول المقلَّد. أما التقليد الواجب المستساغ فهو: تقليد من بذل جهده في اتّباع ما أنزل الله وخفي عليه بعضه، فقلّد فيه من هو أعلم منه، فمثل هذا التقليد محمود غير مذموم.

لكن أكثر الإسلاميين مثل حسن البنّا، وحسن الترابي، وراشد الغنوشي يشرعون الأخذ من، أو تقليد النبي محمد (ﷺ) والخليفتين الأولين عند سيد قطب، أو الخلفاء الأربعة عند أبي الأعلى المودودي وآخرين. إنّ السبب في استثناء هؤلاء الخلفاء من الضعف الإنساني هو أنهم اهتموا اهتماماً خاصاً

بالمعنى الحقيقي للإسلام. ويوجد خلافات لا حصر لها بين الإسلاميين، بين من يمكن أن يعتبر تقليده واجباً أو مذموماً. من جهة أخرى يرى البعض في المذاهب السنّية أنه يمكن تقليد الميت وأخذ أقواله وفتاويه إذا كانت راجحة بالدليل الشرعي، بينما لا يجيز المذهب الشيعي تقليد الميت وأخذ أقواله وفتاويه لأن التقليد الواجب يجب أن يصدر عن فقيه حيّ. وبينما لا ينكر الإسلاميون وجود تجارب وممارسات إسلامية ناجحة، إلا أنهم مع هذا ينظرون إلى التاريخ عموماً كما لو أنه فاشل في تقديم الصورة النقية المثالية للإسلام، لذلك فإن التقليد الأسلم هو للسلف الصالح والصحابة الأول. لذلك لا يترددون في مهاجمة المؤسسة الدينية التقليدية وانتقاد أدائها. فالعلماء الدينيون التقليديون، طبقاً لسيد قطب، لا يفهمون الروح القرآنية الصحيحة بسبب تقليدهم لفقه بائد لا علاقة له بالواقع المعاصر، وبسبب تبعيتهم للحكام والحكومات التي تعمل على عزل الإسلام عن المجتمع.

٦ ــ **التوحيد**: والتوحيد هو جوهر الإسلام، بل جوهر كل الأديان السماوية، وهو دعوة الرسل والأنبياء من آدم إلى محمد، وقد عرّفه الفقهاء بأنه «معرفة الله تعالى بالربوبية، والإقرار بالوحدانية، ونفي الأنداد عنه جملة»، وهو بهذا المعنى حقيقة بسيطة تدور على إفراد الله تعالى بالعبودية، ونفيها عن كل ما سواه. ويعتبرون أن الإسلام يتميز بخصيصة التوحيد هذه على الطرف المقابل للعقائد التي يتسع فيها مفهوم العبادة لغير الله تعالى، كائناً ما كان هذا الغير: جماداً أو حيواناً أو إنساناً أو كائناً خفياً كالجن والشياطين، كما يقف على الطرف المقابل أيضاً لكل المذاهب والفلسفات التي تؤمن بحلول الله في غيره. وقد نشأت على طول هذا التاريخ مدارس وفرق كلامية اختلفت رؤاها وتفسيراتها العلمية لأبعاد عقيدة التوحيد، لكنها لم تختلف حول المعنى البسيط لهذه العقيدة كما يقررها القرآن الكريم والسنّة النبوية.

ومعنى «التوحيد» عند متكلمي أهل السنّة والجماعة: إثبات الوحدانية لله تعالى في ذاته وصفاته وأفعاله: فوحدانية الذات تعني تنزيه ذاته تعالى عن الجسمية ولواحقها من تركب وتبعض وتحيز في الجهة، أو اتحاده بهذا الغير، أو تجسده فيه. ولعلماء الكلام من معتزلة وأشاعرة وغيرهم براهين عقلية مطوّلة في إثبات صفة الوحدانية لله وإبطال العقائد المعددة في الألوهية بالتثنية أو التثليث أو الحلول أو الاتحاد... إلخ. وقد تشددت فرقة المعتزلة في تنزيه التوحيد فأثبتوا الذات ونفوا الصفات، وما يقوله شيوخ التصوف في مراتب

التوحيد ليس مُسَلَّما لدى كثير من علماء الإسلام وفقهائه، ويرى ابن خلدون أن المعتبر في التوحيد ليس هو الإيمان فقط، لأن الإيمان تصديق علمي، أما التوحيد فهو علمٌ ثانٍ ينشأ من العلم الأول، والفرق بينهما أشبه بالفرق بين العلم بالشيء والاتصاف بهذا الشيء أو التحقق به.

محمد ابن عبد الوهاب في القرن الثامن عشر سيقدم صياغة أكثر تشدداً ينطلق فيها من اعتبار عقدي، وهو أن التوحيد أساس الإسلام، وهو يعني إفراد الله بالعبادة دون سواه، فالمجتمع يجب أن يكون حقلاً تطبيقياً لهذا التوحيد الإلهي، ويعبّر عن ذلك من خلال التمييز والتكامل المعرفي الذي يقيمه بين فكرتي توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية. فتوحيد الربوبية يترتب عليه توحيد الألوهية، وبالتالي فإن القبول بتعدد الآلهة هو إدخال للشرك في الحياة الدينية. وبالعكس لا يمكن التسليم بتوحيد الربوبية، وفي نفس الوقت الإيمان والولاء لغير الله، مما يعني أن توجيه جزء من العقيدة التي يدان بها لله نحو نبيّ أو ولي أو حاكم سياسي... إلخ، هو بمثابة وقوع بغير وعي في الشرك والكفر، ولا يمكن تحقيق المبدأين: توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية، وتجسيد الإيمان الحقيقي بالله إلا من خلال ما يسمونه عقيدة الولاء والبراء وهما شرطان من شروط الإيمان. ومعنى الولاء هو حب الله ورسوله والصحابة والمؤمنين الموحدين ونصرتهم، ومعنى البراء: هو بغض من خالفهم من الكافرين والمشركين والمنافقين والمبتدعين والفساق، ومعاداتهم وجهادهم بالقلب واللسان. الولاء والبراء إذن من أعمال القلوب، لكن يجب أن تظهر مقتضياتهما على اللسان والجوارح.

تمثل الوهّابية في هذا المجال تدرّجاً في الحدّة بين الحلقات الثلاث التي تبلورت خلالها عقيدة أهل السنة والجماعة في مسألة التوحيد، فهي حلقات انتقلت من التساهل النسبي مع ابن حنبل إلى الانتقاد النظري الجذري من جانب ابن تيمية، وصولاً إلى استخدام العنف وهدم الأضرحة ومكافحة التصوف والتوسّل، ومنع كل الممارسات التي تسيء إلى صفاء العقيدة مع الوهابيين، بحيث لم يتبقَ في المملكة العربية السعودية التي تبنّت تحت قيادة عبد العزيز ابن سعود (١٩٠٢ ـ ١٩٥٣) العقيدة السلفية الوهّابية، أي قبر من قبور الصحابة والأولياء باستثناء قبر النبي (ﷺ).

في **الممارسة**: يفتح مفهوم التوحيد، كما تقدمه الوهّابية، الباب واسعاً

أمام ضوابط شديدة الصرامة، فعندما تقوم العقيدة على مفهوم التوحيد بشقيه، كما سبق وأشرنا، فإن السلوك والممارسة ينبغي أن يتطابقا مع هذا المفهوم بشكل لا يكون فيه أي مجال أو شبهة إشراك وكفر بأية طريقة، سواء أكانت عبادة أو تقرباً أو دعاء أو سلوكا اجتماعياً، وهذا ما حوّل الدعوة الوهّابية من خطاب ديني لاهوتي إلى أيديولوجيا تنقض الواقع وتتتبع مصادر الشبهات الشركية والكفرية فيه، وتقدم البدائل منها.

وبحكم تركيزها على الجانب المعتقدي التوحيدي، فإن العالم ينقسم وفق هذه المنظومة بشكل ثنائي استقطابي متضاد: عالم كافر مشرك، وعالم مسلم صحيح الإيمان، يمثله أهل التوحيد. وقد قادت هذه الرؤية إلى توسيع دائرة ما يعرف بمفهوم «الولاء والبراء»، وبالتالي التوسع بتكفير الآخر في ضوء ما عرف في أدبيات الوهابيين بنواقض الإسلام أو قواعد التكفير العشرة التالية:

الشرك في عبادة الله، ومِنْ ذلك دعاء الأموات والاستغاثة بهم والذبح لهم؛ مَنْ جعل بينه وبين الله وسائط يدعوهم ويسألهم الشفاعة ويتوكل عليهم فقد كفر إجماعاً؛ مَنْ لم يكفر المشركين أو شك في كفرهم أو صحّح مذهبهم؛ مَنِ اعتقد أن هدياً غير هدي النبي (ﷺ) أكمل من هديه أو أن حكم غيره أحسن من حكمه؛ مَنْ أبغض شيئاً ممّا جاء به الرسول (ﷺ)؛ مَنِ استهزأ بشيء من دين الرسول؛ السحر ومنه الصرف والعطف، مَنْ فعله ومَنْ قبله ورضي به؛ مظاهرة أو مناصرة المشركين ومعاونتهم على المسلمين؛ مَنِ اعتقد أن بعض الناس يسعه الخروج على شريعة محمد (ﷺ)؛ الإعراض عن دين الله لا يتعلمه ولا يعمل به.

إلا أن أبا الأعلى المودودي يقدّم مقاربة منهجية مختلفة، رغم أنها تتقاطع مع الوهّابية في عدد من المسائل، وترتكز أبرز طروحات المودودي على مراجعة نظرية لمفاهيم إسلامية أساسية؛ فهو في كتابه **المصطلحات الأربعة في القرآن** يقدم قراءة جديدة لمفاهيم: الإله، الرب، العبادة، الدين. وهي قراءة لعبت دوراً مفصلياً في إعادة بناء الشخصية الإسلامية على أسس أكثر جذرية وذلك باستعادتها لكلمة «المسلم» وإعادة تعريفها من جديد وإكسابها مضامين وأبعاداً جديدة. إنه باختصار يقوم بتقديم تعريف جديد للمسلم. ويتلخّص رأيه في هذا المجال بأن العرب عند نزول القرآن الكريم كانوا يعلمون بعمق ويعرفون بدقة معاني ودلالات الكلمات والمصطلحات التي أتى بها، «فإذا قيل

لا إله إلا الله. . أدركوا ما دعوا إليه تماماً، وظهر لهم من غير لبس أو إبهام. .». لكن الإشكالية التي حدثت هي في العصور التالية حيث «تبدّلت المعاني الأصلية الصحيحة لجميع تلك الكلمات، تلك المعاني التي كانت شائعة بين القوم عصر نزول القرآن، حتى أخذت تضيق كل كلمة من تلكم الكلمات الأربع عمّا كانت تتسع له وتحيط به من قبل، وعادت منحصرة في معانٍ ضيقة محدودة ومخصوصة لمدلولات غامضة مشتبهة». والنتيجة التي يخلص إليها هي أن الناس في الوقت الحاضر يتعذر عليهم «أن يدركوا حتى الغرض الحقيقي والمغزى الجوهري من دعوة القرآن»، ويضيف أن أغلبية المسلمين «لم يخلصوا دينهم لله تعالى من حيث المعاني الواسعة التي تشتمل عليها كلمة الدين». واقع الحال إذن أن أغلب الناطقين بالشهادتين لا يعرفون معناها، وهذا التحليل يؤدي أيضاً إلى الشك بـ «إسلام» المسلمين، ويدفع البعض إلى «امتحان» البعض الآخر في صحة إسلامهم ويعطيهم حق التكفير والإيمان، وهذا ما فعله كثيرون آخذين بتفسيرات المودودي في هذا المجال.

كذلك يربط المودودي بين مفهومي «الوحدانية» و «الاستخلاف» ربطاً محكماً، فيعتبر أن الدولة الإسلامية تقوم على أساس هو «حاكمية الله الواحد الأحد، وأن نظريتها الأساسية (هي) أن الأرض كلها لله وهو ربّها والمتصرّف في شؤونها. فالأمر والحكم والتشريع كلها مختصة بالله وحده، وليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو شعب، بل ولا للنوع البشري كافة، شيء من سلطة الأمر والتشريع. فلا مجال في حظيرة الإسلام ودائرة نفوذه إلا لدولة يقوم فيها المرء بوظيفة خليفة الله، وهو ما دفع سيد قطب بوضوح إلى أن يعتبر أن «إعلان ربوبية الله وحده للعالمين معناها الثورة الشاملة على حاكمية البشر في كل صورها وأشكالها وأنظمتها وأوضاعها، وأن الحكم الذي مرد الأمر فيه للبشر يجعل بعضهم لبعض أرباباً من دون الله»، وهو لذلك يخلص ببساطة إلى أنه لا بدّ من: «تحطيم مملكة البشر لإقامة مملكة الله في الارض».

من هذا المنظور يصبح التوحيد، المكون الأساسي للإسلام والمجسد لعالميته، فهو عندهم ليس فقط مبدأ دينياً، لكن، والأكثر أهمية، إنه مبدأ يتم تصعيده وتفعيله ليهدف إلى إزالة الأنظمة الإنسانية الدنيوية المستقلة التي لا تستند إلى الحكم الإلهي ولا تهدف إلى التغيير الكامل في حياة الأفراد. بهذا المعنى، لا يستطيع الإسلاميون إلا أن يحملوا مفهوم التوحيد الأهمية السياسية

العليا. لهذا، يصرّون على إلحاق السياسة والفلسفة السياسية بأرفع المبادئ الدينية، مما يؤدي إلى خلط التدين بالسلوك السياسي.

٧ ـ **الثورة**: أنتج الفقه التقليدي ما يعرف بالفتاوى السلطانية التي تحصر العلاقة بالحاكم في مبدأ «السمع والطاعة»، وعدم «منازعة الأمر أهله»، مهما كان ظلمهم واستبدادهم وطغيانهم، وحصر الإنكار عليهم بحالة واحدة هي ظهور الكفر البواح، وبوسيلة وحيدة هي المنابذة بالسلاح. وحدد شروطاً صعبة لهذا الخروج. وهذا النوع من الخطاب هو الذي أدى في المحصلة إلى ولادة اتجاهين: **الأول** نحا في اتجاه الغلو والتطرف والعنف المسلح، **والثاني** نحو السلبية والجمود والتقوقع، وبالتالي بروز مبدأ السمع والطاعة ومفاهيم تحذر من المعارضة والخروج والثورة على الحاكم خوفاً من «الفتنة». وراجت مقولات كـ «حاكم ظلوم خير من فتنة تدوم»، وبدت الثورة على الحاكم الظالم توصف في كتب التواريخ بصفات «المروق» و«البغي» و«العصيان». يستثنى من ذلك موقف ابن خلدون الذي نظر إلى الثورة وفسرها على أساس أطروحته في صراع العصبيات، واستطاع من خلال ذلك أن يرسي مبدأ مهماً سطّره في «مقدمته» يقول بأن «الظلم مؤذن بخراب العمران».

يكمن الخلل الأساسي في هذه المسألة في غياب التأصيل الفقهي للخبرة والتجربة التاريخية الإسلامية، والغفلة عن دراسة الخطاب السياسي الراشدي ونظام الخلافة الذي يعطي الأمة حق اختيار حكامها ومحاسبتهم وعزلهم. لكن الإسلاميين الراديكاليين بشكل خاص، يعتبرون أن التوحيد هو ثورة ضدّ كل أنواع العبودية والتبعية للطواغيت المعاصرة التي تشكل انتهاكاً لوحدانية الله. وهكذا، فعلى سبيل المثال، فالمجلس التشريعي الذي يشرّع باسمه يستولي على السلطة الإلهية في التشريع. إن مثل هذا الانتهاك يجب أن يؤدي إلى استئصال المؤسسة التي ارتكبتها. لا تساوم الثورة على مثل هذه القضايا. وبشكل خاص، أسس سيد قطب لرؤية الإسلام كثورة في النصف الثاني من القرن العشرين، وهذا يمثل تطويراً متشدداً ضمن تاريخ الفكر السياسي الإسلامي الحديث.

وهكذا، يرى الدعاة الإسلاميون الكبار كقطب والخميني والمودودي أن الثورة واجب أخلاقي واجتماعي، فهي ليست موجهة فقط إلى محاربة أعداء الإسلام بل هي تجسيد أيضاً للمثل العليا. هكذا، يتحول الإسلام إلى دين

الثورة التي تغطي كلّ أوجه الحياة، و يتحول أنبياء الله إلى دعاة ثورة وتجديد وتغيير اقتصادي واجتماعي وأخلاقي وسياسي.

٨ ـ **الجامعة الإسلامية**: هي تيار فكري وسياسي، هدف إلى توحيد العالم الإسلامي والنهوض به. وأصبح شعار «الجامعة الإسلامية» المظلة التي استظلت بها دعوات وحركات جمعتها مقاصد إنهاض المسلمين بالإسلام، للخروج من مأزق التراجع الحضاري، ولمواجهة المد الاستعماري الغربي، مع التمايز في سُبُل ووسائل هذا النهوض، وذلك تبعاً للملابسات الإقليمية والتوجهات المذهبية عند روّاد هذه الحركات والدعوات، مثل الدعوة الوهّابية والدعوة السنوسية والحركة المهدية والحزب الوطني.

وأوسع فصائل تيار الجامعة الإسلامية، كان ذلك الذي تبلور من حول جمال الدين الأفغاني، الذي تأسس شعبياً وخاصة بين الصفوة والعلماء وقادة الرأي العام ـ ثم تحالف مع الدولة العثمانية ـ بقيادة السلطان عبد الحميد الثاني لنصرة الدعوة إلى الجامعة الإسلامية. جمع هذا الاتجاه بين الأصول الإسلامية والتجديد، وانطلق من مصر في سبعينيات القرن التاسع عشر إلى كل أنحاء العالم الإسلامي.

مفكر الجامعة الإسلامية الرئيسي وفيلسوفها هو جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ ـ ١٨٩٧). فإلى أن تبنّى الأفغاني فكرة الجامعة الإسلامية، كانت فقط فكرة مبهمة، فجعلها الأفغاني موازية لإحياء الحضارة الإسلامية ومعارضة الهيمنة الأوروبية، فدعا إلى ضرورة الوحدة الإسلامية. أصبح الأفغاني الشخصية البارزة وراء هذه الحركة. وفي عام ١٨٨٤، نشر المجلة المعادية للبريطانيين، **العروة الوثقى**، التي دعت إلى وحدة كلّ الشعوب الإسلامية ضدّ الهيمنة الغربية.

وتميزت دعوته بـ:

ـ الإصلاح الديني: من منطلق العقلانية الإسلامية التي توازن بين «الرأي» و«الأثر».

ـ المحافظة على الدولة العثمانية؛ باعتبارها الدولة الإسلامية الجامعة.

ـ تجديد الصلات الحضارية مع الغرب واقتباس المناسب من حضارته وعلومه، من واقع التمايز الثقافي والاستقلال الحضاري.

ـ تحرير ثروات العالم الإسلامي من النهب الاستعماري والسيطرة الغربية.

وإذا كانت التحديات، واختلال موازين القوى، قد غالبت هذا «التيار الإنقاذي» فحالت بينه وبين النجاح في تجديد الدولة العثمانية، إلا أن دعوته إلى الجامعة الإسلامية هي المظلة التي عملت في ظلالها كل دعوات التجديد الإسلامي. ففي مواجهة الأحزاب الوطنية التي وقفت بالوطن عند الإقليم، وقنعت بالدولة القُطْرية، وعلى خلاف الأحزاب القومية التي وقفت عند العرف واللغة مهملة الدائرة الحضارية الإسلامية، ظلت دعوات وحركات الجامعة الإسلامية على مناهجها الجامعة بين الوطنية والقومية في إطار الجامعة.

وهكذا أصبحت تركز على قضايا التحرر الوطني، ومحاربة التغريب الفكري إلى جانب تجديد الفكر الإسلامي.. وأصبح طريقها إلى الجامعة الإسلامية هو إقامة الدولة الإسلامية النموذج، التي لا تقف مقاصدها عند الإقليم، وإنما تسعى إلى اندماج الأقاليم الإسلامية في «رابطة شعوب إسلامية» وذلك وصولاً إلى إعادة الوحدة الإسلامية في الجوامع الخمسة: العقيدة.. والشريعة.. والأمة.. والحضارة.. ودار الإسلام.

وكما طمحت دعوة الجامعة الإسلامية إلى الإسلامية، ظلت دعوات وحركات الجامعة تتجه إلى إقامة الوحدة الإسلامية الجامعة لأقاليم عالم الإسلام، فلقد حرصت على وحدة الأمة بالمعنى السياسي، على النحو الذي يجعل القوميات الإسلامية المتمايزة في اللغات والطوائف الدينية ـ غير المسلمة ـ المتميزة في الملل والشرائع، لبنات في بناء الأمة الواحدة.. فالجامعة الإسلامية هي رابطة أمة، بأقوامها المتعددة ومللها المتمايزة، حسب الأفغاني، وهي ليست نزعة دينية متعصبة ضد غير المسلمين، سواء في داخل الأوطان الإسلامية أو في الغرب النصراني، وإنما هي رابطة إسلامية لشعوب المدنية الإسلامية، تحتضن «التنوع» في إطار جوامع الإسلام.

في الواقع كان مشروع الأفغاني فكرة جديدة تماماً في السياق العربي، ينطلق منها باعتبار الإسلام ليس ديناً للإيمان وحسب وإنما هو دين ومدنية معاً. ومن مبدأ المواجهة الحتمية بين مدنيتين: المدنية الأوروبية، والمدنية الإسلامية، يرى «أن الغاية من أعمال الإنسان ليست خدمة الله فحسب، بل خلق مدنية إنسانية مزدهرة في كل نواحيها. وعلى هذا الأساس طرح فكرة الجامعة الإسلامية باعتبارها الفكرة التي تعيد إلى المسلمين وحدتهم وهيبتهم ومركزهم الحضاري. ووضع أسساً ومبادئ لمشروع حضاري يقضي بإزالة

الخلافات بين المسلمين وعلى رأسها الخلاف السني ـ الشيعي، وكان الهم الأكبر الذي حمله تلك الانقسامات السياسية التي كانت تنخر في مفاصل العالم الإسلامي، وكانت مقالاته وكتاباته وراء العلاقات الصاخبة وغير المستقرة بينه وبين حكام ذلك العصر.

السنوات التي قضاها الأفغاني في مصر (١٨٧١ ـ ١٨٧٩) كانت أخصب فترات حياته الفكرية والنضالية، وفيها تبلور تياره ومذهبه في الجامعة الإسلامية والتجديد والتحرر، ثم نفي إلى الهند، وهناك منع من الحركة حتى تمّت هزيمة العرابيين، فسافر إلى فرنسا (١٨٨٣) ثم إلى لندن، ثم عاد إلى باريس حيث أصدر **العروة الوثقى** ومعه الشيخ محمد عبده الذي سيمثل تواصلاً لتيار الأفغاني كأحد أبرز تلاميذه. ولما توقفت **العروة الوثقى** انتقل إلى الجزيرة العربية (١٨٨٦) فإيران (١٨٨٧) فموسكو فميونخ، فإيران (١٩٩٠)، فالعراق (١٩٩٠). في كل هذه المواطن كان رجل الدعوة إلى التجديد والجامعة الإسلامية، ولم يتخذ لنفسه سوى الأنصار والتلاميذ الذين أعدّهم للقيام بهذا الدور، حتى نجح السلطان العثماني في استقدامه إلى الآستانة سنة ١٨٩٢، وهناك أحاطه بالعيون والجواسيس، فعاش في «القفص الذهبي» حتى فارق الحياة في ٩ آذار/مارس ١٨٩٧.

٩ ـ **الجاهلية**: ومعناها الصفات المرذولة التي كانت عليها الأمة قبل الإسلام من الجهل بالله وبرسوله وشرائع الدين والمفاخرة بالأنساب والكبر والتجبر... إلخ.. ويجادل العديد من الإسلاميين بأن العقائد الحديثة حوّلت الإنسان إلى حيوان يعيش ثانيةً حياة الغابة بسبب استنادها إلى فلسفة القوّة ومنطق الهيمنة والاستغلال التي غالباً ما تؤدّي إلى حروب بربرية ودامية. لذلك يجادل حسن البنّا وسيد قطب وهادي المدرسي بأن أوروبا والغرب تخليا عن النماذج الأخلاقية العليا والمبادئ الإنسانية واستبدلوها بالجاهلية المادية البعيد عن الوعي الديني ما أدى إلى انحطاط أخلاقي، وإفلاس روحي.

أبو الحسن الندوي في كتابه: **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين** يرثي خسارة العالم الحضارة الإسلامية بل خسارته أيضاً لأهدافه الأخلاقية المسيحية العالية، وغرقه في الجاهلية المادية. كذلك يفعل آخرون أيضاً، مثل أبي الأعلى المودودي الذي يعتبر الحضارة الغربية «جاهلية محصنة» على الرغم من الإيمان المسيحي المنتشر في تلك البلاد، إلا أنه أصبح ـ حسب المودودي ـ قشرة

ظاهرية في بناء حضاري حافظ على الطابع المادي الذي ورثه عن «جاهلية الشرك» اليونانية. فهناك إيمان نظري بالله والآخرة، لكن أغلب الناس يحيون حياة مادية ويحملون أخلاقها الخسيسة! ويضيف: صحيح أن هذه الحضارة لم تُعلّم طلابها الإلحاد، إلا أنها تخلق عقلية ملحدة.. لذلك ليس هناك فرق من الناحية العملية بين الشرك والجاهلية المحضة؛ فهما من حيث الجوهر متماثلان في فرض ألوهية البشر على البشر، وقطع علاقة الإنسان بالإنسان، وتجزئة النوع الإنساني أجزاء، ثم جعل أفراد هذا النوع الواحد كالسباع الضارية يأكل بعضها بعضاً. ففي رأي المودودي، استيقظت الجاهلية من جديد واستمرت مع الأمويين والعباسيين والأتراك، فهؤلاء قد «استوردوا فلسفات اليونان والروم والعجم وأشاعوها بين المسلمين على صورتها التي كانت عليها.. فانتشرت ضلالات الجاهلية الأولى وأباطيلها في جميع الفنون والتمدن والاجتماع..». وهذا التقييم ساهمت نصوصه في بلبلة جماعات إسلامية معاصرة وقادت كتّاباً مسلمين إلى الحكم بكفر الأمة وجاهلية المجتمعات الإسلامية منذ قرون وقرون. ولا يزال هذا التقييم يُعتمد من بعض الإسلاميين، بالرغم من الالتباس في نصوص المودودي حول هذا الأمر، الذي استخدم أوصاف «الردة» و«الكفر» في وصف المجتمع، إلا أنه تحرّج في إطلاقها على «الفرد» المسلم.

سيد قطب وآخرون ممّن ساروا على نهجه، يعتبرون كلّ المجتمعات الحالية على الأرض تعيش في الجاهلية. وهكذا، تصبح المهمّة الرئيسية لهم توظيف مفهوم «الجاهلية المعاصرة» أو «جاهلية القرن العشرين» كما كتب محمد قطب، كأداة تصنيف وفرز وتقييم لأي نظام اجتماعي واقتصادي وسياسي قائم اليوم.

يقود هذا بطبيعة الحال إلى اعتبار أنفسهم خارج التصنيف وأن عليهم مهمة إنقاذ الإنسانية. على المستوى السياسي يعني هذا إنكار أيّ نظام سياسي غير منسجم مع تفسيرهم للشريعة والعمل على إزالته لأن بقاءه هو انتهاك للشريعة وإنكار لعقيدة التوحيد. ولا يتردد سيد قطب في كتابه **معالم في الطريق** بالقول إن الأمة اليوم تعيش جاهلية تامة أظلم من الجاهلية التي عاصرها الإسلام الأول، إنها تعيش الردة، لذلك ينبغي إعادة إنشاء هذا الدين.

١٠ ـ **الجَرْح والتعديل**: هما من أهم علوم الحديث، إذ بهما يتميز الصحيح من السقيم، والمقبول من المردود من الروايات. وقد نشأ مع نشأة

الرواية في الإسلام وبُدئ في إرساء أسسهما وقواعدهما منذ عصر الصحابة، وهما يستخدمان اليوم بكثافة وتوسع كبير من قبل التيار السلفي للنيل من خصومهم، وخاصةً التيار السروري والتنظيمات الحركية الإسلامية التي يرون فيها خروجاً عن طاعة ولي أمر المسلمين.

١١ ـ الجهاد: لا يمكن اختزال مفهوم الجهاد في الجانب الحربي أو القتالي، ولا يمكن أيضاً نزع الصفة الحربية عنه بشكل كامل. فهو مصطلح ينطوي على الدفاع عن الدين الإسلامي وعن بلاد المسلمين، إضافة إلى كونه جهاداً مع النفس وجهاداً ضد الظلم والاستبداد، وجهاداً من أجل إعلاء كلمة الحق والعدل. الجهاد بهذه المعاني المتعددة، ليس حرباً كالحروب التقليدية تقوم بين طرفين أو أكثر، إنه نظام معرفي متكامل، يبدأ بجهاد النفس وتهذيبها من خلال العبادة والتأمل والدرس، ليشمل البعد المدني والاجتماعي والمعاملة مع الآخرين، وصولاً إلى الجانب العسكري والقتالي والتدريبي والمرابطة على الثغور وحماية البلاد والعباد. وهو من أكثر المباحث التي استقطبت الإسلاميين المعاصرين كتابة وتنظيراً. وحقيقة الجهاد: المبالغة واستفراغ الوسع في مدافعة العدو باليد أو اللسان. ومشروعيته مستمدة من الكتاب والسنّة باعتباره فرضاً على المسلمين، فإذا قام به من يدفع العدو ويغزوهم في عقر دارهم ويحمي ثغور المسلمين سقط فرضه عن الباقين وإلا فلا. والقصد من الجهاد دعوة غير المسلمين إلى الإسلام أو الدخول في ذمة المسلمين ودفع الجزية وجريان أحكام الإسلام عليهم، أو ردّ أذى أو اعتداء على المسلمين. ومن شروط الجهاد، الحرية والبلوغ والعقل والقدرة الجسدية وإذن الوالدين إلا في حالة الضرورة القصوى. وهناك من يشترط الخبرة العسكرية أو الذكورة وإذن إمام المسلمين أو خليفتهم، وهي أمور لم يتفق عليها وبقيت في إطار الاجتهاد. ومن الأشياء التي تحرم في الجهاد، أو تبلغ حد الكراهة: القتال في الأشهر الحرم (رجب ـ ذو القعدة ـ ذو الحجة ـ محرم)؛ الغدر، وذلك بالخيانة ونقض العهد؛ قتل النساء والصبيان والمجانين والخنثى المشكل والشيخ الكبير، والراهب في صومعته، وأهل الكنائس الذين لا يخالطون الناس؛ التمثيل بالقتلى، وإتلاف المال من شجر وزرع في غير ما ضرورة، والفرار من الزحف. أما إعلان الجهاد فهو من واجبات الإمام، لكن بعض الإسلاميين تجاوز هذه النقطة مقدماً مباحث واجتهادات مختلفة.

ويكون الجهاد كما أوضح أغلب الفقهاء على مستويين: فهو يكون فرض

كفاية، أي يكفي أن يقوم به بعض المسلمين لكي يسقط كفريضة واجبة عن الباقين، ولكنه يكون أيضاً **فرض عين**، أي أنه واجب على كل المسلمين، يؤثم تاركه عند البعض، ويكفر الناكر له عند البعض الآخر. وتبقى المرجعية التي تحدد طبيعة الجهاد وموضوعه وفي أي مستوى هو، كفرض كفاية أو فرض عين في هذا البلد أو ذاك، مسألة خلافية في غياب الدولة الإسلامية والخليفة أو الإمام. وهي كذلك أصبحت تخضع لفتاوى استنسابية وفوضوية في غالب الأحيان، ولاعتبارات سياسية وحزبية أكثر من كونها علمية أو فقهية.

لكن المتفق عليه إجماعاً أنه في حالة تعرض بلاد المسلمين للعدوان والغزو الخارجي فإن الجهاد يصبح فريضة عين على أبناء البلد، وفي حال طلبهم النصرة، فالنصرة واجبة على الأقرب فالأقرب، بحيث يتحول الأمر إلى نفير عام واستنفار شامل لكل الأمة لرد العدوان والدفاع عن الإسلام والمسلمين. ولا يحتاج ذلك إلى إذن ولي الأمر.

بعض الدراسات حاولت إخراج مفهوم الجهاد من حقل التجريد وتحريره من الشحنات الأسطورية التي صاغتها المدونات التاريخية المتوارثة. وبالتالي إعادة قراءتها وانتاجها وفق سياقات العصر والتطور الإنساني والاجتماعي، ولعل ما يعزز هذا الاتجاه أن الجهاد بصيغته القتالية، تحول في الراهن الإسلامي المعاصر إلى معضلة حقيقية نتيجة القراءات الخاطئة ذات الطابع الإقصائي والاستئصالي لهذه الفريضة. ولا تزال هذه المسألة أيضاً تثير النقاش والجدل بين التيارات الإسلامية، وهو يتركز على دوافع ومبررات ومقتضيات الجهاد بصيغته القتالية، ويشمل التوقيت والمرجعية صاحبة الفتوى والأمر به، فضلاً عن الأساليب والوسائل التي يجب أن تستخدم ومرجعية الفتوى بحرمة بعضها أو شروعيته الفقهية. المدخل الخلافي الأول يدور حول تقسيم الجهاد إلى نوعين: **الأول**، جهاد الدفع، ويقصد به دفع الصائل أي العدو، و**الثاني** جهاد الطلب، ويسمّى عند البعض بـ «الغزو» أو «جهاد الابتداء». وتترتب على كل نوع من هذين النوعين أحكام شرعية مختلفة تحدثت عنها كتب الفقه بكثير من التفصيل، وأيّ خلط بين هذه الأحكام يؤدي إلى اضطراب في الحكم على شرعية الكثير من المسائل الجهادية.

وقد اختار العديد من الحركات الإسلامية مصطلح المقاومة (حماس ـ حزب الله ـ بعض التنظيمات الإسلامية في العراق. . .) لأنه مصطلح يحدد

بدقة نوع الجهاد الذي يخوضون، فهو جهاد الدفع، وهذا يمنحهم ميزات عديدة منها:

- القوة الشرعية، لأن هذا الجهاد فرض عين بخلاف جهاد الطلب.

- المرونة الشرعية، بحيث لا يشترط فيه ما يشترط بجهاد الطلب، مثل إذن الإمام وخلافه.

- المرونة السياسية في كسب التأييد والنصرة، على الصعيدين المحلي والعالمي.

إلا أن بعض الحركات الإسلامية فضّلت مصطلح «الجهاد» عنواناً لها، ورأى البعض في هذا مخاطر بالغة، إذ ينبغي توضيح نوع الجهاد الذي تخوضه كي يكون المجاهد مطلعاً على الهدف وعلى الأحكام الشرعية المنوطة به. كذلك فإن إضفاء الطابع الإسلامي على مشروع الجهاد في حالته الدفاعية (الدفع) قد يجعل الكثير من المواطنين غير المسلمين من أبناء البلد يتخوفون من غايات ومقاصد ونتائج هذا الجهاد، وهذا ما يدفع قوات الاحتلال والعدوان على تعميق الثغرات في المجتمع المقاوم.

المدخل الخلافي الثاني هو نتيجة للأول، ويدور حول تقسيم العالم إلى دارين: دار الإسلام، ودار الحرب أو دار الكفر. والخلاف بين الفقهاء حول طبيعة العلاقة بين الدارين قائم منذ بداية الفتوحات الإسلامية وتوسع آفاقها، فالذين يقولون بجهاد الطلب يضعونه في مواجهة دار الحرب أو الكفر بصورة دائمة، باعتباره فريضة باقية إلى قيام الساعة كما في حديث النبي (الجهاد ماضٍ إلى يوم القيامة)، أي نحن هنا أمام فريضة تقول بإطلاقية الجهاد وديمومته ضد الكفار وعالمهم.

نحن إذن أمام قراءتين: **الأولى** تمتد ما بين الشافعي والطبري وابن تيمية وابن حزم... إلى المودودي وحسن البنّا وسيد قطب إلى أسامة بن لادن والسلفيين الجهاديين، **والثانية** تمتد ما بين أبي حنيفة ومالك.. إلى محمود شلتوت ومحمد أبو زهرة ومحمد مهدي شمس الدين وغيرهم. والقراءتان تمثلان في الحقيقة رؤيتين للعالم، **ترى الأولى** أن العلاقة بين المسلمين والعالم هي علاقة إظهار وشهادة وهيمنة، **وترى الأخرى** أن العلاقة بين المسلمين والعالم هي علاقة تثاقف وتقابس وتراحم وتنافس من أجل خير البشرية وتقدمها.

١٢ ـ الحاكمية الإلهية: شهد مفهوم «الحاكمية الإلهية» أو «حاكمية الله» رواجاً في الكتابات السياسية الإسلامية المعاصرة. وقد استخدم بشكل مكثّف وحمّل أبعاداً سياسية وعقائدية وجهادية ذات مدلولات واسعة. يعتبر بعض الباحثين أن مفهوم الحاكمية شهد ولادته الأولى كمضمون وليس كمصطلح على يد الخوارج، إلا أنه دخل في الاستخدام السياسي المعاصر مع الداعية الإسلامي الهندي أبو علي المودودي (١٩٠٣ ـ ١٩٧٩) ثم انتقل إلى الاستخدام السياسي في الوطن العربي في الستينيات مع التيار الجديد في تنظيم الإخوان المسلمين الذي قاده سيد قطب، حيث أضفى على هذا المفهوم الطابع المتشدد، وشحنه بمضامين ودلالات في إطار منظومة فكرية متكاملة.

في تحليل فكر سيد قطب نجده ينطلق من حيث انتهى المودودي، فيعتبر العالم اليوم بما فيه العالم الإسلامي يعيش جاهلية مدمرة شبيهة بتلك التي كانت قبل الإسلام، إلا أن قطب أعطى لطروحات المودودي بعداً حركياً وذهب بها إلى المدى الأقصى، فحكم بكفر الأمة، وليس المجتمع وحده والدولة فقط، بدون تردد، شاملاً الحاضر وأربعة عشر قرناً من الماضي، ولم يستثن إلا الخلافة الراشدة في عهديها الأولين، وهو يعتبر أن «إعلان ربوبية الله وحده للعالمين معناها: الثورة الشاملة على حاكمية البشر في كل صورها وأشكالها وأنظمتها وأوضاعها». الأمة إذن وفق أطروحته تعيش في الردّة، ويسودها الحرام، ويحكمها الكفر لغياب «حاكمية الله»، وهي تغرق في جاهلية أظلم من تلك التي عاصرها الأوائل. وأمام هذا الواقع يتساءل: ما العمل؟ وكيف تبدأ عملية البعث الإسلامي؟! يعلن أن الطريق الوحيد للخروج من الجاهلية هي نفسها الطريق التي سلكها الأوائل، وان لا مهادنة ولا تصالح مع الجاهلية ولو جزئياً، وأن الأرض التي لا تخضع لحاكمية الله هي دار كفر وحرب، بغضّ النظر عن الدين الذي يعتنقه السكان. والجديد هنا أن سيد قطب يعتبر أن المجتمع مسلم ليس لأنه مكوّن من مسلمين، بل بمقدار خضوعه للحاكمية. وبالتالي تنشأ الدولة الإسلامية عندما تصبح الحاكمية لله، سواء كان الشعب مسلماً كله أو بعضه.

في الخلاصة اكتسبت نظرية الحاكمية مع سيد قطب مضموناً تكفيرياً حاداً يفتح الباب لتشريع القتال واستخدام العنف في الداخل الإسلامي، وقد اعتنقت معظم التيارات الإسلامية الحركية مفهومه للمجتمع الجاهلي والحاكمية الإلهية، وهي أضافت عليها وعمّقت أبعادها وأكسبتها طابعاً «جهادياً»، وهي أجمعت

على تكفير الديمقراطية ووصف المجالس النيابية بالمجالس الكفرية، ورأت المشاركة فيها، تصويتاً أو ترشيحاً معصية، إذا تبرأ المشارك من الأصل الذي تقوم عليه هذه المجالس، وكفراً بُواح إذا لم يتبرأ من هذا الأصل، بل إن بعض التيارات اعتبر المشاركة فيها كفرية سواء تبرأ المشارك أم لم يتبرأ، وذلك لأن الديمقراطية تجعل حق التشريع للبشر في حين إنه حق خالص لله، وتقوم على مبدأ سيادة الأمة في حين إن السيادة أو الحاكمية لله. كما تجمع هذه التيارات على تكفير القوانين الوضعية وتعتبرها كفراً لا شبهة فيه. وقد شاع وصف هذه القوانين في أدبيات هذا الخطاب بـ «الياسق العصري». والياسق أو الياسة هو مجموعة القواعد والأعراف التي كان يتحاكم إليها التتار فيما بينهم رغم إسلامهم ونطقهم بالشهادتين، وهو ما استند إليه الفقيه الحنبلي ابن تيمية (توفي ٧٢٨ هـ) لتكفير التتار وأوجب القتال ضدهم رغم إسلامهم. كانت فتوى ابن تيمية، فتوى سياسية بحتة، تتعلق بظروف تلك المرحلة بهدف حماية مسلمي الشام من الاجتياح التتري (المغولي)، علماً أن ابن تيمية كفّر «ياسق» التتار، لكنه لم يكفّر «ياسق» المماليك الذين وقع على عاتقهم عبء التصدي للغزو التتاري.

١٣ ـ **الحدود**: المقصود بها العقوبة المقدرة على ذنب التي توجب حقاً لله تعالى كما في الزنا، وعند بعض الفقهاء: عقوبة مقدرة بتقدير الشارع. ويطلق لفظ الحد على جرائم الحدود مجازاً فيقال: ارتكب الجاني حدّاً، ويقصد أنه ارتكب جريمة ذات عقوبة مقدرة شرعاً، وإقامة الحدود فرض على ولي الأمر، وتطبق من خلال القضاة، لكن بعض التيارات والحركات الإسلامية وتحت مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ذهبوا إلى حدّ إقامة الحدود بأنفسهم.

١٤ ـ **الحِسْبة**: وظيفة دينية أساسها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وممّا يذكر أن الخليفة عمر بن الخطاب أثناء خلافته ولّى الحسبة على سوق من أسواق المدينة لامرأة تسمّى «أم الشفاء». ولذا فهناك من المؤرّخين من يجعل عمر بن الخطاب هو أول محتسب في الخلافة الإسلامية، وقد تحولت هذه الوظيفة إلى نظام متكامل مع الدولة الإسلامية وصار المحتسب ينادي الناس للاجتماع لصلاة الجمعة ويراقبهم عند أوقات الأذان في الأسواق، وكان يشرف على الجوامع والمساجد ويأمر بكنسها وتنظيفها، وكان يختار إمام المسجد والمؤذن ويراعي التزامهما بالشروط السارية عليهما، وكان يشرف على أهل

الذمة في بعض الأحيان. كما كان يشرف على الحمامات وعلى أصحاب الحرف والمهن، ويكافح الغش، ويوقف مضايقة الجمهور، ويزيل كل ما يعوق المرور، ويحكم فيما يظهر من نزاع بين أهل الصناعة الواحدة. كما كان يراقب المرأة وما ينبغي لها أن تكون وما يحرّم عليها فعله، كأن يمنعهن من الجلوس على أبواب بيوتهن في طرقات الرجال، أو العوائد القبيحة التي يتبعنها في الجنائز والمآتم وسلوكهن وسيرهن في الطرقات... إلخ، وهو ما تفعله بطريقة أو أخرى بعض الحركات والجمعيات الإسلامية.

١٥ ـ **الحكم التكليفي**: اصطلاحاً: هو خطاب الله تعالى الذي يقتضي طلب فعل من المكلف أو كفّه عن فعل، أو تخييره بين الفعل والكفّ عنه. ينقسم الحكم التكليفي باعتبار ما اشتمل عليه من طلب أو تخيير إلى خمسة أقسام: (الإيجاب ـ الندب ـ التحريم ـ الكراهة ـ الإباحة). ذلك أن طلب الفعل إما أن يكون جازماً أو غير جازم، فالأول الإيجاب والثاني الندب. وطلب الكفّ إما أن يكون جازماً أو غير جازم، فالأول التحريم، والثاني الكراهة، وإن كان متعلقاً على وجه التخيير فهو الإباحة.

١٦ ـ **الخطاب الإسلامي**: شاع استخدام هذا المصطلح في الكتابات الإسلامية بشكل واسع بدون تحديد مضمونه. فما هو الخطاب الإسلامي؟ إنه عين الفكر الإسلامي مجسّداً في رسالة، وتلك الرسالة قد تكون خطبة أو درساً أو محاضرة أو كتاباً أو رواية أو قصيدة. وهذا التجسيد يضعنا مباشرة أمام ثنائية «الشكل والمضمون»، فمن حيث الشكل، الخطاب مجموعة من النصوص، ومن حيث المضمون، النص رسالة من الكاتب إلى القارئ، وعليه فهو خطاب. فالاتصال بين الكاتب والقارئ إنما يتم عبر النص، مثلما أن الاتصال بين المتكلم والسامع إنما يتم عبر الكلام، أي عبر الإشارات الصوتية. وكما يسهم السامع مساهمة ضرورية في تحقيق «الاتصال الكتابي» عبر النص، فالمعنى الذي يحمله النص في النهاية هو من نتاج الكاتب والقارئ، فالكاتب يريد أن يقدم فكرة أو وجهة نظر في موضوع معيّن، وهذا خطاب، والقارئ يتلقى هذه الفكرة أو وجهة النظر كما يستخلصها هو من النص وبالطريقة التي يختارها، وهذا تأويل للخطاب أو قراءة له. إذن هناك جانبان يكوّنان الخطاب: ما يقوله الكاتب، وما يقرأه القارئ.

والخطاب الإسلامي في هذا الإطار هو ذلك الذي يحمل مضمون رسالة

موجّهة إلى جمهور مستهدف من المتلقين، يستند بشكل أساسي إلى مرجعية إسلامية في أصول الدين، القرآن أو السنّة، أو إلى أيٍّ من الفروع الإسلامية الأخرى، سواء كان منتج هذا الخطاب جماعة إسلامية أم مؤسسة دعوية رسمية أو غير رسمية أم أفراداً متفرقين بصفتهم كعلماء ومفكرين أو دعاة، بهدف تقديم صياغة حلول لإشكاليات الواقع على أساس الدين. لكن الخطاب الإسلامي يتشكل في صورته النهائية في ضوء فهم الجمهور وتلقيه لمضمون هذه الرسالة. وإذا أردنا توخي الدقة اليوم فلا مناص من الحديث عن خطابات إسلامية وليس عن خطاب واحد، فمنتجو الخطاب إنما هم مجتهدون، والاجتهاد عملية عقلية صحيحة وصائبة، ولكن ليست محصلتها الصواب بشكل دائم. لذلك اجتهد المجتهدون، فأنتجوا خطابات، واختلفوا فيما بينهم، لذلك فما يعّد إيجابياً عند جماعة أو تيار قد لا يكون كذلك عند غيره. وهذا ما يجعل كثيراً من تعميم المتحدثين عن واقع الخطاب الإسلامي ينحو منحى التعسف في كثير من الأحيان.

لا ينفي هذا بطبيعة الحال وجود المشترك بين الخطابات الإسلامية، بل وغير إسلامية، إلا أن ما يمكن الإشارة إليه هو أن القول بالخطاب الإسلامي هكذا هو عنوان رحب، لكنه أيضاً مضلّل ويشكّل متاهة لتنوع التيارات والاتجاهات والمذاهب السياسية وصراعاتها.

١٧ ـ **الخلافة**: الخلافة في الإسلام منصب سياسي، وظيفته الدينية لا تتعدى المحافظة على شرع الله، وقد نشأ باعتباره ضرورة فرضها واقع وفاة النبي (ﷺ). وكان اجتماع «السقيفة» أشبه بجمعية تأسيسية أو وطنية منوط بها البحث في مصير أمة بعد وفاة موجهها وقائدها، وقد انبثق عنها نظام الخلافة، هذا النظام الذي استمر ـ بشكل أو بآخر ـ في العالم الإسلامي حتى القرن العشرين، ولم يغب عن مجتمعنا إلا بعد أن قام كمال أتاتورك بإلغائه سنة (١٣٢٣هـ/ ١٩٢٤م) عقب انهيار الخلافة العثمانية.

ولعل ابرز تعريف لها هو تعريف ابن خلدون الذي عبَّر عن ماهيتها بقوله: «الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به».

وأصبح إحياء نظام الخلافة هدف مختلف الحركات الإسلامية يعبّرون عنه بصيغ مختلفة.

١٨ ـ دار الإسلام: هي حسب فقهاء الإسلام كل بقعة تكون فيها أحكام الإسلام ظاهرة، فإذا استولى الكفار على بقعة من دار الإسلام، صار الجهاد فرض عين على جميع أفراد الناحية التي استولى عليها الكفار، فإذا لم يستطع أهل الناحية دفع العدو عن دار الإسلام: صار الجهاد فرض عين على من يليهم من أهل النواحي الأخرى من دار الإسلام، وهكذا حتى يكون الجهاد فرض عين على جميع المسلمين، ولا يجوز تمكين غير المسلمين من دار الإسلام، ويأثم جميع المسلمين إذا تركوا غيرهم يستولي على شيء من دار الإسلام. ولا يجوز لغير المسلمين دخول دار الإسلام إلا بإذن من الإمام أو أمان في سلم، ولا يجوز لهم إحداث دور عبادة لغير المسلمين كالكنائس والصوامع وبيت النار. ولا يحدد ويحسم أمرها إلا الخليفة، ولكن بعض التيارات المتشددة خرجت عن ذلك.

أما استيطان غير المسلم دار الإسلام فقد قسم الفقهاء دار الإسلام إلى قسمين: جزيرة العرب وغيرها: فجزيرة العرب لا يُمكَّن غير المسلم من الاستيطان فيها وهذا محل اتفاق بين الفقهاء، واستدلوا بخبر: أخرجوا المشركين من جزيرة العرب.

١٩ ـ دار الحرب: هي حسب الفقهاء كل بقعة أحكام الكفر فيها ظاهرة. وقد قسم العلماء الناس في شأن الهجرة من دار الحرب إلى ثلاثة أقسام:

ـ من تجب عليه الهجرة: وهو من يقدر عليها، ولا يمكنه إظهار دينه مع المقام في دار الحرب، وإن كانت امرأة لا تجد محرماً، إن كانت تأمن على نفسها في الطريق، أو كان خوف الطريق أقل من خوف المقام في دار الحرب.

ـ من لا هجرة عليه: وهو من يعجز عنها، إما لمرض، أو إكراه على الإقامة في دار الكفر، أو ضعف كالنساء، والولدان.

ـ من تستحب له الهجرة، ولا تجب عليه: وهو من يقدر على الهجرة ويتمكّن من إظهار دينه في دار الحرب. هذا يستحب له الهجرة ليتمكن من الجهاد وتكثير المسلمين. وقال الحنفية: لا تجب الهجرة من دار الحرب لحديث: «**لا** هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية».

٢٠ ـ **دار العهد**: وتسمى دار الموادعة، ودار الصلح، ودار المعاهدة. يجوز أن يعقد الإمام مع أهل الحرب عهداً للمصالحة، يترك بموجبه القتال مدة بعوض أو بغير عوض فتكون تلك الدار دار عهد.

٢١ ـ **الرِّدَّة**: عندما توفي النبي (ﷺ) ارتدت بعض القبائل العربية، وادّعى البعض النبوة. «أهل الردة كانوا صنفين: صنف ارتدوا عن الدين وعادوا إلى الكفر فقاتلهم أبو بكر حتى قتل مسيلمة باليمامة والعنسي بصنعاء، وانفضّت جموعهم وهلك أكثرهم. والصنف الآخر هم الذين فرّقوا بين الصلاة والزكاة، فأقرّوا بالصلاة، وأنكروا فرض الزكاة ووجوب أدائها إلى الإمام، وهؤلاء على الحقيقة أهل بغي. وقد سلك الصدّيق في قتال المرتدين طريقين: **الأول** كان الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة. أما الطريق **الثاني** فكان الحرب، واستمرت جيوش الصديق تقاتل المرتدين حتى تحقق النصر الكامل له.

٢٢ ـ **السلفية**: السلفية لغة، نسبة إلى السلف أو الجماعة المتقدمين، كما هي في **لسان العرب** عند ابن منظور. أما المفهوم الإسلامي الشائع للسلفية والمستقر نسبياً فهو الاتجاه الذي يدعو إلى **الاقتداء بالسلف الصالح واتخاذهم قدوة ونموذجاً في الحاضر**. والسلف الصالح هم أهل القرون الثلاثة الأولى من عمر الأمة الإسلامية.

هذا المفهوم العام والشائع للسلفية ينطبق على أغلب المسلمين، فهم جميعاً سلفيون بهذا المعنى، إلا أن التطور التاريخي ساهم في توليد سلفيات متعددة، تختلف فيما تتبناه من قضايا وأولويات، وتتباين في درجة أو شدّة التسلف في العبادات وفي المعاملات، في المقاصد وفي الوسائل.

في القرن التاسع الميلادي برز الإمام أحمد بن حنبل الذي لعب دوراً هاماً في صناعة الأحداث في بغداد في الربع الأول من ذلك القرن، حيث كان يشدد أكثر من غيره على العودة كلياً إلى النص والسير على خطى السلف الصالح رغبةً منه في تطبيق النموذج الذي نشأ في «المدينة» مع النبي (ﷺ). وتاريخياً يمكن اعتبار تلك المرحلة التي تبلور فيها تيار «أهل الحديث» في القرن الثاني الهجري في مواجهة التحدي الحضاري الذي مثّلته الفلسفة اليونانية ومؤثراتها في ثقافة الأمم الأخرى، وهو ما برز بوضوح في مقاومة أحمد بن حنبل، والحنبلية من بعده، للاتجاهات العقلانية والفلسفية والمعتزلية والكلامية عموماً، التي صعدت بقوة في عهد الخليفة المأمون (ت ٢١٨هـ) وخلالها تعرّض الإمام

أحمد والكثير من الفقهاء لما يعرف بـ «محنة خلق القرآن» حيث كان من أبرز نتائجها التبلور الواضح للاتجاهات الفكرية والفقهية الإسلامية، وخاصةً ما يتعلق بتكوين الملامح النظرية والفقهية لتيار أهل الحديث والاتجاه السلفي عموماً في إطار مكونات اجتماعية وأوضاع متمايزة.

الحلقة الوسطى بين ابن حنبل وابن عبد الوهاب يمثلها ابن تيمية (ت ١٣٢٨م) الفقيه الحنبلي السلفي الذي صرف حياته بما أوتي من جهد وصبر لرصد أي ثغرة تمس نقاوة العقيدة، وصفاءها، فتصدّى لكل ما صادفه من انعكاسات للفلسفة اليونانية ومؤثراتها في الإسلام، وساجل المذاهب الباطنية معتبراً أنها من البدع بسبب ما توليه من أهمية للتأويل، وأنكر مفهوم وحدة الوجود التي قال بها الصوفيون ومارسوها بعدما رأى فيهم خطراً أشد من المسيحيين على دين قائم على عقيدة التوحيد.

مع محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ ـ ١٧٩٢) مؤسس التيار الوهابي السلفي، انطلقت الموجة الثالثة من عمق الجزيرة العربية، الذي ظهر في القرن الثامن عشر في الحجاز إبان انحطاط الدولة العثمانية وتراجعها وصعود الغرب الاستعماري، أي في لحظة تاريخية حاسمة أثرت في مجمل الحركات الإصلاحية، التي ظهرت في العالمين العربي والإسلامي في تلك المرحلة. وقد استمرت تلك الدعوات ذات الطبيعة السلفية طيلة فترة الانحسار العثماني، وازدهرت أثناء الحقبة الاستعمارية الأوروبية، وآذنت بظهور «سلفيات متعددة» من أبرزها: «السلفية الوهّابية»، التي أسسها الشيخ محمد بن عبد الوهاب في الحجاز وازدهرت مع أئمة الدعوة النجدية، و«السلفية الإصلاحية» في مصر التي بلورها الأفغاني ومحمد عبده ثم رشيد رضا، و«السلفية الوطنية» التي ظهرت في المغرب العربي، ثم ابن باديس ومالك بن نبي وعلال الفاسي.

شهدت الحقبة «ما بعد الاستعمارية» تراجعاً وانحساراً نسبياً للتيارات السلفية والإسلامية عموماً مع بروز الدولة الوطنية عقب الاستقلال التي استندت إلى أيديولوجيات قومية ويسارية وليبرالية، إلا أن المشهد العربي والإسلامي شهد تحولاً جذرياً عقب هزيمة حزيران/يونيو ١٩٦٧ لتصبح الظاهرة الإسلامية منذ سبعينيات القرن الماضي تهيمن على الفضاء السياسي الاجتماعي. وظهرت سلفيات جديدة تبلورت عن ظهور حركات سلفية تقليدية وإصلاحية وجهادية تشترك في رؤيتها الكلية إلى العالم وتفترق في أولوياتها السياسية العملية.

وفي كل حلقة كانت تنطلق الموجة السلفية مجدداً بزخم أقوى، ولم يكن مصادفة أن يتزامن ذلك دائماً مع تحديات حضارية كبرى. والسلفية المعاصرة اليوم كحلقة راهنة تطلق موجة دفاع عن العقيدة لا تختلف في دوافعها عن سلفيات الأمس، وإن اختلفت في الوسائل والأساليب وبعض الاجتهادات.

لا يمكن اعتبار كل الحركات الإسلامية سلفية، فالمعايير التي تضعها السلفية الوهّابية شديدة الصرامة، ومثال على ذلك أن حسن البنّا في تعريفه للإخوان المسلمين، يقول إنها (طريقة سلفية وطريقة صوفية ودعوى إصلاحية و...) فهو يجمع بين متناقضات حسب القراءة السلفية المتشددة، فاعتباره الاستشفاع بالأولياء ليس من المسائل الاعتقادية بل من المسائل الفرعية، هو أمر يتناقض كلياً مع ما يتشدد السلفيون الوهابيون في مكافحته باعتباره كفراً، وهم يصفون أهل الصوفية وأتباعهم بالقبوريين.

ويمكن تحديد الأسس التي تشكل المنظومة المعرفية التي يقوم عليها المنهج السلفي الوهابي بالعموم، بالعناصر الصلبة التالية: الأولوية للنص على العقل والتسليم الكامل بنصوص الكتاب والسنّة وتفسيرها بلا تأويل ولا هوى، واعتبار الأصول ثلاثة وهي: الكتاب والسنّة وإجماع الأمة؛ عقيدة الولاء والبراء، وبمقتضاها ينبغي التبرؤ من أهل الأهواء والبدع والتأويل من المشبهة والمعطلة؛ التنزيه في التوحيد وتأكيد كافة أشكاله من الربوبية والألوهية والصفات والأسماء ورد الخلق والأفعال إلى تقدير الله ومشيئته وقضائه وقدره، والقول بالاصطفاء للجنة والنار فضلاً ووعداً؛ الطاعة ودرء الفتنة ورفض الخروج على الحاكم؛ الاقتداء بالخلفاء الراشدين والصحابة والتابعين والإيمان بعدالتهم. ترفض السلفية البدع وهي عندهم «الحدث في الدين أو ما استحدث بعد النبي من الأهواء والأعمال».

٢٣ ـ السلفية الجامية: ولدت في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة تحديداً، لذلك توصف أحياناً بسلفية المدينة، وأحياناً بالسلفية المدخلية، وغيرها من الأسماء، وكلها تشير إلى اتجاهٍ سلفي واحد، شهد ولادته على يدي محمد أمان الجامي الذي كان يدرس في تلك الجامعة، وحيث كان يقيم هناك عدد من رموزها.

الجامية تبلورت في الأساس كرد فعلٍ على صعود السرورية التي مثّلت الهجوم النظري والعملي لأدبيات الإسلام السياسي المشرقية على السلفية

المهزومة حينئذٍ، والاندماج بها، لذلك لم يكن غريباً أن أوج صعود الجامية هو الفترة نفسها التي شهدت صعود السرورية حين رفضت الأخيرة بشدة الاستعانة بالقوات الأجنبية لتحرير الكويت، حيث رأت الجامية في هذه المواقف خروجاً عن طاعة ولي الأمر وخروجاً كذلك عن المنهج السلفي.

يتسم التيار الجامي في أدبياته بتمسكه بمنهج «الجرح والتعديل»، فهذا التيار يصرّ على اتهام الجماعات الأخرى وكشفها أو جرحها دون إعذارٍ لها أو صمتٍ عنها. من هنا تميزت كتابات منظّري هذا التيار كربيع المدخلي ومقبل ابن هادي الوادعي ومحمود الحداد وغيرهم الذين أخرجوا العشرات من المؤلفات في اتهام الجماعات الأخرى، وتعرية رموزها ورفض كتاباتها وأطروحاتها حول التنظيم الحزبي وإقامة دولة الإسلام، فضلاً عن فضح كل ما تراه من شبهٍ عقدية أو قبورية في فكر تلك الجماعات، مع تأكيدها أن هذه الجماعات ما هي إلا دعوات الباطل في مقابل دعوة الحق التي تتماهى معها الجامية.

٢٤ ـ السلفية الجهادية: ما يميز السلفية الجهادية من غيرها من السلفيات، ليس إعلانها جاهلية المجتمعات المعاصرة كلها، وليس إعلانها كفرانية النظم التي لا تحكم بما أنزل الله، بل إعلانها الصريح أن الجهاد المسلح سبيل أوحد للتغيير؛ لذلك هي ترفض أي طريق آخر لإقامة نظام الخلافة الإسلامية، كالدخول في البرلمانات أو التربية والتثقيف والثورة الجماهيرية السلمية أو إشاعة الوعي الإسلامي. هذا المنهج القتالي المسلح، كما يقرره غالبية رموز هذا التيار «لا حيدة عنه إلى الوسائل السلمية الأخرى لأنه حكم شرعي وقع بالنص والإجماع».

ومن أبرز المنظرين للتيار السلفي الجهادي أيضاً أبو محمد المقدسي وأيمن الظواهري وأبو بكر ناجي، وكتب إمام شريف التي كانت تدرس قبل أن يتراجع عن أفكاره، فضلاً عن العشرات من الدعاة، هذا وتمثل محاضرات وخطب أسامة بن لادن مرجعية أساسية في هذا المجال.

٢٥ ـ السلفية الحركية أو السرورية: هو تيار وهابي العقيدة، إخواني الفكر والتنظيم، برز بقوة خلال ثمانينيات القرن الماضي، ويطلق عليه خصومه التيار السروري. أما تسميته بالسروري فهي نسبة إلى القيادي الإخواني السوري السابق الشيخ محمد سرور زين العابدين بن نايف.

يمكن القول إن السرورية تميزت كدعوة وحركة جديدة بالجمع ما بين التصورات القطبية ـ المودودية العقدية حول الحاكمية والجاهلية، والأسس العقدية والفقهية والمنهجية للسلفية الوهّابية في التعاطي مع الأصول ومصادر التشريع. ينتسب إلى هذا التيار مفكرون ودعاة كبار كالشيخ سفر الحوالي، وناصر العمر، وسلمان العودة، ومحمد العبده، وعائض القرني، ومحسن العواجي، رغم الاختلافات في بعض الفروع.

ولا تتردد السرورية في انتقاد الوهابيين التقليديين، وتصفهم بأتباع الإسلام القشري، أي الذي يتمسك بالمظاهر دون جواهر الأمور كالحكم والدولة. مع ذلك ليس هناك تطابق بين السرورية والسلفية الجهادية، بل إن العلاقة ملتبسة بينهما إلى أبعد الحدود. قد تكون السرورية شكّلت جسراً فقهياً وحلقة وصل فكرية بين أسامة بن لادن وسيد قطب، فضلاً عن السلفية التقليدية، لذلك لم يكن غريباً أن العديد من قيادات ورموز القاعدة وتيار السلفية الجهادية قد تتلمذوا أو مروا في حضانةٍ فكرية داخل التيار السروري قبل أن يقفزوا باتجاه التيار الجهادي.

٢٦ ـ السلفية العلمية أو الألبانية: هي مدرسة يمكن تصنيفها في سياق التيار السلفي المحافظ والتقليدي الذي اهتم بتحقيق التراث ومحاربة البدع وتصحيح الاعتقادات، وهي المهمة التاريخية التي قامت بها السلفية الوهّابية من خلال المؤسسة الرسمية السعودية، إلا أن السلفية الألبانية ومن ثم السلفية المدخلية أو الجامية التي نشأت فيما بعد على نسقها تابعت نفس الاتجاه مع بعض التميزات التي اختص بها مشايخها.

وهي تنبذ الحزبية الحركية وتعتبرها ضرباً من الابتداع، وتهدف إلى استئناف الحياة الإسلامية وتطبيق الشريعة والوصول إلى الحكم بشكل غير مباشر، بمعنى أنها لا تصطدم مع الأنظمة ولا تنكر شرعية الحاكم الدينية والسياسية على اعتبار أنه ولي الأمر، وتستخدم وسائل دعوية سلمية لنشر مبادئها، وتؤمن أن باب الاجتهاد مفتوح إلى يوم القيامة، الذي من خلاله يمكن الإجابة عن كثير من التساؤلات والشبهات والنوازل المعاصرة التي تمر بها الأمة من خلال الفتاوى والاجتهادات.

مؤسس هذا التيار هو الشيخ ناصر الدين الألباني (١٩١٤ ـ ١٩٩٩) الذي يحظى بانتشار في أوساط شعبية متزايدة في العالم الإسلامي، وقد اشتهر في

تركيزه على التوحيد، والاتباع، والتزكية ومسألتي التصفية والتربية كمنهج للتغيير.

٢٧ ـ السنوسية: هي إحدى الحركات الإصلاحية فكرياً وثقافياً وسياسياً، التي لعبت دوراً كبيراً في الحياة السياسية بأفريقيا، وبخاصة ليبيا. وقد عدّها بعض المؤرخين طريقة من طرق الصوفية، ولعل ذلك لخروج طرق صوفية من تحت عباءتها. وتنسب هذه الحركة إلى مؤسسها محمد بن علي السنوسي بن العربي، وهو من سلالة الأدارسة الذين يتصل نسبهم بعلي بن أبي طالب (رضي الله عنه).

التحق السنوسي في فاس بجامعة القرويين، وتعلم في مصر بالأزهر الشريف، ثم رحل إلى الحجاز ليأخذ عن بعض شيوخ مكّة والمدينة، وبعد هذا التطواف تولّد لديه الإحساس العميق بحاجة الدعوة الإسلامية إلى الإصلاح، فراح يعمل على وضع خطة لتنفيذ ذلك.

وكان أهم عُمُد خطته الإصلاحية ما يلي:

ـ ليست هناك حدود تقسم العالم الإسلامي، فالحركة الإصلاحية يلزم أن تكون شاملة لكل أقطاره.

ـ يجب أن تكون الحركات الإصلاحية سياسية وفكرية في نفس الوقت، فكلاهما مكمل للآخر.

ـ يجب أن تعنى الحركة الإصلاحية بنشر الإسلام وبخاصة في اللادينيين، وذلك في مواجهة حركة التبشير المسيحية.

ـ الاعتماد على الكتاب والسنّة والانتفاع بالمذاهب المختلفة فيما يناسب المسلمين وييسر حياتهم، مع تنقية الإسلام من بدع أهل الأهواء.

ـ يجب أن تتخلّى الطرق الصوفية عن الزهد والخمول والاستجداء الذي كان يغلب على طابعها لأنه ليس من الإسلام في شيء. ولتحقيق هذه الخطة أنشأ عدة زوايا كمراكز دينية وثقافية واجتماعية وعسكرية.

ولقد تنقل السنوسي من الحجاز إلى مصر ثم إلى طرابلس سنة ١٨٤٠هـ، حيث استقر بها، وأنشأ مركز دعوته سنة ١٨٤٣ في الزاوية البيضاء بالجبل الأخضر، ثم نقله سنة ١٨٥٦ إلى واحة الجغبوب، وأنشأ فيها مدرسة دينية بها مكتبة تضم ثمانية آلاف مجلد، وكان يشرف عليها إشرافاً مباشراً.

انتشرت زوايا السنوسي وأتباعه في نواحي برقة وطرابلس ووادي، وكان لها أكبر الأثر في نشر الإسلام والحفاظ على ثوابته وأصوله. ولما توفي السنوسي سنة ١٨٥٩ خلفه ابنه المهدي، الذي نقل مركز الدعوة من الجغبوب إلى الكفرة سنة ١٨٩٥، وكان نشيطاً في دعوته حتى إنه عند وفاته سنة ١٩٠٢ كان للسنوسية ١٣٦ زاوية. وخلف المهدي ابن عمه السيد أحمد الشريف، الذي وجد نفسه في ظروف استعمارية حملته على أن يخوض غمار الحرب ضد الفرنسيين، ثم ضد الزحف الإيطالي على ليبيا، إلا أنه اعتزل زعامة السنوسية سنة ١٩١٨ إثر الهجوم على مصر. وآلت زعامة السنوسية إلى السيد إدريس الذي تولى ملك ليبيا، حيث أصبحت السنوسية قوة دولية يعترف بها، إلى أن هبّت ثورة الفاتح وعزلته سنة ١٩٦٩.

٢٨ ـ **الشورى**: يستخدم مفهوم الشورى بكثافة في المدوّنة السياسية للحركات الإسلامية اليوم. وقد دخلت ثنائية الديمقراطية والشورى إلى دائرة السجال الفكري في إطار محاولات التجديد والمعاصرة وسعي البعض إلى تأصيل الجديد أو الحديث ليأتلف مع القديم والأصيل، في حين سعى البعض الآخر إلى تحديث الأصيل والقديم ليواكب المعاصر والحديث.

تتعدد المواقف والإجابات «الإسلامية» عن هذا السؤال بحسب موقعها ومرجعيتها الاجتهادية، وهي تبدأ بالأصولية الحرفية أو «النصوصية» إلى الإصلاحية المتنورة، وصولاً إلى التوفيقية الذي تأخذ من هذا وذاك لتنتج خليطاً يقترب أو يبتعد من أحد الطرفين. وهذا الأمر يفتح النقاش على تساؤل مهم: ماذا يمكن أن يأخذ الإسلام من الثقافات الأخرى؟ وهذا السؤال يتبعه سؤال آخر استنكاري: ولماذا نأخذ؟ ولهذا الاستنكار مبرراته، فالرؤية الأصولية للإسلام تمتاز بالشمولية والكمال الذي تنسبه إلى نفسها بحكم طبيعة الرسالة وربانيتها أو قدسيتها؟ ثم أليس في الأخذ، حسب وجهة نظرها، إضافة إلى الأصل؟ ثم ألا يؤدي قبول الإضافة إلى الاعتراف بنقصان الأصل؟ هذه التساؤلات تفضي إلى استحالة الديمقراطية في الإسلام، وهذه حقاً إشكالية صعبة وضعت فيها الأصولية المحافظة المسألة برمّتها وأغلقت عليها الأقفال. لكن الممارسة تشاء دائماً طريقاً آخر يأبى الجمود ويتيح آفاقاً رحبة للتغيرات الآتية من رحم واقع دائم الحركة.

في الحقيقة، إن التدخل الغربي الحديث في وقائع الاجتماع والاقتصاد

والسياسة العربية والإسلامية وما أنتجه من اتصال بين عالمي العرب والغرب الذي طرح بحدّة سؤال النهضة التاريخي: لماذا تقدّموا وتخلّفنا؟ وهو السؤال الذي كان جسر العبور أو القناة التي مرت من خلالها الأفكار الجديدة. وقد أصبح معروفاً أن رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي مثلاً طليعة قوى التغيير الجديدة، وأن «الأنوار» الفرنسية أدت دوراً حاسماً في هذه العملية، وأن أفكار الحرية والمساواة والعدالة قد تصدرت الظاهرة برمّتها.

هذه الطروحات دفعت الأمور باتجاه النقد العنيف والحملة المتعددة الجهات من قبل مفكري النهضة العرب ضد ظاهرة الاستبداد و«الحكم المطلق»، وكان ابن أبي الضياف في طليعة الناقدين الذي اعتبر أن الاستبداد والحكم المطلق معارض للشرع والعقل، مستلهماً ابن خلدون الذي يعتبر أن أغلب هذا الملك جور. وأن «جور الملك هو أقوى الأسباب في تدمير البلدان وتخريب العمران وانقراض الدول».

وكان لـ عبد الرحمن الكواكبي وللسيد رشيد رضا رأي ثاقب في هذا المجال، فقد رأيا أن تخلّف المسلمين مطلع القرن الماضي وتداعي الأمم عليهم علّته السلطة الاستبدادية التي تحتكم في أمورهم وتجرّئ أحياناً الأجانب الغازين عليهم. ورأيا أن الحل يكمن في سنّ سلطات الدستور الذي يحدد صلاحيات الحاكم ويشرك الشعب في السلطة. وهذا ما رآه الفقيه الإيراني الإمام حسين نائيني (١٨٦٠ ـ ١٩٣٦) الذي كان أكثر وضوحاً، فتحدث عن الديمقراطية باعتبارها النقيض للاستبداد، وعن الشورى باعتبارها هي الديمقراطية. وظل الأمر على هذا النحو بمعنى المشابهة بين الشورى والدستور تارة، وبين الشورى والديمقراطية تارة أخرى حتى الخمسينيات حيث صدر حينها كتاب عباس محمود العقاد **الديمقراطية في الإسلام**. لكن الخمسينيات حملت رياح التغيير مع تصاعد النضال ضد الاستعمار الغربي الجاثم على أكثر ديار المسلمين وهو يدّعي الحفاظ على الديمقراطية وحقوق الإنسان. في هذا المناخ واصل التطلع الديمقراطي المناهض للاستبداد طروحاته باعتباره وجهاً من وجوه التحرر العربي. في المقابل برزت حركات إسلامية متشددة تعتبر الأنظمة القائمة كافرة في إطار ما يعرف بتيار «الحاكمية»، في حين استمرت تيارات أخرى، وتقبّل مفكرون ودعاة منهم بعضاً من قواعد هذه الأنظمة، وبذل بعضهم جهوداً ملموسة لتقريب هذا النظام أو ذاك من الشورى، إذ اختاروا أن تكون الشورى مُلزمة لا مُعلمة

فحسب، وعزّزوا بهذا الاختيار مبدأ «الأغلبية التمثيلية» و«سيادة الأمة»، لكن الإجماع عند الإسلاميين واضح في الاعتقاد بأن نظام الشورى ليس هو الديمقراطية الخالصة مثلما أنه ليس الثيوقراطية الخالصة. فهم يوافقون الديمقراطية في مبدأ اختيار الحاكم وطلب مبادئ العدالة والمساواة والحرية، إلا أنهم يفارقونها في تقييد الحاكمين والمحكومين بالشريعة الإلهية في جميع الأحكام التي وردت فيها نصوص.

يمثّل حسن البنّا، زعيم ومؤسس جماعة الإخوان المسلمين أساساً مرجعياً وتنظيمياً لتيار مركزي في الإسلام السياسي. ويلاحظ القارئ في نصوصه السياسية مفارقة مثيرة وملفتة تتمثل بدفاعه عن الدستور والخيار التمثيلي النيابي، وهجومه الحاد على الحزبية والتعددية السياسية. كما أن المفكر الإسلامي الباكستاني أبا الأعلى المودودي، الذي تعتبر كتاباته من الكتابات المرجعية في التفكير السياسي المعاصر للحركات الإسلامية، يرفض إطلاق وصف الديمقراطية على الدولة الإسلامية، بل يعتبر أن كلمة الحكومة الإلهية أو «الثيوقراطية» أصدق تعبيراً. كذلك كان لأفكار سيد قطب تأثير بالغ في الأوساط الحركية الإسلامية، ويحاول بعضهم أيضاً حل التناقض والالتباس تحت وطأة الحاجة إلى الديمقراطية، فيذهب حسن الترابي إلى أنه يمكن للمسلمين في حال النهضة والتفوق استعمال المفاهيم الأجنبية من دون أي حساسية أو عقد، لكنه يبدي الكثير من القلق والحذر في غير هذه الحالة لإمكانية تسرب القيم الغربية. ويذهب البعض إلى استيلاد مصطلحات جديدة مثل «الشوراقراطية» كما فعل محفوظ نحناح ومجموعته الوسطية الإسلامية في الجزائر.

إلا أن المفكر الإسلامي راشد الغنوشي يقدم قراءة أكثر وضوحاً فيقول إن الديمقراطية تقدم أفضل آلية أو جهاز للحكم يمكّن المواطنين باستعماله من ممارسة الحريات الأساسية ومنها الحرية السياسية. ومع هذا القول يتسلّح الغنوشي بمعرفة وافية بتاريخ الديمقراطية في الغرب الحديث. فالديمقراطية عنده شكل ومضمون، فهي من حيث الشكل إقرار بمبدأ سيادة الشعب وأنه مصدر السلطة، وهي سيادة يمارسها بالانتخاب وبما يتمتع به من حقوق في المساواة وفصل السلطات والتنظيم السياسي والنقابي، وحق الحكم للأغلبية، وحق الأقلية في المعارضة من أجل حيازة السلطة شرعياً. أما من حيث المضمون فهي اعتراف بذاتية الإنسان وكرامته، ونصٌّ على حقه في المشاركة

السياسية في إدارة الشؤون العامة على اعتبار أن «المشاركة على الصعيد الاجتماعي والسياسي هي جوهر المثال الذي يرنو إلى النموذج الديمقراطي وليس التمثيل»، ثم على اعتبار أن المثل الأعلى للديمقراطية أن يصبح المحكومون حاكمين ليحققوا لأنفسهم بأنفسهم ما يتوقون إليه من أهداف وغايات. يمكن القول إن الغنوشي خطا خطوات جريئة بين أقرانه، حيث شدد على أنه في إطار النظام الديمقراطي «يمكن أن تتم عملية تفعيل القيم السياسية التي جاء بها الإسلام، كالشورى والبيعة والإجماع والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أي التعاليم التي إنما جاءت لإقرار العدل وتحقيق السعادة البشرية، إذ يمكن للآليات الديمقراطية مثلما هو الأمر مع الآليات الصناعية، باعتبارها إرثاً إنسانياً، أن تعمل في مناخات ثقافية، وعلى أرضيات فكرية مختلفة.

الخلاصة، إنه يمكن القول إن الفكر السياسي الإسلامي المعاصر بقي أسير التجاذب والاضطراب الفكري في هذه المسألة، إلا أن عدداً من المحاولات التجديدية الفكرية الحديثة في مسألة الشورى بدأت تنتشر وتجد صدى واسعاً في العديد من الأوساط الإسلامية؛ أبرزها تمثل في كتابات راشد الغنوشي وحسن الترابي وبعض اجتهادات يوسف القرضاوي بل وحتى على مستوى المراجعات داخل الوثائق التي تصدرها بعض الحركات الإسلامية، وخاصة في مواكبتها للربيع العربي.

٢٩ ـ الصحيحان: يطلق مصطلح «الصحيحان» على كتابي البخاري ومسلم، وهما الكتابان اللذان تلقتهما الأمة بالقبول، واعتبرا أصح كتابين بعد كتاب الله عز وجل في رواية السنّة المشرفة.

وسمّى البخاري كتابه **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله وسننه وأيامه**. ويعد صحيح البخاري مرحلة هامة من مراحل تطور علم الحديث رواية، إذ كانت المؤلفات في هذا العلم قبله لا تفرد الحديث الصحيح بالتأليف، باستثناء **موطأ** الإمام مالك.

أما صحيح مسلم (٢٠٤ ـ ٢٦١ هـ) فاسم كتابه: **المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله**.

٣٠ ـ العمليات الاستشهادية: أثير الكثير من النقاش في الأوساط الحركية الإسلامية حول مشروعية العمليات الاستشهادية ضد العدو. ونستطيع أن نلخص

ثلاثة آراء حول هذه المسألة، **الأول** يرفضها باعتبارها مخالفة لنص قرآني صريح: ﴿**ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيماً. ومن يفعل ذلك عدواناً فسوف نصليه ناراً وكان ذلك على الله يسيراً**﴾[1]. لذلك يرى العمليات الاستشهادية عمليات انتحارية وهي محرّمة؛ والرأي **الثاني** يفرّق بين الانتحار والاستشهاد باعتبار النية والقصد، وهي التضحية بالنفس في سبيل الله؛ وبرز تيار **ثالث** لا يرفض بالمبدأ، ولكن يدعو إلى ترشيد العمل الاستشهادي ووضع ضوابط فقهية له.

والواقع، إن حركات المقاومة بالعموم ومن ثم تنظيم القاعدة، تبنّت مفهوم العمليات الاستشهادية وقدمت العديد من الأبحاث الفقهية التي تؤكد مشروعيته الإسلامية وصحته وسلامته من الناحية المنهجية، مستندة بذلك إلى أدلة نقلية وحجج وأحاديث نبوية ووقائع من السيرة النبوية، إلا أن التوسع في هذه العمليات وتوجيهها نحو أهداف معيّنة بحد ذاتها هو الأمر الذي لا يزال موضع خلاف وتباين كبير.

٣١ ـ اللاعنف: يرجع هذا المفهوم كنزعة فكرية أو فلسفة روحية إلى عدة قرون مضت، أبرز دعاتها حديثاً أبو الكلام آزاد (توفي عام ١٩٥٨)، وكان رفيقاً للمهاتما غاندي، وكذلك في شرق العالم الإسلامي ظهر عبد الغفار خان (توفي عام ١٩٨٨) أحد زعماء قبائل الباشتون الذي كوّن جيشاً من مئة ألف من رجال قبيلته المشهورين بالقوة، وأخذ عليهم عهداً أن يقاوموا الإنكليز بدون استعمال لعنف أو سلاح، والمفكر المعاصر وحيد الدين خان ذهب في الاتجاه نفسه. وقد تبنّى هؤلاء المفكرون في القارة الهندية تعبير «اللاعنف» ليحمل فكرة فاعلة في الصّراع كفيلة بإنجاز تحوُّل اجتماعيّ سلميّ؛ ومن أبرز دعاته في الوطن العربي حالياً السوريان جودت سعيد، وخالص جلبي.

٣٢ ـ المذاهب الفقهية: المذاهب الفقهية كثيرة ومتعددة، منها ما اشتهر وكتب له البقاء، ومنها ما لم تدوّن فيه مراجع خاصة به كمذهب الإمام الليث ابن سعد، والإمام ابن جرير الطبري، والإمام الأوزاعي وغيرهم، أما المذاهب المشهورة ـ التي لها ذيوع وانتشار ـ فهي ثمانية مذاهب وهي: **المذاهب الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة** وهي لأهل السنّة والجماعة، و**المذهب الإمامي**

---

(١) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآيتان ٢٩ ـ ٣٠.

و**المذهب الزيدي** وهما لطائفة الشيعة، و**المذهب الإباضي** وهو لطائفة الخوارج، و**المذهب الظاهري**.

٣٣ ـ مرجع التقليد: أعلى منصب ديني في المؤسسة الدينية التقليدية للشيعة الإثني عشرية، لكن هذا المنصب شغله في بعض المراحل أكثر من مرجع في الوقت نفسه. وقد اعتبر آية الله الخميني أحد هذه المراجع، على الرغم من أنه جمع بينه وبين منصب ولاية الفقيه المعتبر رتبة ومرجعية يختلط فيها السياسي بالديني. ترتبط هذه الرتبة الرفيعة بشرط الأعلمية وبأن يكون للمرجع كثير من المقلدين الذين يأخذون بآرائه وأحكامه الفقهية وفتاويه في القضايا الدينية.

ليس من الضروري أن يكون للمراجع وجهات النظر نفسها؛ على سبيل المثال، فبينما دعا الإمام الخميني إلى إقامة الدولة الإسلامية، دعا المرجع آية الله أبو القاسم الخوئي (١٨٩٩ ـ ١٩٩٢)، إلى فصل السياسة عن الدين. واليوم، على سبيل المثال، تختلف الطائفة الشيعية على مرجعية آية الله خامنئي، القائد الحالي للجمهورية الإسلامية في إيران، بسبب الشك في كفاءته العلمية للتصدي للمرجعية، مثل المعرفة وقدرته على ممارسة الاجتهاد.

لم تؤسس المرجعية بشكل رسمي. فليس هناك مجلس معيّن لاختيار المرجع. إن الحاجة تنبع من وجهة نظر شيعية بأنه لا يجوز تقليد رأي المجتهد الميت، وبدلاً من ذلك يجب تقليد المجتهد الحي. ومن أجل الانتقال من مرتبة الاجتهاد إلى مرتبة المرجعية لا بد من موافقة المجتهدين الآخرين والدوائر الدينية، وكذلك أن يعرف بين الناس بتواضعه ومعرفته وتقواه ومزايا أخرى. عندما يوجد مثل هذا المجتهد، يجب أن يقلّد. كما يجب أن يكون للمجتهد مزايا مماثلة أخرى كسعة الاطلاع والاستقامة والبساطة، وعدم وجود مرجع آخر، مما يعني في الممارسة الحاجة إلى العمر الطويل للوصول إلى تلك المرحلة.

بالإضافة إلى كل هذا، يجب أن يقلده جماعة عامة كبيرة. وعندما توفي الإمام الخميني، تمثلت المرجعية العظمى في أربع آيات الله العظماء، وكانوا يتمتعون باحترام الطائفة الشيعية عموماً. حاولت إيران دعم دمج المرجعية الدينية والسياسية في ولاية الفقيه، أي القائد خامنئي، وكان لهذا الفعل ردود فعل عديدة، منها الاحتكاك بين المؤسسات الدينية في إيران والوطن العربي. كما

عارض بضعة علماء إيرانيين، فاعتقلوا بسبب معارضتهم لمرجعية خامنئي.

دفعت المؤسسة الدينية في قم بمرشد الثورة خامنئي إلى موقع المرجعية العظمى، بالإضافة إلى الستة الآخرين. وجاء ترتيبه الثالث. كانت التوجهات الإيرانية تقضي بأن تكون مرجعية خامنئي مقبولة لدى صفوف حزب الله في لبنان وفي الدول الخليجية. أراد اليمين المحافظ في إيران دمج ولاية الفقيه (كموقع سياسي) ومرجعية التقليد (كموقع ديني)، أو بكلمة أخرى، أرادوا جعل إيران المركز السياسي والديني الأعلى للشيعة. قبل حزب الله هذه المرجعية، وعارضها السيد محمد حسين فضل الله الذي كان يفضل آية الله علي السيستاني قبل أن يستقل بمرجعية تقليد خاصة به.

٣٤ ـ المستأمن: في الفقه هو عقد يفيد ترك القتال مع الكفار فرداً أو جماعة مؤقتاً أو مؤبداً.

والأمان قسمان، الأول أمان يعقده الإمام أو نائبه، وهو نوعان: المؤقت، وهو ما يسمّى بالهدنة وبالمعاهدة وبالموادعة، وهو عقد على ترك القتال مدة معلومة؛ والمؤبد، وهو ما يسمّى عقد الذمة، وهو إقرار بعض الكفار على كفرهم بشرط بذل الجزية والتزام أحكام محددة.

والمراد بالمستأمن عند الفقهاء: من دخل دار الإسلام علّى أمان مؤقت من قبل الإمام أو أحد المسلمين. والفرق بين المستأمنين وأهل الذمة، هو أن الأمان لأهل الذمة مؤبد، وللمستأمنين مؤقت.

والأصل أن غير المسلم الذي لم يحصل على الذمة لا يمكن من الإقامة الدائمة في دار الإسلام، وإنما يمكّن من الإقامة اليسيرة بالأمان المؤقت، ويسمّى صاحب الأمان (المستأمن).

ويُجمع جمهور الفقهاء الحنفية والشافعية والحنابلة على أن مدة الإقامة في دار الإسلام للمستأمن لا تبلغ سنة، فإذا أقام فيها سنة كاملة أو أكثر تفرض عليه الجزية ويصير بعدها ذمّياً، فطول إقامة غير المسلمين قرينة على رضاهم بالإقامة الدائمة وقبولهم شروط أهل الذمة وإلا صاروا حربيين.

٣٥ ـ المصالح المرسلة: المصلحة كالمنفعة وزناً ومعنى، فالمراد بها لغة: جلب المنفعة، ودفع المضرّة؛ والمرسلة: أي المطلقة والمراد في التشريع الإسلامي في هذا المبدأ بأن المصلحة: هي جلب منفعة مقصودة للشارع

الحكيم، وإن كان لم يصرح بأن دفع الضرر من المصلحة أيضاً، إلا أن تعريفه ينوه به ويلزم منه.

وتنقسم المصالح من حيث مقصود الشارع إلى ثلاث:

ـ **ضرورية**: وهي التي ترجع إلى حفظ النفس، والعقل، والمال، والدين، والعرض، والنسب، وإذا اختلّ منها أمر اختلّت المعايش به، وعمت الفوضى.

ـ **حاجية**: وهي الأمور التي تقتضيها سهولة الحياة، أو ما أدى إلى حرج كبير من غير خوف على فوات ما سبق من المصالح الستة.

ـ **تحسينية**: وهي الأمور التي تجعل الحياة في جمال، ومرجعها إلى تهذيب الأخلاق وتحسين الصورة والمعاملات

٣٦ ـ المهدية: أطلق هذه الحركة محمد أحمد بن عبد الله المهدي السوداني (١٨٤٣ ـ ١٨٨٥) الذي ولد لعائلة متدينة. تحصّل على علومه بطريقه تقليدية جامعاً بين الفقه والتصوف، إلى أن علا نجمه في الطريقة «السمانية»، حيث أنشأ لنفسه خلوة خاصة في جزيرة «أبا» قصده الناس إليها، ثم راح يجوب أرجاء البلاد ويكسب الأنصار والمريدين. ويبدو أنه استشعر أن طريق الدعوة والإصلاح والتزكية لا تكفي وحدها لإحداث التغيير المنشود، وأنه لا بد من طاقة عاطفية وشحنة روحية تحدث انقلاباً في النفوس والروابط والذهنيات، فأعلن في (٢٩ حزيران/يونيو ١٨٨١) أنه المهدي ودعا الناس إلى الهجرة إليه والجهاد معه لإقامة الدين وتحرير البلاد من الأتراك والأجانب وإنقاذ ديار الإسلام.

عندما استدعاه الحاكم العام لمصر إلى الخرطوم رفض المهدي، ودعا أنصاره إلى الهجرة إليه أولاً في جزيرة «أبا» في شهر رمضان استعداداً للجهاد الذي قدمه على فريضة الحج، ومنها حقق أول انتصار، ثم تلته الهجرة الكبيرة إلى جبل «قدير» حيث بدأت الانتصارات الكبيرة ومعها أولى ملامح دولته، حيث تتالت بعدها المعارك التي قادها عسكريون أوروبيون من أشهرهم غوردون (Gordon) الذي قتل أثناء حصار واقتحام الخرطوم في ٢٦ كانون الثاني/يناير ١٨٨٥ واكتمال سيطرته على كل أجزاء السودان.

دعت المهدية إلى تحرير العقل بالعودة إلى أصول الدين وبإسقاط التفسيرات التقليدية وإلغاء تقليد المذاهب الفقهية. كتب المهدي فتاوى بدون الالتزام بأي

مدرسة فقهية معينة. كما ألغت الطرق الصوفية أيضاً، ودعت إلى العودة إلى القرآن والسنة النبوية. اهتمت المهدية بمبدأ المصلحة في التعامل مع قضايا العالم، ووجدت في الطبيعة الجماعية للفكر الاجتماعي في الإسلام الجواب عن حاجة المجتمع السوداني. على سبيل المثال، من ناحية الملكية الخاصة، حدد المهدي الملكية بقدرة المالك على الزراعة. أما المؤسسات مثل الموانئ، والحدائق، والوكالات التجارية، فهي مشاريع عامة، ولا يمكن أن تكون ملكيتها خاصة. راجع أيضاً الدولة الإسلامية؛ الوهّابية.

٣٧ ـ **النص**: يتمثل النص عند الإسلاميين في القرآن والسنّة النبوية. ويشكل عندهم المادة التفسيرية المطلقة الوحيدة لحقيقة الإسلام. وخلافاً لوجهة النظر التقليدية السائدة، لا يسلم هؤلاء بثبات ونهائية التفاسير القرآنية المتعددة والموجودة بين أيدي الناس حتى ولو كان واضعوها من مشاهير العلماء، وبالتالي يجب أن تكون خاضعة للمراجعة المستمرة. بهذا المعنى، فإن القرآن، الذي لم يبلور المسلمون فائدته العملية في عصور الحداثة، يجب أن يعاد إعماله ثانية في حياة الأمة حتى يقوم تطابق بين الشريعة والحياة. فحسب تصورهم ابتعد المجتمع عن أصله الفكري، القرآن، ممّا شكّل عائقاً رئيسياً أمام قيام أي نهضة فعّالة. لذا، لا بد من تجديد إعمال النص في كل مظاهر الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية كوسيلة لأي تطور مستقبلي.

إن مأساة الإنسانية اليوم كما يرونها تتمثل في «عزلة» النص الإلهي عن حياة الناس، فهي حوّلت الفكر الإنساني إلى بديل وظيفي عن حاكمية الله وجعلتهم عرضة للضلال والانحراف، إذاً ليس من المهم بتقديرهم أن يعلن الناس أنهم يؤمنون بالإسلام، فالنتائج الصحيحة لهذا الإيمان لا يمكن أن تحدد بالشعائر فقط بل، والأكثر أهمية، لا بد من أن تتضمن السمات العملية للحياة بالإضافة إلى الفكر. بكلمة أخرى، إن إهمال النص الإلهي في الحياة الحقيقية للناس تقربهم أكثر إلى الإشراك بالله.

في الخلاصة، يعتبر العديد من الإسلاميين أن عدم تمثّل النصّ الإلهي وتحققه في الحياة العملية بكافة أوجهها يجعل هذه الحياة ضلالاً مبيناً، وجاهلية جديدة، فالمجتمعات التي لا تحكم بأوامر الله تحيا حياة الكفر، إذ إن الناس تشرك أوامر الله بأوامر الآخرين.

٣٨ ـ **الوحدة الإسلامية**: التصور الإسلامي السياسي المعاصر لم يقدم

موقفاً واحداً تجاه هذه القضية بحكم تعدد الاتجاهات والمدارس داخل هذا التيار، فالسيد رشيد رضا الذي يعتبر أباً روحياً لحسن البنا لم يكن يرى تناقضاً بين العروبة والإسلام، بل هو ذهب عند اشتداد التنافر التركي - العربي أبعد من ذلك، فلم يتوان عن دعم الحركة المطالبة بإقامة دولة عربية مستقلة تجمع الجزيرة العربية مع الأمصار العربية الواقعة تحت السيطرة العثمانية. في إطار هذا التصالح بين العروبة والإسلام تبلور فكر حسن البنّا عند نظرية «الحلقات» التي تشكل العمود الفقري في رؤيته للمسألة القومية، إذ إن مشروعية كل واحدة من هذه الحلقات تُستمد من تكاملها وقابليتها للتفاعل مع بعضها البعض، والواقع إن نظرية «الحلقات» هذه ليست بدعة حسن البنّا الخاصة، فابن باديس المصلح الجزائري الديني كان أحد منظّريها الأوائل، وعبد الناصر كان من رعاتها الكبار ولو بالكثير من التعديل، والنصوص الإخوانية المعاصرة أدخلت عليها تعديلات لتلائم منطوق العصر.

تتشكل نظرية الحلقات، حسب البنّا، من أربع دوائر: القطرية أي المصرية، والقومية أي العربية، والعقيدية أي الإسلامية، والإنسانية أي العالمية، فعنده الإسلام لا يتعارض مع الوطنية، بل إن المسلم أعمق الناس وأعظمهم نفعاً لوطنه. لكن هذه الوطنية مرفوضة إذا أغلقت الباب على نفسها. أما القومية غير المجسّدة في عقيدة إسلامية فهي لا تعني سوى خروج عن الإسلام والعروبة في آن، وعودة إلى عادات جاهلية، لذلك ينادي بانصهار عربي - عربي، بمضمون إسلامي. أما الحلقة الثالثة العقيدية فهي المرحلة الأقدس، لأن الفكرة الإسلامية تحققت بها، عبر تعميم اللغة العربية وتوحيد السلطة السياسية. وأما الحلقة الرابعة فقيها يرى أن الإخوان مدفوعون بهذه الأمانة يريدون الخير للعالم كله، لذلك ينادون بالوحدة العالمية. أما صيغة الوحدة هذه فلن تتحقق إلا بجهاد يقوده المسلمون بقيادة العرب لنشر دعوة الإسلام في العالم كله.

في مرحلة الستينيات بدأت بعض معالم الخطاب الإسلامي تتغير، فقد بلغ الصدام بين القوميين والإسلاميين أشده فبرزت كتابات تشحن مفاهيم الوحدة والقومية بمضامين ماركسية واشتراكية وعلمانية من جهة، وأيضاً انتشرت بين الإسلاميين أفكار سيد قطب وأهمها ما صدّره في **معالم في الطريق** الكتاب الشهير الصادر عام ١٩٦٢ الذي أعلن فيه أن المجتمعات القائمة اليوم كلها جاهلية شبيهة بتلك التي كانت قائمة قبل الإسلام. في إطار هذه المنظومة

الفكرية الجذرية ينظر سيد قطب إلى كل الروابط والحلقات التي سبق وتحدث عنها البنّا بلا مبالاة فيقول: «جاء الإسلام.. ليرفع الإنسان ويخلصه من وشائج الأرض والطين، وشائج اللحم والدم، فلا وطن للمسلم إلا الذي تقام فيه شريعة الله.. ولا جنسية للمسلم إلا عقيدته التي تجعله عضواً في الأمة المسلمة في دار الإسلام»، ويضيف أنه من النتائج الباهرة للمنهج الإسلامي هي إقامته المجتمع الإسلامي «على أساس العقيدة وحدها دون أواصر الجنس والأرض واللون واللغة والمصالح الأرضية القريبة الحدود الإقليمية السخيفة». هكذا يقدم قطب قراءة مناقضة للوطنية و«القومية» وسائر الروابط الأخرى «فلا جنسية إلا جنسية العقيدة» و«لا وطن للمسلم إلا الذي تقام فيه شريعة الله»، وهكذا تتكسر حلقات البنّا، لصالح خطاب يقيم علاقة صراعية بين القومية والوطنية، بل وحتى مع العروبة.

والواقع أن هذا الخطاب القطبي لعب دوراً هاماً وسط جيل من الشباب المسلم، وتأثر به العديد من الفصائل الإسلامية المعاصرة، ولا يزال ما يسمّى اليوم بالاتجاهات السلفية الجهادية تتبنى الكثير من مضامين هذه الرؤية، باعتبارها للإسلام دعوة متجاوزة للقوميات والعرقيات والواجب يقتضي محاربتها. والواقع أن التيارات والجماعات الإسلامية تفاوتت في مواقفها من هذه المسألة إلا أنها في السبعينيات والثمانينيات تجد نفسها في مواجهة فكرية مع مشروع الوحدة العربية بسبب الشعار الذي رفعته وهو شعار «**الدولة الإسلامية**» وليس الوحدة الإسلامية، وإلحاحها على شعار الإسلام هو الحل وموضوعة تطبيق الشريعة الذي أدخلها في صراعات مع السلطات الحاكمة من جهة، ومع قوى التغيير ذات المنحى القومي والمدني والعلماني على المستوى الداخلي والقطري من جهة أخرى.

وقد شهدت الساحة العربية في تلك المرحلة سجالاً قوياً حول إشكالية العلاقة بين العروبة والإسلام، وتعالت الدعوات إلى الحوار بين التيارين القومي والديني، كونهما لا يزالان الأكثر فعالية في مواجهة أعداء الأمة والأكثر قدرة على تفعيل مشروع الوحدة. وبالفعل لعبت أقلام المفكرين المتنورين من كِلا الاتجاهين دوراً هاماً في التخفيف من حدّة الصراع، وقدمت اجتهادات من قبل منظرين إسلاميين كبار لتأصيل فكرة «المواطنة» وقضية «الجهاد والمقاومة» و«الديمقراطية» و«مشاركة المرأة» و«المجتمع المدني» وغيرها من القضايا. كذلك جرت على مستوى المفكرين القوميين مراجعات

هامة، وقدّمت إسهامات نقدية جريئة. وقد كان لمركز دراسات الوحدة العربية دور ريادي وهام في هذه العملية من خلال إطلاقه للندوة الفكرية الأولى للحوار القومي الديني التي عقدت في بيروت، وضمّت حوالى خمسين مفكراً من التيارين عام ١٩٨٩، وتلتها الندوة الثانية في الإسكندرية عام ٢٠٠٧، وقد كان لهذا الفعل الريادي أن فتح الطريق للتخفيف من الفجوة بين أهم تيارين سياسيين وفكريين في الوطن العربي، هما أحوج ما يكون إلى التساند في هذا الزمن الصعب، وهذا ما تبدّى بشكل واضح مع تأسيس «المؤتمر القومي ـ الإسلامي» الذي أنجز الكثير من معطيات التفاهم المشترك حول (فلسطين، العراق، الأمن القومي، المقاومة، حقوق الإنسان) وهو تعاون لا يزال ينتظره الكثير. وليس معنى ذلك أن القضايا الخلافية ذلّلت كلّها، فذلك عدا عن أنه لم يكن متصوراً، لم يكن ممكناً، لكن المهم أن الكثير من القضايا جرى تقريبها، وأثبتت التجربة أنه بالإمكان بالمزيد من الجهود العمل على المزيد أيضاً. والأهم من ذلك أنه في هذا المناخ برز تيار وسطي فكري عروبي إسلامي على المستوى العربي، أخذ يمارس تأثيراً فكرياً متزايداً منذ ذلك الحين، من دون أن يعني ذلك أن بعض التيارات الفرعية داخل كل فريق لا زالت تعيش «أصوليتها» وفق قراءتها لنصوصها.

٣٩ ـ الولاء والبراء: انطلق الوهابيون في صياغة مبدأ الولاء والبراء من اعتبار عقدي وهو أن التوحيد أساس الإسلام، وهو يعني إفراد الله بالعبادة دون سواه، فالمجتمع يجب أن يكون حقلاً تطبيقياً لهذا التوحيد الإلهي، ويعبّر عن ذلك من خلال التمييز والتكامل المعرفي الذي يقيمه بين فكرتي توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية. فتوحيد الربوبية يترتب عليه توحيد الألوهية، وبالتالي فإن القبول بأي نوع من الشرك الدنيوي أو ما يشبه تعدد الآلهه هو إدخال للشرك في الحياة الدينية. وبالعكس لا يمكن التسليم بتوحيد الربوبية، وفي نفس الوقت الإيمان والولاء لغير الله، ممّا يعني أن توجيه جزء من العقيدة التي يدان بها لله نحو نبي أو ولي أو حاكم سياسي... إلخ، هو بمثابة وقوع بغير وعي في الشرك والكفر، ولا يمكن تحقيق المبدأين: توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية، وتجسيد الإيمان الحقيقي بالله إلا من خلال ما يسمّونه عقيدة الولاء والبراء، وهما شرطان من شروط الإيمان.

ومعنى الولاء هو حبّ الله ورسوله والصحابة والمؤمنين الموحدين ونصرتهم، والبراء: هو بغض من خالفهم من الكافرين والمشركين والمنافقين

والمبتدعين والفسّاق، ومعاداتهم وجهادهم بالقلب واللسان. فكل مؤمن موحّد ملتزم للأوامر والنواهي الشرعية، تجب محبته وموالاته ونصرته. وكل من كان خلاف ذلك وجب التقرب إلى الله تعالى ببغضه ومعاداته وجهاده بالقلب واللسان بحسب القدرة والإمكان.

الولاء والبراء إذن من أعمال القلوب، لكن يجب أن تظهر مقتضياتهما على اللسان والجوارح، استناداً إلى الآية القرآنية: ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضُهم أولياءُ بعضٍ ومَنْ يتولَّهُم منكم فإنه منهم إن الله لايهدي القومَ الظالمين**﴾[٢]. لذلك تحتل عقيدة الولاء والبراء عند جميع السلفيين منزلة هامة واساسية، وخاصة عند السلفية الجهادية التي توليها عناية خاصة وتشحنها ببعد عدائي وقتالي ضد الآخر، فهي ركن من أركان العقيدة، وشرط من شروط الإيمان تغافل عنه الناس، ومن صور موالاة الكفار التي يقدمها غالبهم ويختلفون في بعضها: التشبّه بهم في اللباس والكلام، الإقامة في بلادهم وعدم الانتقال منها إلى بلاد المسلمين لأجل الفرار بالدين، السفر إلى بلادهم لغرض النزهة ومتعة النفس، اتخاذهم بطانة ومستشارين، التأريخ بتاريخهم خصوصاً التاريخ الذي يعبّر عن طقوسهم وأعيادهم كالتاريخ الميلادي، التسمّي بأسمائهم، مشاركتهم في أعيادهم أو مساعدتهم في إقامتها أو تهنئتهم بمناسبتها أو حضور إقامتها، مدحهم والإشادة بما هم عليه من المدنية والحضارة، والإعجاب بأخلاقهم ومهاراتهم بدون النظر إلى عقائدهم الباطلة ودينهم الفاسد، الاستغفار لهم والترحم عليهم.

٤٠ ـ **ولي الأمر**: يستخدم هذا المصطلح على وجهين، خاص وعام. ولي المرء من يلي أمره ويقوم مقامه كولي الصبي والمجنون وكالوكيل. وولي المرء أيضاً من يقوم بأمره بعد وفاته من ذوي قرابته، وهذه الولاية من أسباب التوارث. إلا أن الولاية في الفقه: سلطة شرعية توجب الطاعة استناداً إلى الآية القرآنية: ﴿**يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾[٣]. وسلطة الولاية لها قيود شرعية، روعيت فيها صلاحية الولي للولاية، ومصلحة المولى عليه في نفسه وماله. وحول هذه المسألة ثمة مباحث كثيرة حول حدود الطاعة لولي الأمر الفاسد أو المستبد وخلاف ذلك.

---

(٢) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٥١.

(٣) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٥٩.

٤١ ـ **ولاية الفقيه**: لقب الولي الفقيه يختص برأس السلطة العليا في إيران، أي مرشد الثورة في النظام الإيراني. فقد وضع مجلس الخبراء ولي الفقيه على رأس كل السلطات في إيران، فالمرشد هو الفقيه الأول في غياب الإمام المهدي وتجب له الطاعة، طبقاً لنظرية ولاية الفقيه الخمينية السائدة اليوم في إيران. ينتخب الولي من مجلس الخبراء باقتراع سري.

يشرف المرشد على مؤسسات القوات العسكرية أيضاً، بما في ذلك الجيش النظامي والحرس الثوري. وهو يعلن الحرب ويدعو إلى الاستفتاءات، بالإضافة إلى المصادقة على انتخاب رئيس الجمهورية من قبل الناس. يعيّن المرشد أيضاً ستة رجال دين في المجلس الدستوري، الذي يشرف على العمليات الانتخابية. يمكن إقصاء الولي من قبل مجلس الخبراء إذا انحرف عن مسار الثورة الإيرانية أو إذا فقد بعض خصائص القيادة. المرشد الأول كان آية الله الخميني، الذي خلفه آية الله خامنئي.

تتضمن نظرية ولاية الفقيه توسيعاً لصلاحيات الفقيه، وتجعل «ولايته» جزءاً من أصول الدين لا فروعه، ممّا يعني تحويل الفقيه المتصدي إلى مرجع ديني وسياسي بصفته نائباً عن «الإمام» المغيّب لا عن الأمة، وهذا ما يؤدي إلى اعتبار ولاية الفقيه بديلاً لإمامة المعصوم نفسها في عصر الغيبة. ويصبح ما يصدر عنه حكماً قاطعاً وجبت الطاعة الشرعية له. وفي هذا ليس هناك شورى، وهي مُعلمة إذا طلبها الإمام أو نائبه الولي الفقيه وليست ملزمة له.

نظرية ولاية الفقيه لا تعبّر عن التصور السياسي بل وحتى الفقهي لكل الشيعة، فقد عارضها فقهاء كبار في حياة الخميني وقبله وبعده مثل آية الله الإمام الخوئي والسيستاني، وقبلهم الإمام محمد حسين النائيني (١٨٦٠ ـ ١٩٣٦) القائل بـ «ولاية الأمة على نفسها». لقد كان الهم الأساسي عند الإمام النائيني تقويض فكرة السلطة الدينية وصياغة مفهوم ولاية الأمة على نفسها كنظرية شيعية للدولة في عصر الغيبة تتجاوز شيعيتها إلى الإطار الإسلامي العام. ومما لا شك فيه ان هذا الفهم المتقدم للإمام النائيني يقف على الخط الآخر المتعارض مع فكرة «ولاية الفقيه» التي تختزل دور الأمة وتعطي السلطة، كل السلطة للفقهاء ورجال الدين.

إلا أن الإضافة النوعية التي قدّمها الإمام الخميني حوّلت «ولاية الفقيه» من فكرة إلى مفهوم، وذلك من خلال نقل البحث فيها من حيّز الفقه ومسائله

العبادية والعملية إلى حيّز علم الكلام ومسائله الاعتقادية، بما يعني أنها أصبحت جزءاً من أصول الدين لا من فروعه. فمعه اصبحت ولاية الفقيه «بديلاً لإمامة الإمام المعصوم نفسها في عصر الغيبة». يتخطى المفهوم المعاصر لولاية الفقيه تلك الفكرة التاريخية القائمة على الفصل بين الولاية الدينية والولاية السياسية للفقيه. ثمة فارق واحد بين الفقيه «الولي» في عصر الغيبة والإمام المعصوم حسب تعبير الخميني، وهو أن ولاية الإمام المعصوم «تكوينية إلهية»، في حين ولاية الفقيه «اعتبارية»، وله من أمر الإدارة والرعاية السياسية للناس ما كان يمكله الرسول (ﷺ) وأمير المؤمنين (ﷺ).

هذه المحاولة للمطابقة بين الحالتين لا يوافق عليها الإمام الشيخ محمد مهدي شمس الدين. فهو ينكر المطابقة كلياً وفق المفاهيم الشيعية المعتبرة، ولا يتردد الإمام الشيخ شمس الدين في الإعلان عن أن مشروع الدولة كله في الإسلام غير مقدس، والدولة ليست مؤسسة في ذاتها، وإنما المطلق والمقدس والأساس هو من وضع له الشرع والشريعة أي الأمة، ويذهب إلى مدى أكثر وضوحاً حيث يضفي على الدولة طابعاً مدنياً، نازعاً عنها أية سلطة دينية.

تقوم فكرة «ولاية الفقيه» على تفسير منهجي آخر لهذه المسألة، يرتكز على إيجاد توليفة مركبة من الولاية والشورى. ويشرح ذلك العلامة محمد حسين فضل الله، معتبراً «أن الفقيه هو الذي يعيّن القائد. ومعنى هذا أنه المرجع في تعيين القيادة للحكم»، وللفقيه أن يرد ويعترض بحكم دوره المراقب والمرشد. ومع أنه يقول إنه ليس للفقيه أن يرفض خيار الأمة إذا كان فيه صلاح، لكنه يضيف أن الصلاح يكون بنظره لا بنظر الأمة. فالفقيه هو الذي يعطي الأمة شرعيتها في ممارسة دورها. وهذا ما يفقد نظرية الشورى اعتبارها، كمكون للمجتمع السياسي الإسلامي، والشورى بكل الأحوال في هذه القراءة غير ملزمة، ولا تفيد إلا الظن الغالب في أحسن الأحوال.

تطرح هذه المقاربة إشكالية واضحة. هل الفقيه هو صاحب الولاية، يمنحها للأمة؟ أم أن الأمة هي صاحبة الولاية؟ هل طاعة الأمة للفقيه هي حق للحاكم من الله على الأمة أم أن الولاية حق للأمة تتنازل عنه للحاكم ليدبر أمرها من خلال عقد تطيعه ما لم يخل بشروطه؟

٤٢ ـ **الوهّابية**: تنسب الوهّابية إلى الشيخ محمد بن عبد الوهاب بن سليمان

ابن علي. والمقصود بالوهّابية مجموعة المبادئ التي جهر بها الشيخ، وتتلخص في:

- التوحيد، والعودة إلى أصول الإسلام الصحيحة.

- الجهاد في سبيل ذلك، وجواز قتال مانعي الزكاة وتاركي الصلاة.

- ترك زيارة القبور؛ لأن الميت بعد الدفن أحوج إلى الدعاء، لا أن يدعى به. ويضاف إلى هذا منع اتخاذ التمائم، والتبرك بالشجر والحجر، والذبح لغير الله، والنذر لغير الله، والاستعاذة بغير الله، والعبادة عند القبور.

ويذهب بعض الدارسين إلى القول بأن الوهّابية تتشابه مع ما سبق أن نادى به ابن تيمية في بلاد الشام قبل ذلك بأربعة قرون (الشيخ تقي الدين أحمد ابن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني ٦٦١ ـ ٧٢٨ هـ/ ١٢٦٣ ـ ١٣٢٨م) الذي قال: إن الشهادتين وحدهما لا تكفيان ما لم يلتزم قائلهما بالشرائع والواجبات، واعترض على المقامات والأنصاب، وعلى زيارة قبور الأنبياء والصالحين.



الفصل الثالث

جماعة الإخوان المسلمين: الامتدادات والفروع

٣ ـ الإخوان المسلمون: النشأة والتطور: مرحلة التأسيس

محمد جمال باروت

يمثّل تشكيل حسن البنّا (١٩٠٦ ـ ١٩٤٩) للإخوان المسلمين في آذار/ مارس ١٩٢٨ في مدينة الإسماعيلية بمصر، امتداداً حركياً للإصلاحية السلفية المشرقية في شروط مواجهتها الحادة للنموذج العلماني الكمالي، ومحاولة تطويق آثاره وامتداداته في العالم الإسلامي. فلم يكن البنّا الذي استقبل مطالع الشباب إبّان ثورة ١٩١٩ وشارك في تظاهراتها الطلابية، وهتف ضد ملنر[١]، نتاج هذه الثورة بقدر ما كان نتاج شروط مواجهة النموذج الكمالي إثر إلغاء الخلافة.

من هنا يمكن القول إن الرأي الذي يربط النشأة المباشرة للإخوان المسلمين بالرد على «إسقاط الخلافة وتقدم العلمانية»[٢] هو رأي دقيق للغاية. بل لا يدع البنّا نفسه في **مذكرات الدعوة والداعية** أي مجال للشك في أن تحوله من نمط الطريقة الصوفية الحصافية إلى نمط «الدعوة الإسلامية الجامعة» قد ارتبط مباشرة بتلك الشروط. ويفسر ذلك أنه اعتبر إعادة الخلافة في «رأس مناهج»[٣] الإخوان المسلمين. فكيف ظهر البنّا؟ وكيف تفاعل مع الآثار التي تمخضت عن إلغاء الخلافة؟

---

(١) حسن البنّا، **مذكرات الدعوة والداعية**، تقديم أبو الحسن علي الحسني الندوي، ص ٣٦ ـ ٣٩.

(٢) مؤمن عبد الرحمن، **المسيرة الإسلامية بين المد والجزر: دراسة تاريخية تحليلية على أبواب القرن الخامس عشر الهجري**، ص ٦٠.

(٣) حسن البنّا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا** (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٩٢)، ص ١٤٤، وسنصطلح على هذا المرجع في الإحالات اللاحقة بـ: **رسائل البنا**.

أولاً: ظهور البنّا

١ ـ من «الجمعية الحصافية الخيرية» إلى «جمعية الشبّان المسلمين»

ولد حسن البنّا في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٠٦[٤] في بلدة المحمودية بحيرة قرب الإسكندرية، وكان أبوه الشيخ أحمد عبد الرحمن البنّا الملقب بالساعاتي، مأذون البلدة وإمام مسجدها وأزهرياً ومتصوفاً على الطريقة الشاذلية. وقد شكّل البنّا إبّان دراسته الإعدادية في المحمودية «جمعية منع المحرمات»، وما إن التحق بمدرسة المعلمين الأولية في دمنهور التي تؤهل خريجيها للانتساب إلى كلية دار العلوم، حتى تعرف على طريقة صوفية شاذلية تدعى بـ «الإخوان الحصافية». ووصل اندماج البنّا الفتى في هذه الطريقة إلى حدٍّ أن مرشدها أجازه عام ١٩٢٢ بالتحول من محب إلى تابع مبايع، يحق له القيام بأدوار الطريقة ووظائفها. وتحت تأثير هذا الاندماج قام البنّا مع شاب متصوف من مريدي الشيخ الحصافي هو أحمد السكّري (الذي سيغدو لاحقاً وكيلاً لجماعة الإخوان المسلمين) بتأسيس «الجمعية الحصافية الخيرية»، التي تمحور عملها حول مقاومة «المنكرات»، والتبشير الإنجيلي المسيحي. وحين حطَّ البنّا في القاهرة عام ١٩٢٤ ليدرس في كلية دار العلوم، كان متصوفاً حصافياً تشكّل خلافة الشيخ الحصافي أسمى أمانيه. وقد صعق النظام السيميولوجي أو الرمزي للمجتمع المديني القاهري الحديث الموّار بالروح الفردية، تكوين البنّا التقوي الريفي المحافظ بطبيعته، فوجد هذا المجتمع غاصاً بما سمّاه بـ «مظاهر التحلل والبعد عن الأخلاق الإسلامية التي لا عهد لنا بها في الريف المصري الآمن»[٥].

درس البنّا في كلية دار العلوم بالقاهرة بين ١٩٢٤ ـ ١٩٢٧. وقد انقسم طلاب الكلية بتأثير الصراع المحتدم في المجتمع القاهري بين من يمكن تسميتهم بالعلمانين والإسلاميين، سيميولوجياً أو رمزياً إلى «مطربشين» و«معمَّمين». فلم يبقَ في كلية دار العلوم سوى طالبين معمَّمين، كان البنّا الشاب أحدهما[٦]. ويمكن القول إن طلاب كلية دار العلوم قد تخلوا في هذه الفترة عن زيهم

---

(٤) تستند جميع المراجع التي تؤرخ لحياة البنّا إلى ما أورده البنّا نفسه في **مذكرات الدعوة والداعية**، ونستند هنا في المواد المعلوماتية المتعلقة بحياة البنّا إلى رواية البنّا لحياته.

(٥) البنّا، **مذكرات الدعوة والداعية**، ص ٦٣.

(٦) المصدر نفسه، ص ٦٦ ـ ٦٧.

التقليدي الممثل بـ «العمامة»، وارتدوا «الطربوش»[٧] بدلاً منها. ولم تفلح ضغوطات الحكومة الناتجة من ضغوطات مشيخة الأزهر سوى في إرغام الطلاب على الدخول إلى الكلية «معمَّمين» والخروج منها «مطربشين»[٨]، مع أنه ستنشأ بتأثير ما تم في تركيا الكمالية الحديثة يومئذٍ دعوة أكثر راديكالية من الناحية السيميولوجية هي دعوة «التبرنط» لارتداء «القبعة» الأوروبية بدلاً من الطربوش[٩].

ظهر في إطار الانفعال الليبرالي المصري بالكمالية أن الفضاء الليبرالي المصري قابل لاستنساخ النموذج الكمالي، فانتشرت الدعوة إلى كتابة العربية بالحروف اللاتينية، وتم رسم أبي الهول على طوابع البريد وأوراق العملة اقتداء برسم الكماليين للذئب الأغبر على طوابع البريد. ووصل الأمر إلى حد طرح إعادة النظر بقانون الأحوال الشخصية، والمطالبة بإلغاء الوقف وإلغاء منصب المفتي في البرلمان، واتخذ البرلمان قراراً بإلحاق مدرسة القضاء الشرعي ومدرسة المعلمين الأولية وكلية دار العلوم بوزارة المعارف العمومية بدلاً من الأزهر، مما أدى إلى مظاهرات أزهرية صاخبة طالبت بسقوط البرلمان[١٠]، فضلاً عمّا أثاره كتاب **الخلافة وأصول الحكم** لعلي عبد الرازق، و**في الشعر الجاهلي** لطه حسين.

تبرز القاهرة هذه في الوعي التقوي المتشدد للبنا الشاب كمدينة منقسمة إلى معسكرين، على حدّ تعبيره، هما «معسكر الإباحية» و«معسكر الإسلامية». ويعبّر استخدام البنّا هنا لكلمة «المعسكرين» عن حدة الصراع وقطبيته، فيرى أنه «كان معسكر الإباحية والتحلل في قوة وفتوة» بقدر ما كان «معسكر الإسلامية الفاضلة في تنقص وانكماش»[١١]. وهو ما يفسّر تشخيص البنّا لمرحلة العشرينيات في منظوره التقوي الريفي المتشدد كمرحلة «إباحية وإلحاد» اشتد فيها تيار «موجة التحلّل في النفوس وفي الآراء والأفكار باسم التحرر العقلي،

---

(٧) محمد عفيفي، «الأبعاد الاجتماعية والسياسية لأزمة في الشعر الجاهلي،» **قضايا وشهادات** (قبرص)، العدد ١، ([د. ت.]) ص ٣٩٢.

(٨) طه حسين، (نص، من مختارات **قضايا وشهادات**، المصدر نفسه، ص ٣٠٢).

(٩) قارن بـ: محمد محمد حسين، **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر**، ط ٦ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣)، ج ٢، ص ٢٦٣.

(١٠) عفيفي، المصدر نفسه، ص ٣٩٢، قارن بـ: عبد العظيم رمضان، **تطور الحركة الوطنية في مصر**، ٤ ج (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، ١٩٩٦)، ج ١، ص ٢٨١ ـ ٢٨٢.

(١١) البنّا، **مذكرات الدعوة والداعية**، ص ٦٧ ـ ٦٨ و٧٠.

ثم في المسالك والأخلاق باسم التحرر الشخصي. فكانت موجة إلحاد وإباحية قوية جارفة طاغية، لا يثبت أمامها شيء، تساعد عليها الأحداث والظروف» و«تستقطب الشباب المثقف»[١٢].

حكم الصراع ما بين هذين التيارين أو المعسكرين، على حد تعبير البنّا، إلى حد بعيد، تحوله من نمط التكوين الصوفي الحصافي الشاذلي إلى النمط التوفيقي الإصلاحي الإسلامي، الذي كانت مجلة **المنار** لرشيد رضا وريثته في زمن انقسام مدرسة محمد عبده الإصلاحية إلى علمانيين وسلفيين إسلاميين. فكان البنّا الشاب دائم المتابعة لـ **المنار**، ولمجالس الشيخ رشيد رضا، بل إنه سيتولى لاحقاً إصدار **المنار** حين توفي الشيخ رضا عام ١٩٣٥. كما كان يحضر مجالس الشيخ الدجوي، الذي كان من أوائل الداعين إلى انعقاد مؤتمر إسلامي لإعادة الخلافة، ومجالس محب الدين الخطيب صاحب المكتبة السلفية الذي سيساعد جماعة الإخوان المسلمين عام ١٩٣٣، على إصدار جريدة **الإخوان المسلمين** الأسبوعية. واشترك البنّا في جمعية «مكارم الأخلاق الإسلامية»، التي كان لـ **المنار** تأثير ملموس فيها.

حاول البنّا الشاب أن يشكل فرق «دعاة»، تقوم بوعظ العامة في مقاهيهم ومنتدباتهم العامة، واختبر بنفسه هذه التجربة الجديدة، وأخذ يطرح على الشخصيات الإسلامية البارزة، من بقايا الحزب الوطني وأتباع الشيخ محمد عبده، تطوير موقفٍ إسلامي عملي يواجه ما سماه بموجة «الإباحية والإلحاد» وما إن شكلت هذه الشخصيات جمعية «الشبان المسلمين»، وأشهرتها في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٢٧ حتى انضم إليها البنّا الشاب الذي غدا هنا معلماً في المدرسة الابتدائية الأميرية في الإسماعيلية، وأصبح مراسلاً لمجلتها **الفتح**[١٣]. تحاكي هذه الجمعية اسم جمعية الشبان المسيحيين التي تأسست في كانون الثاني/يناير ١٩٢٣ في القاهرة، وتقتفي انسجاماً مع قانون الجمعيات خطتها العامة في عدم التدخل بالمنازعات السياسية، واقتصارها على الشؤون الاجتماعية والثقافية والدينية والرياضية[١٤]. ورغم استنفار التيار الإسلامي لطاقاته ضد النشاط

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ٦٧ ـ ٦٩.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٩٨.

(١٤) إسحاق موسى الحسيني، **الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية الحديثة** (بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٥٢)، ص ٣.

التبشيري الإنجيلي في العشرينيات[١٥]، فإن جمعية «الشبان المسلمين» كانت جوهرياً نوعاً من «عمل إسلامي مضاد» لليبرالية المصرية، ووصفها أحد أبرز مؤسسيها وهو محب الدين الخطيب صاحب «المكتبة السلفية» بأنها «جمعية لمقاومة الإلحاد» وصد موجته التي «تحولت بأحداث أنقرة من موجة ماء تهدد بالغرق إلى موجة بترول وبنزين تهدد بالنار، تلتهم الأخضر واليابس»[١٦] على حد تعبيره. ومن هنا يبدأ ميثاق الجمعية بـ «. . . إحياء هداية الإسلام. . . ومقاومة تيار الإلحاد والإباحية المهددين لهذه الهداية»[١٧].

٢ ـ من «جمعية الشبّان المسلمين» إلى «جمعية الإخوان المسلمين»

كانت الإسماعيلية التي عيّن فيها البنّا الشاب في أيلول/سبتمبر ١٩٢٧ معلّماً للغة العربية في مدرستها الابتدائية الأميرية الإسماعيلية، إسماعيلية إنكليزية تتألف من شركة قناة السويس والمعسكرات البريطانية وهي مركز الإفرنج، وإسماعيلية مصرية تقليدية، انقسمت يومئذ بشكل قطبي إلى معسكرين إثر نشاطٍ دعويٍّ لأحد المدرسين الإسلاميين[١٨]. واختار البنّا الشاب منذ البداية النأي عن موضوعات هذا الانقسام والخوض فيها، وهو ما سيميزه، لاحقاً، خاصةً من أبرز خصائص دعوة الإخوان المسلمين، وهو البعد عن مواطن الخلاف الفقهي وإباحة الخلاف في الفرعيات[١٩].

لم يتوجّه البنّا إلى جمهور المسجد المنقسم بل إلى «العامة» في مقاهيهم. كانت صورته هنا هي صورته في القاهرة، أي صورة الداعية والواعظ والمبلّغ. وما إن التفَّ حوله ستة من «المريدين» حتى شكل منهم في آذار/مارس ١٩٨٢ النواة الأولى لـ «الإخوان المسلمين». ويستفاد مما كتبه أحد تلاميذ البنّا يومئذ أن هؤلاء المريدين الستة كانوا: سائقاً في القنال، وجنائنياً فيها، وعجلاتياً في

---

(١٥) حول هذا النشاط، انظر: رفعت السعيد، **حسن البنا متى... كيف ولماذا؟**، كتاب الأهالي؛ ٢٨، ط ٩ (القاهرة: دار الأهالي للنشر، ١٩٩٠)، ص ٣٠ ـ ٣٢، قارن بـ: البنّا، **مذكرات الدعوة والداعية**، ص ٢٧.

(١٦) محب الدين الخطيب، أورد نصه الكامل: أنور الجندي، **حسن البنا: الداعية الإمام والمجدد والشهيد** (بيروت: دار القلم، ١٩٧٨)، ص ٢٦٧.

(١٧) أورده حسين، **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر**، ص ٣٢٣ ـ ٣٢٤.

(١٨) البنّا، **مذكرات الدعوة والداعية**، ص ١٠١ ـ ١١٣ قارن بـ: **رسائل البنا**، ص ١٣١ ـ ١٣٢ وبـ عبد الحكيم عابدين، أورد نصه الكامل: الجندي، المصدر نفسه، ص ٣٤٩.

(١٩) **رسائل البنا**، ص ١٢٣ ـ ١٢٤.

شارع السوق ومكوجياً ونجاراً في حي الإفرنج، وحلاقاً في شارع الجامع[٢٠].

حرص البنّا على عدم تقييد النواة الوليدة بأي اسم تنظيمي، فترك الاسم مرسلاً هكذا «الإخوان المسلمون». ولعله استقاه من طريقته الصوفية التي كانت تحمل اسم «الإخوان الحصافية»، كما استقى على الأرجح تسمية «المرشد» التي استخدمها لأول مرة في أواخر عام ١٩٣٢ من هذه الطريقة. إلا أن مقتضيات الترخيص القانوني لـ «الدعوة» وإشهارها رسمياً قد دفعته إلى ترخيصها باسم «جمعية» تخضع رسمياً لقانون «الجمعيات» المصري الذي ينص على عدم تدخلها بالشؤون السياسية. وهكذا أصبح اسمها رسمياً «جمعية الإخوان المسلمين»، وغدا لها نظام أساسي ومجلس إدارة وجمعية عمومية[٢١]. ويبدو أن هذا الترخيص قد تم في كانون الثاني/يناير ١٩٢٩[٢٢]. وما يرجّح ذلك أن الجماعة عقدت في كانون الثاني/يناير ١٩٣٩ مؤتمرها الثالث، وأشارت إلى مضي عشرة أعوام على بدء الدعوة، كما أن مؤتمرها السادس عام ١٩٤١ قد أشار إلى انقضاء اثني عشر عاماً على تأسيسها[٢٣].

لم تكن هذه الجمعية مختلفة في أهدافها عن جمعية الشبّان المسلمين. غير أن البنّا الشاب لم يعتبرها فرعاً لهذه الجمعية الأخيرة، مع أنه كان عضواً فيها، ولم يقطع صلته معها[٢٤]. وإذا كان ذلك يعبّر عن طموحاته الحركية المستقلة، ونزعته القيادية الاستقلالية المبكِّرة، فإن البنّا، وكما بيَّن لاحقاً، لم يكن يرى في جمعية «الشبان المسلمين» سوى «جمعية خيرية إسلامية»[٢٥]، يشكل نشاطها مجرد بعد من أبعاد دعوته الإسلامية الجامعة، ويختلف أسلوبها في الدعوة عن أسلوب الإخوان المسلمين. من هنا وفي الوقت الذي تعاون فيه «الإخوان» مع «الشبان» فإن البنّا عارض فعلياً التوحيد ما بينهما وترك ذلك

---

(٢٠) عبد الباسط البنّا، **تاج الإسلام وملحمة الإمام**، ص ٢٤، قارن بـ: البنا، **مذكرات الدعوة والداعية**، ص١٠٠ ـ ١٠١، وبـ: الجندي، المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٢١) البنّا، **مذكرات الدعوة والداعية**، ص ١٠١ ـ ١١٣.

(٢٢) استناداً إلى ما نشرته جريدة **الأهرام** من خبر عن تأسيس الجمعية وصور مؤسسيها الاثني عشر، انظر: آمال محمد كامل بيومي، «التيارات السياسية في مصر، ١٩٤٥ ـ ١٩٥٢،» (رسالة ماجستير غير منشورة)، ص ٢٥، أورده: السعيد، **حسن البنّا متى. . . كيف ولماذا؟**، ص ٦٨.

(٢٣) **رسائل البنّا**، ص ١١٥، قارن بـ: ص ٢٠٤ أيضاً.

(٢٤) البنّا، **مذكرات الدعوة والداعية**، ص ١٠٧.

(٢٥) حسن البنّا، **المجموعة الصغرى**، ص ٥٦.

للمستقبل[٢٦]. فما كانت هذه الجمعية في نظر البنّا سوى جمعية «خيرية».

ثانياً: الطور التأسيسي للإخوان المسلمين

يمكن اعتبار فترة الإسماعيلية (١٩٢٨ ـ ١٩٣٢) بمثابة طور تأسيسي لجماعة الإخوان المسلمين، اختبر فيه البنّا بشكل ملموس فاعليته القيادية، إذ تمكنت الجمعية خلال هذا الطور من تكوين عدة شعب لها على طول الجانب الشرقي للدلتا في الإسماعيلية وبور سعيد والسويس وأبوصوير وعلى الجانب الغربي حتى شبراخيت. وساعدت القروض المقدمة من تجار المنطقة على تمويل بناء دار للإخوان، ومسجد، ثم أضيف إليه مدرستان للبنين والبنّات، وأصبح ذلك نمطاً في تأسيس الشعب، حيث يتم إلحاق المقر بمسجد ومدرسة وناد أو مصنع محلي صغير[٢٧]. ساعدت الهبة المالية التي قدمتها شركة قناة السويس الإنكليزية للجمعية وقدرها ٥٠٠ جنيه مصري[٢٨] على استكمال بناء المقر والمسجد. وقد أثار ذلك لغطاً في الإسماعيلية، فاتهم الإخوان بأنهم يبنون المسجد بـ «مال الخواجات». غير أن البنّا تصدى لذلك مدعياً أن هذا فقه أعوج، وأن الهبة المقدمة هي من مال المصريين الذي اغتصبه الخواجات[٢٩]. ويبدو أن البنّا الذي برهنت حياته القصيرة اللاحقة على مدى دهائه السياسي، وحنكته البراغماتية المدهشة، كان يرمي في ذلك إلى الاستفادة من الهبة بحد ذاتها، وإلى ما هو أبعد منها؛ أي التمويه على إدارة شركة القناة بأن الجمعية دينية وليس لها أهداف سياسية معادية للإنكليز[٣٠]. فقد كان البنّا يتعامل هنا بمقياس حجمه الحقيقي وليس بمقياس أهدافه. وما يعزز ذلك أن البنّا حرص خلال الطور التأسيسي خصوصاً على عدم وضع الجماعة الوليدة في أية مواجهة مع جبهات قوية من شأنها تحطيم مشروعه. فاستطاع عبر مهارته المبكرة في توجيه الرسائل المتعددة أن يتفادى كل الاتهامات التي وجهت إليه خلال هذه

(٢٦) **رسائل البنّا**، ص ١٤٦.

(٢٧) ريتشارد ب. ميتشل، **الإخوان المسلمون**، ترجمة عبد السلام رضوان (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٧٧). انظر تفاصيل ذلك في رواية: البنّا، **مذكرات الدعوة والداعية**، ص ١٢٩.

(٢٨) انظر تأكيد البنّا لقبول هذه الهبة، في: البنا، **مذكرات الدعوة والداعية**، ص ١٢٧ ـ ١٢٨ قارن بتأكيده ذلك في: **رسائل البنّا**، ص ٦٦.

(٢٩) قارن برواية البنّا لذلك في: البنا، **مذكرات الدعوة والداعية**، ص ١٢٨ ـ ١٢٩.

(٣٠) قارن برأي صلاح عيسى في مقدمته لكتاب: ميتشل، **الإخوان المسلمون**، ص ٢٢ ـ ٢٣ ويعتقد عيسى أن الإخوان نجحوا في خديعة الشركة وحصلوا على المنحة.

الآونة، وأن يثبت عكسها. لقد كان على الأرجح يقوم بما اعتبر تهمة إلا أنه كان يغطيها دوماً بمواقف تنفيها، فكان جاهزاً باستمرار لأن يثبت عكسها. وبهذا الشكل كان البنّا يستخدم أسلوب «التقية» والتمويه على آرائه الحقيقية.

تشتمل قائمة الاتهامات المتعددة التي وجهت إلى البنّا على أنه طائفي (ضد المسيحيين) ووفدي (ضد حكومة إسماعيل صدقي العدو اللدود للوفد) وجمهوري (ضد الملك فؤاد) وشيوعي، وأنه ينتهك شروط وظيفته[٣١]. تمكن البنّا خلال عام ١٩٣٠ من وضع موطىء قدم للجمعية في مدينة القاهرة، إذ اندمجت «جمعية الحضارة الإسلامية» التي كان يرأسها في القاهرة شقيقه عبد الرحمن البنّا بجميع أعضائها، بمن فيهم السوريون منها مثل جميل عقاد، مع جمعية «الإخوان المسلمين» في الإسماعيلية، وأصبح عبد الرحمن البنّا نائباً للجمعية الموحدة في القاهرة[٣٢]. ويبدو أن حكومة إسماعيل صدقي الدكتاتورية والمعزولة شعبياً فكَّرت باستخدام فرع الجمعية الصغير في القاهرة ضد «الوفد»، فأغرته بقبول مساعدة حكومية مقابل ترويج سياستها والوقوف ضد حزب الوفد. غير أن البنّا الذي يؤكد نفسه ذلك يدعي أن الجمعية رفضت هذا العرض[٣٣].

لم يخل عمل الجمعية من المتاعب، إذ نشأ صراع أو انشقاق فيها، حين طرحت مسألة من يخلف البنّا في قيادتها في الإسماعيلية حين انتقاله إلى القاهرة، وقوبل ترشيح البنّا لعلي الجداوي وهو حرفي صغير يعمل في النجارة، ويتميز بتواضع إمكانياته وقدراته، بمقاومة بعض أعضاء مجلس الإدارة الذين كانوا يفضلون عليه مدرّساً في «معهد حرّاء» الإخواني يحمل شهادة «العالمية» الأزهرية. واعترض هؤلاء على قانونية اجتماع الجمعية العمومية الذي لم تصل دعوته إلى أكثر أعضائها، فعقد البنّا اجتماعاً نظامياً للجمعية، وتمكّن فيه من فرض مرشحه وتطويق المعترضين، مما أدى بهم إلى التمرد، وتقديم بلاغ إلى النيابة العامة، يتهم البنّا ببعثرة أموال الجمعية. وفي الوقت الذي كان فيها البنّا يتهيأ لطرد المتمردين قدَّم هؤلاء استقالاتهم، وأخذوا يشهرّون بالبنّا،

---

(٣١) انظر تفاصيل هذه التهم وطريقة تفادي البنّا لها في: البنا، **مذكرات الدعوة والداعية**، ص ١١٨ ـ ١٢٥.

(٣٢) قارن رواية عبد الباسط البنّا، **تاج الإسلام وملحمة الإمام**، ص ٣٤ ـ ٣٥ برواية حسن البنّا، **مذكرات الدعوة والداعية**، ص ١٤٤ ـ ١٤٦.

(٣٣) البنّا، **مذكرات الدعوة والداعية**، قارن بـ: ميتشل، **الإخوان المسلمون**، ص ٤١ و٧٣ وبـ: السعيد، **حسن البنّا متى... كيف ولماذا؟**، ص ٨٩.

واستمروا يشهّرون به حتى بعد انتقاله إلى القاهرة. ووصل التشهير إلى حدّ طبع بيانات مطبوعة ضد البنّا وتوزيعها. ويمكن تلخيص ما اتهم به البنّا بـ:

ـ انتهاكه لمبدأ الشورى، وافتقاد الجمعية إلى حرية الرأي.

ـ أن الجمعية العمومية ومجلس الإدارة يطيعان البنّا «طاعة عمياء». وتلك هي ثاني إشارة لكاريزمية البنّا بعد اتهامه بأنه «إله يعبد» وأنه «سحر» الإخوان.

ـ أنه يبعثر أموال الجمعية ويصرفها بشكل غير نظامي.

ـ أنه يتخذ من الجمعية ستاراً لنشاطات سرية مريبة(٣٤).

ما إن تمكن البنّا من تطويق الانشقاق، والتخلص من رؤوسه، ووضع فرع الجمعية في الإسماعيلية في يد نائب يدين بالولاء والطاعة له، حتى انتقل في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٣٢ إلى القاهرة، ليبدأ مرحلة جديدة في تطور الجمعية.

ثالثاً: مراحل تطور جماعة الإخوان المسلمين (التبليغ ـ المأسسة ـ المواجهة)

إذا كانت فترة الإسماعيلية (١٩٢٨ ـ ١٩٣٢) تمثل الطور التأسيسي لجماعة الإخوان المسلمين فإنه يمكن تقسيم تطورها إبان إمامة مؤسسها حسن البنّا (١٩٢٨ ـ ١٩٤٩) إلى ثلاث مراحل أساسية متصلة ومتداخلة فيما بينها، هي: مرحلة الدعوة والتبليغ (١٩٣٢ ـ ١٩٣٩) ومرحلة المأسسة والتسييس (١٩٣٩ ـ ١٩٤٥) التي ترتبط باستكمال البنى التنظيمية والإدارية والمؤسساتية للجماعة، وتكوين الجهاز الخاص، والتحول إلى تنظيم عالمي. ومرحلة العمل والمواجهة (١٩٤٥ ـ ١٩٤٩) التي انتهت بحل الجماعة في مصر ومصادرة ممتلكاتها واعتقال كوادرها واغتيال البنّا نفسه في ١٢ شباط/فبراير ١٩٤٩، ودخول الجماعة في ما بات يسمى إخوانياً بـ «المحنة». تطابق هذه المراحل المتداخلة ما سماه البنّا على التوالي بمراحل «الدعاية والتعريف والتبشير بالفكرة وإيصالها» و«التكوين وتخيّر الأنصار وإعداد الجنود وتعبئة الصفوف من بين المدعويين» و«التنفيذ والعمل والإنتاج»(٣٥). وقد ارتبط تحديد هذه المراحل

---

(٣٤) انظر تفاصيل في: البنا، **مذكرات الدعوة والداعية**، ص ١٦٠ ـ ١٧٣.

(٣٥) **رسائل البنا**، ص ١٢٥ ـ ١٢٦ قارن برسالة المؤتمر الخامس ص ١٣٥ حيث يميز البنّا هذه المراحل بـ «قوة العقيدة والإيمان» تليها «قوة الوحدة والارتباط» ثم «قوة الساعد والسلاح».

وفرض التقيد الصارم بأولويات كل منها بالبنّا نفسه[٣٦]. فقاوم بحزم أية مبادرة لتجاوزها أو حرقها أو اختصارها، ووصفها بأنها مصممة وفق خطة موضوعة[٣٧] «درست خطواتها وحدودها» وفق مبدأ «التدرج في الخطوات»، وهو ما يفسّر تحذير البنّا لمن سماهم في كانون الأول/ديسمبر ١٩٣٩ بـ «المتحمسين المتعجلين»[٣٨] الذين يريدون اختصار هذه المراحل.

١ ـ مرحلة الدعوة والتبليغ

ترتبط هذه المرحلة بانتقال البنّا الشاب في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٣٢ من الإسماعلية مهد الدعوة إلى القاهرة المركز الموّار للحياة السياسية. لم يكن تنظيم الجمعية هنا في القاهرة يتعدى يومئذ شعبتها الصغيرة المؤلفة أساساً من جمعية «الحضارة الإسلامية» التي اندمجت عام ١٩٣٠ في جمعية «الإخوان المسلمين» في الإسماعيلية.

أ ـ البنّا مرشداً عاماً، تشكيل أول مكتب إرشاد عام

كان أول عملٍ للبنا هو التعريف بالجماعة ونشر أفكارها وهيكلية أساليب عملها وتوسيع قاعدتها. فأصدر في هذا السياق «القانون الأساسي للإخوان المسلمين» واللائحة الداخلية، ثم أصدر عددين من «رسالة المرشد» (١٩ كانون الأول/ديسمبر ١٩٣٢ وكانون الثاني/يناير ١٩٣٣)، وشكل في ٢٦ نيسان/أبريل ١٩٣٣ نواة تنظيم نسائي عرف بـ «فرق الأخوات المسلمات»، وتمكن في أواخر أيار/مايو ١٩٣٣ منً إصدار العدد الأول من جريدة الإخوان المسلمين الأسبوعية[٣٩].

تمكنت الجمعية خلال أقل من ستة شهور من التوسع، وأصبح لها حتى أيار/مايو ١٩٣٣ خمس عشرة شعبة، إلا أن بعضها كان جنينياً وفي طور التكون. وتألف أعضاء مجلس الشورى العام الأول، وهو المؤتمر العام الأول للإخوان المسلمين (أيار/مايو ١٩٣٣) من نواب هذه الشعب، وتمركز نقاشه

(٣٦) عبد الله فهد النفيسي، «تقويم الفكر الحركي للتيارات الإسلامية: دراسة موجزة،» **مجلة العلوم الاجتماعية** (جامعة الكويت)، السنة ٢٣، العدد ٢ (صيف ١٩٩٥)، ص ١٥.

(٣٧) البنّا، **مذكرات الدعوة والداعية**، ص ٢٠١.

(٣٨) **رسائل البنا**، ص ١٢٥ ـ ١٢٧.

(٣٩) البنّا، **مذكرات الدعوة والداعية**، ص ١٩٦ ـ ١٩٩.

حول مقاومة التبشير، ووجَّه بهذا الشأن عريضة إلى الملك فؤاد تناشده تطويق النشاط التبشيري وإيقافه. أما المؤتمر الثاني (أواخر ١٩٣٣) فأقر تشكيل شركة مساهمة لإنشاء مطبعة صغيرة. لم يكن نشاط الجمعية في هذه الآونة يتعدى المجال «الدعوي» بمعناه الضيق، إذ انشغل بمقاومة التبشير. غير أنه انبثق عن المؤتمر الأول تشكيل أول مكتب إرشاد عام. تألف هذا المكتب من عشرة أعضاء، يرأسهم «المرشد العام»[٤٠]. وإذا كان البنّا قد لقَّب نفسه ضمناً بـ «المرشد» منذ أواخر عام ١٩٣٢ حين أصدر «رسالة المرشد» فإنه مأسس هنا هذا اللقب بشكلٍ نظامي، فلم يعد رئيس مجلس إدارة لجمعية بل «مرشداً».

يحيل مفهوم المرشد إلى مفهوم المريد، وقد استقى البنّا هذا اللقب حسب تقديرنا من تربيته الروحية السابقة في طريقة «الإخوان الحصافية»، إذ تقوم كل الطرق الصوفية على ركنٍ أساسي هو المرشد[٤١]. إلا أن هذا اللقب تداخل لديه حين استخدمه لأول مرة مع لقب «الزعيم» الذي إذا وصلت زعامته إلى درجة الثقة «أطيعت وأوزرت»[٤٢]. وبهذا المعنى عبَّر البنّا بشكلٍ مبكر عن التفاعل ما بين مفهومي «المرشد» و«الزعيم»، حيث يحيل مضمون هذا التفاعل إلى نمطٍ كاريزمي للشخصية الرسولية الآسرة، سيعم في سائر حركات الشباب العقائدية شبه العسكرية في الثلاثينيات والأربعينيات تحت أسماء: الآمر والمرشد والزعيم والعميد والأستاذ، وذلك تحت تأثير شيوع الروح الفاشية والنازية في شبيبة المدن العربية.

يفسِّر ذلك اكتساب الداعية الإخواني بشكلٍ مبكر نسبياً لشكل الجوَّال (أو الكشَّاف). فقد كانت صورة الإخواني هنا خلال هذه الفترة هي صورة الداعية. إلا أن البنّا حرص منذ البداية على تمييز أعضاء الجمعية بشارةٍ تخصهم، أو بزيٍ حزبي، يمكن اعتباره من الأزياء الحزبية المبكّرة في مصر. فتغيرت شارة الإخوان هنا من وسام أخضر من الجوخ إلى علامة بيضاوية من نفس القماش تعلق على الصدر، وقد كتب عليها بالخيوط البيض «الإخوان المسلمون». أما وعّاظ المساجد والدعاة إلى الجماعة بعد صلاة الجمعة فكان زيهم تلك «الحرملة» ذات

---

(٤٠) انظر الجدول الاسمي لرؤساء الشعب وأعضاء مكتب الإرشاد العام، في: المصدر نفسه، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٩ و٢١٥ ـ ٢٢٣.

(٤١) حول مفهوم المرشد، انظر: عبد الحميد طهماز، **العلامة المجاهد الشيخ محمد الحامد رحمه الله تعالى**، أعلام المسلمين (بيروت؛ دمشق: دار القلم، ١٩٧١)، ص ١٧٣ ـ ١٨٠.

(٤٢) البنّا، **مذكرات الدعوة والداعية**، ص ١٩٣.

الوشاح القصبي والجيب الخاص بالقرآن، كما كان هذا الزي الأخير هو زي الداعية حين يعتلي منصة الخطابة[٤٣]. ثم قرر المؤتمر الثالث (آذار/ مارس ١٩٣٥) أن تكون شارة الإخوان عبارة عن «خاتم من الفضة ذي عشرة أضلاع» ترمز إلى إحدى الآيات القرآنية، ووصلت الأهمية السيميولوجية لهذه الشارة حداً أن المؤتمر اعتبر حملها أول واجب من «الواجبات العشرة»[٤٤] على كل «أخ». يرتبط اكتساب الداعية الإخواني لشكل «الجوَّال» شبه العسكري، ومأسسة الأعضاء العاملين في الجماعة في «فرق جوَّالة» بالمؤتمر العام الثالث الذي اكتسبت فيه الجماعة لأول مرة شكل المنظمة الحزبية الحديثة على غرار منظمات الشباب شبه العسكرية، بل يمكن اعتبار هذا المؤتمر من منظور تأثيراته الحاسمة في التطوير النوعي للجماعة بمثابة المؤتمر التأسيسي الأول للجماعة، وحينئذٍ سيمكن اعتبار كل الخطوات التي سبقته على أنها خطوات تحت التأسيس.

ب ـ اكتساب شكل المنظمة الحزبية الشبابية

تبنّى المؤتمر الثالث لأول مرة تصنيفاً حزبياً لدرجات العضوية أو المراتب التنظيمية في الجماعة، فحدَّدها بأربع درجات هي: الأخ المساعد، والأخ المنتسب، والأخ العامل، والأخ المجاهد. كان الأخ المساعد نوعاً من نصيرٍ للجماعة لا يشترط فيه أكثر من توقيع استمارة تعارف وتسديد الاشتراك (الانضمام العام)، في حين أن الأخ المنتسب هو من يحفظ «العقيدة» ويلتزم «الطاعات والكف عن المحرمات» وحضور الاجتماعات الأسبوعية والسنوية (الانضمام الأخوي)، في حين أن الأخ العامل هو من يتعهد فضلاً عن ذلك بتقديم بيانات كافية عن شخصه، وبالورْد القرآني، وحضور مجالس القرآن والاشتراك في صندوقي الحج والزكاة، والانضمام إلى فرق الرحلات (الجوّالة) والتحدث باللغة العربية الفصحى، وإلزام عائلته بمبادئ الجماعة، وتثقيف نفسه في الشؤون العامة (الانضمام العملي). أما الدرجة الرابعة فهي درجة الانضمام الجهادي، وهي ليست عامة بل محصورة بالأعضاء العاملين، ويسمى العضو في هذه الدرجة مجاهداً، وعليه فضلاً عمّا سبق التقيد بالسنّة في أقواله وأفعاله، وقيام الليل وأداء الجماعة، والعزوف عن مظاهر المتع والبعد عن كل ما هو غير إسلامي في

---

(٤٣) البنّا، **تاج الإسلام وملحمة الإمام**، ص ٣٥ ـ ٣٦.

(٤٤) البنّا، **مذكرات الدعوة والداعية**، ص ٢٨٦.

العبادات والمعاملات، والوصية بجزء من تركته للجماعة، وأن يمضي مدة التربية الخاصة في مكتب الإرشاد. ويرتبط المجاهد تنظيمياً بمكتب الإرشاد[٤٥].

منح المؤتمر قيادات الشعب صلاحية «التدقيق التام في مراقبة الإخوان وإلزامهم واجباتهم في درجات عضويتهم، واتخاذ إجراءات حاسمة مع كل عضو يتهاون في واجباته[٤٦]، بما في ذلك تخفيض مستوى العضوية أو المرتبة. وقرر المؤتمر في ضوء هيكلته التنظيمية الهرمية للجماعة تشكيل فرق «الجوالة» من بين الأعضاء العاملين حصراً، التي ستشكل «مصفاة» لاصطفاء النخبة العليا في الجماعة وهي نخبة «المجاهدين». ويبدو أن هذا المؤتمر كان أول مؤتمر في الجماعة يوثّق صيغة مبايعة «المرشد» بالصيغة التي ستسم الإخوان لاحقاً، وهي صيغة «مبايعة المرشد العام على الثقة التامة والسمع والطاعة في المنشط والمكره حتى يظهر الله دعوته ويعيد للإسلام مجده»[٤٧].

ج ـ من منظمة «شيوخ» إلى منظمة «أفندية»

يكتسب التداخل ما بين مفهومي «المرشد» ذي المرجعية الصوفية و«الزعيم» ذي المرجعية الفاشية، اللذين استخدمهما البنّا في أواخر عام ١٩٣٢، معناه التام الذي يرتبط بالنمط الكاريزمي للشخصية الرسولية الآسرة، الذي ساد حركات الشباب شبه العسكرية. فلم يكن المؤتمر الثالث في حياة الإخوان المسلمين سوى المؤتمر الذي حوّلهم من شكل الجمعية إلى شكل المنظمة الحزبية شبه العسكرية الحديثة. وقد تفادى المؤتمر في كل قراراته أن يذكر اسم «الجمعية» إذ سيضمحل هذا الاسم تقريباً لصالح بروز اسم «جماعة الإخوان المسلمين».

ربما كانت جماعة الإخوان المسلمين هي الجماعة الوحيدة خلال هذه اللحظة من عام ١٩٣٥ التي هيْكلت بناءها التنظيمي وعلاقاتها الداخلية وفق شكل المنظمة الحزبية المتماسكة بمعناها الخاص. يرتبط هذا الاستيعاب بتوسع الجماعة في أوساط «الأفندية» الذين تلقوا تعليماً عصرياً، وكانوا بحكم تكوينهم أكثر انفتاحاً من شريحة «الشيوخ» على الشأن السياسي والاجتماعي العام، بل يمكن القول إن التصميم الحزبي للجماعة هو من فعل «أفنديتها» أكثر مما هو

---

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٦٧ ـ ٢٦٨.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٦٩.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٢٧٣.

من فعل «شيوخها» أو «وعّاظها» التقليديين. فقد تألف المؤتمر العام الثالث الذي ارتبط به هذا التصميم من ١١٢ عضواً يمثلون إضافة إلى أعضاء مكتب الإرشاد ٢٣ شعبة إخوانية وفرقة الرحلات في الإسماعيلية. وكان التمثيل الأكبر في المؤتمر لشعب القاهرة (٥٣ مندوباً من أصل ١١٢). وفي حين انحدر ٤٢ مندوباً يمثلون شعب القاهرة من شريحة الأفندية فإن اثنين منهما كانا يحملان «البيكوية»، في حين انتمى تسعة مندوبين فقط إلى شريحة الشيوخ الذين يعملون في وظائف دينية أو تخرَّج معظمهم من الأزهر. أما بالنسبة إلى بقية المندوبين، بغضّ النظر عن المناطق التي يمثلونها، فتقترب نسبة الشيوخ من نسبة الأفندية مع الرجحان النسبي للشريحة الأخيرة، إذ كان عدد الأفندية ٢٩ مندوباً، في حين كان عدد الشيوخ ٢٤ مندوباً[(٤٨)] وربما يفسر ذلك أن مكتب الإرشاد العام الذي انبثق عن المؤتمر قد انحدر برمّته من شريحة الأفندية[(٤٩)].

لا يعني ذلك أن شريحة الشيوخ تعني بالضرورة شريحة تقليدية بالقياس إلى انفتاح الأفندية وعصريتهم النسبية، إذ ضمَّت الجماعة في عضويتها شيخين أزهريين راديكاليين هما الشيخ أحمد حسن الباقوري والشيخ محمد نايل اللذين قادا ما يسمى بثورة الأزهر التي أرغمت الملك الأوتوقراطي فؤاد على إعادة مصطفى المراغي إلى مشيخة الأزهر[(٥٠)]. وقد كان هذان الكادران المجرِّبان عضوين في المؤتمر الثالث للجماعة، الذي يمكن وصفه مع ذلك بمؤتمر أفندية.

ربما يشكِّل ذلك الأساس الموضوعي لوصف حسن البنّا لدعوة الإخوان بـ «الدعوة الحديثة»[(٥١)]. ويبدو هذا الوصف مقصوداً إذا ما عرفنا حرص البنّا على إبراز الجماعة كمنظمة أفندية إسلاميين. وقد وصل به الحرص على استقطاب الذين تلقوا تعليماً عصرياً إلى الجماعة، إلى درجة الطمع في أن يكون أحمد أمين[(٥٢)] والدكتور محمد حسين هيكل عضوين في الجماعة، بل

---

(٤٨) انظر الجدول التفصيلي بالأسماء في: المصدر نفسه، ص ٢٥٧ ـ ٢٦٢.

(٤٩) انظر الجدول التفصيلي بالأسماء في: المصدر نفسه، ص ٢٦٣ ـ ٢٦٤.

(٥٠) خالد محمد خالد، **خالد محمد خالد في مذكراته: قصتي مع الحياة** (القاهرة: مطابع دار أخبار اليوم، ١٩٩٣)، ص ١٠٨ ـ ١١٥ و٢٧٠.

(٥١) **رسائل البنا**، ص ٢٣٣.

(٥٢) حسين أحمد أمين، **في بيت أحمد أمين ومقالات أخرى**، ط ٢ (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٩)، ص ١٠٦ ـ ١١٠.

وعرض على هيكل الليبرالي الدستوري عام ١٩٣٦ أن يكون رئيساً لجماعة الإخوان المسلمين[٥٣].

لقد عكس جمهور «حديث الثلاثاء» الأسبوعي الذي كان يلقيه البنّا تحول جماعة الإخوان المسلمين إلى جماعة أفندية تمثل أبرز حركة من حركات الفئات الوسطى في الثلاثينيات. فقد كانت غالبية هذا الجمهور الساحقة تنحدر من شرائح الطلاب والموظفين والمدرسين، في حين كانت الأقلية هي التي ترتدي الجلابية[٥٤]. إن الجلابية من حيث هي تحيل سيميولوجياً في الثلاثينيات إلى الشرائح التقليدية الريفية أو الوافدة إلى المحيط الأفقر في المدينة أو القاطنة في المدينة القديمة، ستبقى واضحة في الجماعة، لا سيما لدى الوعاظ المسجديين في الريف، إلا أن «البدلة» المرتبطة سيميولوجياً بنمط الأفندي هي التي ستميز العضو الإخواني الفاعل. وقد تعزز ذلك بقدرة الجماعة على استقطاب العنصر الجامعي إلى التنظيم، فطبقاً للأرقام التي يوردها البنّا نفسه، فإن التنظيم الطلابي للجماعة في الجامعة المصرية قد ارتفع من ستة أعضاء عام ١٩٣٣ إلى ٤٠ طالباً عام ١٩٣٤ و٣٠٠ طالب عام ١٩٣٥[٥٥] الذين كانت تستهويهم بحكم روح زمنهم أنماط فرقة «الجوالة» والعلاقات التي تقوم على نظامي الفتوّة والطاعة. وقد اعتمد البنّا كثيراً على هذا العنصر الطلابي، فبعثة الصيف الدعوية التي تشكلت في حزيران/ يونيو ١٩٣٦ للدعوة في الريف، كانت تتألف من عشر لجان، تضم عشرين داعية. وكانت نسبة الأزهريين في هذه البعثة ثلاثة أزهريين فقط، في حين كان البقية من طلاب الجامعة المصرية (١٥ عضواً) أو من طلبة «الباكالوريا» (اثنان). أما الاحتياطيون فتألفوا من أزهري واحد ومن سبعة طلاب جامعيين[٥٦]، إذ أخذ يظهر في الجامعة المصرية طلاب غير وفديين، يبحثون عن أشكال عمل سياسية تتخطى مفهوم الحزب التقليدي وأساليبه. وكان المظهر الأول لاختراق وفدية الجامعة هو تأسيس أحمد حسين عام ١٩٣٣ لحركة مصر الفتاة الشبابية شبه العسكرية الفاشية[٥٧]. وأدّت حركة

---

(٥٣) محمد حسين هيكل، **مذكرات في السياسة المصرية**، ٣ ج (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥١ - ١٩٥٣)، ج ١، ص ٣٣٠ - ٣٣١.

(٥٤) أورده: السعيد، **حسن البنا متى... كيف ولماذا؟**، ص ٩١.

(٥٥) **رسائل البنّا**، ص ٣٢٠ قارن بـ: البنا، **مذكرات الدعوة والداعية**، ص ٢٢٤.

(٥٦) قارن بجدول الأسماء، في: البنا، **مذكرات الدعوة والداعية**، ص ٣١١.

(٥٧) أحمد حسين، **الطاقة الإنسانية** (القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٦٢)، ص ٣١١.

طلاب الجامعات في أواخر عام ١٩٣٥ التي يمكن وصفها بلغة محمد حسنين هيكل بـ «نصف ثورة»[٥٨] إلى إرغام الأحزاب المصرية على الائتلاف في جبهة وطنية قامت بتوقيع اتفاقية ١٩٣٦ ما بين مصر وبريطانيا. وكان الحزب الوطني هو الوحيد الذي قاطع الجبهة ولم يشترك فيها.

رغم أنه لا يوجد دليل على أن جماعة الإخوان المسلمين قد شاركت كجماعة وليس كأفراد في حركة طلبة الجامعات تلك، فإن الجماعة ستقضم جزءاً من قاعدة الوفد الطلابية طرداً مع اتجاه قيادة الوفد إلى حلول تهادنية أو وسطية مع الإنكليز، التي مثَّلتها اتفاقية ١٩٣٦. وسيكون هؤلاء الطلبة المادة الأساسية لفرق الجوالة.

د ـ السياق السياسي لظهور جوّالة الإخوان المسلمين

كانت جوّالة الإخوان المسلمين تبعاً لظهورها ثالث جوالة تظهر في الشارع المصري، بعد تشكيل حركة مصر الفتاة لمنظمة القمصان الخضراء في أواخر عام ١٩٣٣ وتشكيل الوفد في ٥ كانون الثاني/يناير ١٩٣٦ لفرق القمصان الزرقاء، واستخدامها كأداة ردع سياسي ضد خصومه[٥٩]. من هنا إذا كان المؤتمر الثالث للإخوان المسلمين (آذار/مارس ١٩٣٥) قد شكَّل فرق الجوَّالة من الأعضاء العاملين في الجماعة، فإن هذه الفرق لن تظهر لأول مرة إلا في تموز/يوليو ١٩٣٧ حين خصصت الجماعة مؤتمرها الرابع للاحتفال بتتويج فاروق ملكاً، وهتفت لفاروق بـ «نبايعك على سنة الله ورسوله»[٦٠].

كان فاروق الشاب قد أتَّم يومئذٍ الثامنة عشرة من عمره، وأعطى صباه مصر إحساساً بأنها قرب وعد جديد[٦١]، على حد تعبير لمحمد حسنين هيكل. وقد تعلقت الشبيبة الساخطة على معاهدة ١٩٣٦ كثيراً بهذا الوعد، فكانت تصف المعاهدة بـ «معاهدة الاستجداء والاستغفال»، بينما كان الوفد يصفها بـ «معاهدة الشرف والاستقلال». وفي هذا السياق وصفت جماعة الإخوان

(٥٨) محمد حسين هيكل، «الاتصالات السرية بين العرب وإسرائيل (حلقة ٨)،» **تشرين**، ٢٧/٣/١٩٩٦، ص ٣.

(٥٩) حول القمصان الزرقاء، انظر: رمضان، **تطور الحركة الوطنية في مصر**، ج ١، ص ٣١١.

(٦٠) انظر الوصف التفصيلي لذلك في: البنا، **مذكرات الدعوة والداعية**، ص ٣٢٨ ـ ٣٣٠.

(٦١) هيكل، «الاتصالات السرية بين العرب وإسرائيل (حلقة ٨)».

المسلمين المعاهدة بـ «المعاهدة المشؤومة»[٦٢]. من هنا ارتبط زجّ الإخوان لكل قواهم، بما فيها قواهم في الأقاليم، في حفلة تنصيب فاروق ملكاً، بتوتر العلاقة ما بين القصر والوفد.

برز هذا التوتر في وجهٍ من وجوهه، وكأنه توتر ما بين مراكز القوى المحيطة بالملك الشاب التي كانت ترى مصر عبر الشرق عموماً وعبر الشرق العربي ـ الإسلامي خصوصاً، والمصرية التقليدية للوفد. وقد أرادت ما يمكن تسميته بمدرسة الشرق أن يتم تتويج فاروق ملكاً في حفلة دينية تقام في القلعة، ويقلّده فيها المراغي ـ شيخ الأزهر وأحد معلّمي فاروق ـ سيف جده محمد علي، أو أن تقام الحفلة بعد حفلة أداء اليمين الدستورية، فيؤم الملك الناس إثر التتويج باعتبار أنه الإمام الذي تصدر باسمه أحكام الشريعة.

قاوم النحاس باشا زعيم الوفد ورئيس الحكومة ذلك، ورأى فيه «إقحاماً للدين فيما ليس من شؤونه وإيجاد سلطة دينية خاصة بجانب السلطة المدنية»، و«أن إقامة الحفلة الدينية إلى جانب حفلة أداء اليمين أمام البرلمان، إنما يكون معناه أن «الملك يتلقى سلطته أو بعضها من غير البرلمان»[٦٣]. ووصف النحاس باشا الحركة التي تنادي بتطبيق الشريعة بأنها «وليدة مؤامرة يراد بها تعويق سير مؤتمر إلغاء الامتيازات الأجنبية»[٦٤] (ألغيت في ٨ أيار/مايو ١٩٣٧) وردَّ عليه البنّا أن هذه الحركة وليدة «واجب حتمي مفروض، إن لم يقم به الناس فقد أثموا إثماً عظيماً»[٦٥]. ويفسر ذلك أن استعراض الإخوان المسلمين لجوّالتهم يوم تنصيب فاروق ملكاً، كان في إحدى وظائفه، تعويضاً عن تلك الحفلة الدينية، التي استبعدت فيها أجواء معركة ١٩٢٤ حول الخلافة وترشيح الملك فؤاد لها.

هـ ـ منظمة نصيحة أم منظمة ضغط؟

تتميز هذه المرحلة بحرص البنّا على إبراز جماعة الإخوان المسلمين كجمعية دعوية تعمل بأسلوب «الحكمة والموعظة الحسنة». وقد ترجم البنّا هذا

---

(٦٢) البنّا، المصدر نفسه، ص ٣٠٦.

(٦٣) أورده: رمضان، **تطور الحركة الوطنية في مصر**، ج ١، ص ٦١ ـ ٦٥.

(٦٤) السعيد، **حسن البنّا متى... كيف ولماذا؟**، ص ١٥٢ ـ ١٥٣.

(٦٥) أورده: الجندي، **حسن البنّا: الداعية الإمام والمجدد والشهيد**، ص ٨٤ ـ ٨٦.

الأسلوب برفع مذكراتٍ متتالية ما بين عامي ١٩٣٦ و١٩٣٩ إلى «أولي الأمر» من ملك وقادة أحزاب ورؤساء حكومات ووزراء. ويمكن وصف هذه المذكرات رغم ما ورد في بعضها أحياناً من لغةٍ ضاغطةٍ بنوعٍ من مذكرات الـ «نصيحة» تنسجم مع خصائص مرحلة الدعوة والتبليغ، وتتمحور هذه المذكرات حول تطبيق الشريعة وتعزيز الصلات مع العالم الإسلامي عموماً والوطن العربي خصوصاً، ونصرة قضية فلسطين، وعدم التفريط بالحقوق القومية المصرية، وتجنيب مصر ويلات الحرب العالمية الثانية، والقضاء على الحزبية(٦٦).

لا يعني ذلك عدم اهتمام الجماعة في هذا الطور بالشأن السياسي الذي يفرض نفسه على الجميع بقدر ما كان يعني حرص الجماعة على عدم إبراز نفسها بمظهر الجماعة السياسية وتأكيد حيادها الرسمي من كافة الأحزاب والحكومات، وإعلانها المستمر بأنها ليست خصماً لأيٍّ منها. من هنا حرص البنّا ببراعة على إبعاد الجماعة كهيئة عن العنف السياسي المتبادل ما بين القمصان الزرقاء الوفدية والقمصان الخضراء لحركة مصر الفتاة، الذي كان السراي طرفاً فيه، بل وطالب البنّا التنظيم الطلابي في الجماعة، رغم أن حجمه قد أصبح عام ١٩٣٧ ثلاثمئة عضو بـ «الهدوء لا الثورة، والإبطاء لا السرعة»(٦٧).

لم يضع البنّا الجماعة هنا في مواجهة أي حزبٍ أو حكومة، وإن كان يبدي حرصاً دائماً على استقلالية الجماعة، وعدم تحولها إلى «مطيّة» لأحد. فحدَّد المؤتمر الخامس موقف الإخوان المسلمين من غيرهم، بأنهم يؤيدون «كل هيئة تحقق بعملها ناحية من نواحي منهاج الإخوان المسلمين» بشرط أن يستوثقوا بأن الهيئة التي يؤيدونها «لا تتنكر لغايتهم في وقت من الأوقات»(٦٨).

---

(٦٦) هذه المذكرات تبعاً لرفعها هي: مذكرة في أيار/ مايو ١٩٣٣ إلى الملك فؤاد لمقاومة النشاط التبشيري، وفي نيسان/ أبريل ١٩٣٦ إلى الأمير عمر طوسون والأنبا يؤنس بطريرك الأقباط الأرثوذكس وهما رئيسا لجنة مساعدة الحبشة. وقد طالبتهما المذكرة بتحويل ما تبقى من أموال اللجنة إلى فلسطين. وفي حزيران/ يونيو ١٩٣٦ إلى النحاس احتجاجاً على إعجابه بمصطفى كمال، وفي آب/ أغسطس ١٩٣٦ إلى الملوك ورؤساء الحكومات وأعضاء الهيئات التشريعية والجماعات الإسلامية، وتشتمل على المطالب الخمسين بتطبيق الشريعة والقضاء على الحزبية وتعزيز روابط العالم الإسلامي. وفي تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٣٧ إلى السفير البريطاني احتجاجاً على سياسة إنكلترا في فلسطين. وخلال عام ١٩٣٨ رسائل إلى النحاس باشا (الوفد) ومحمود باشا (الأحرار الدستوريون) بإتاحة الفرصة للإخوان للمشاركة في الجيش المرابط وفي وزارة الشؤون الاجتماعية، وتجنيب مصر ويلات الحرب.

(٦٧) البنّا، **مذكرات الدعوة والداعية**، ص ٣٢٣.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٢٦٦.

ويؤدي ذلك عملياً إلى نوع من استخدام متبادل، يظن فيه كل طرف أنه يستخدم الطرف الآخر. ومن هنا يفهم من البنّا نفسه، أنه وبتأثير ذلك، تعرضت الجماعة إلى الوصف بالوفدية تارة، وبالسعدية تارة أخرى، وبأنها إلى جانب الأحرار الدستوريين أو من الحزب الوطني أو من حركة مصر الفتاة[(٦٩)]. وبكلام آخر كان البنّا يجد نفسه في موقع الرد على من يتهم الجماعة بالغموض[(٧٠)]، بل أشار عام ١٩٣٩ إلى أن البعض يعتبر الإخوان شعبة من شعب حركة مصر الفتاة[(٧١)].

فقد اختار للجماعة أن تلعب في هذا الطور دور الضاغط والناصح بوصفها جمعية دعوة وليس هيئة سياسية تشكل طرفاً من الأطراف الحزبية. من هنا ورغم أن المؤتمر الخامس هيكل الحياة التنظيمية للجماعة وفق معايير المنظمة الحزبية الحديثة، فإن قرارات هذا المؤتمر خلت من أي نصٍّ يحظر الجمع ما بين عضوية الجماعة وعضوية الهيئات السياسية الأخرى، فكان وارداً أن يكون الإخواني، لا سيما إذا كانت عضويته في درجة الأخ المساعد ودرجة الأخ المنتسب، عضواً في هيئة سياسية أخرى. ويشير البنّا نفسه في مذكرة رفعها إلى النحاس باشا عام ١٩٣٨ ضمناً إلى أن هناك كثيراً من الوفديين «المشتركين في الجماعة»[(٧٢)]، ويفسر ذلك طبقاً لما يؤكده ميتشل أنه لم يكن من التناقض حتى عام ١٩٣٩ أن يكون عضو جماعة الإخوان المسلمين عضواً في حزب الوفد[(٧٣)].

خرج البنّا في أيار/مايو ١٩٣٨ عن طمأنته المعهودة للأحزاب والحكومات بأن الجماعة ليست طرفاً سياسياً بل مجرد طرفٍ ناصح أو واعظ، وأعلن التحول من «دعوة الكلام وحده إلى دعوة الكلام المصحوب بالنضال والأعمال»، وأن الجماعة ستخاصم جميع الزعماء والأحزاب، سواء كانوا في الحكم أم خارجه «خصومةً لا سلم فيها ولا هوادة معها» إن لم يعملوا على

---

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

(٧٠) **رسائل البنّا**، ص٢٠٤.

(٧١) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

(٧٢) مذكرة البنّا إلى النحاس باشا، أوردها: الجندي، **حسن البنّا: الداعية الإمام والمجدد والشهيد**، ص ١٠٥.

(٧٣) ميتشل، **الإخوان المسلمون**، ص ٤٩ قارن بـ: الجندي، المصدر نفسه، ص ١٠٥. ومن المعروف أن المرشد الثالث عمر التلمساني كان حين انتسب إلى الجماعة وفدياً، وجمع ما بين عضوية الجماعة والوفد، وكان الوفد (القديم) يرشحه في قوائمه الانتخابية. أما الجندي فيشير إلى أن كثيراً من الوفديين كان يؤيد الجماعة.

نصرة «الإسلام» واستعادة «حكمه» و«مجده». وطرح البنّا هنا لأول مرة الترسيمة الإخوانية الشهيرة «... الإسلام دين ودولة... ومصحف وسيف... لا ينفك واحد من هذين عن الآخر»[٧٤].

أشهر البنّا بذلك الجماعة كمنظمة ضغط سياسي وأيديولوجي على الأحزاب والحكومات المصرية كي تتبنى إقامة الدولة الإسلامية أكثر مما أشهرها كمنظمة حزبية سياسية، تهدف بنفسها إلى إدارة الحكم. غير أن ذلك كان من شأنه أن يمهد بعد فترة وجيزة للخطوة النوعية التالية، وهي إعلان المؤتمر الخامس (كانون الثاني/ يناير) الجماعة كهيئة سياسية. فما السياق الفعلي لذلك؟

و ـ الصراع ما بين القصر والوفد

لا يمكن عزل ذلك عن استثمار الجماعة للصراع الحاد ما بين القصر والوفد، إذ تعرض الوفد بعيد تشكيل النحاس باشا لحكومته الوفدية إلى انشقاق خطير في قيادته، خرج بنتيجته النقراشي باشا والدكتور أحمد ماهر باشا من عضويته، وشكّلا «الهيئة السعدية»، وانضم إليهما عدد من قادة القمصان الزرق ومعظم العمال في القمصان[٧٥]، في الوقت نفسه الذي فرض فيه القصر علي ماهر في ٢٠ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٣٧ رئيساً للديوان الملكي وهو ما اعتبره الوفد بمثابة حرب عليه. ويمكن القول إن الشارع المصري في الربع الأخير من عام ١٩٣٧، قد أصبح منقسماً ما بين مظاهرات يحرِّكها علي ماهر (القصر) والنقراشي ـ أحمد ماهر (السعديون) ومظاهرات مضادة يحرِّكها الوفد وتحميها حكومته. واصطبغت هذه المظاهرات بعنفٍ سياسي متبادل، اندلع فيه صوت الرصاص. وكانت مظاهرات القصر مؤلفة إضافة إلى السعديين من طلبة الأزهر وكلية دار العلوم وبعض طلبة الجامعة، وتصدرت حركة مصر الفتاة وقمصانها الخضر المواجهة ضد الوفد. وفي هذا السياق، وبعيد شهر ونيف من تعيين علي ماهر باشا رئيساً للديوان الملكي، قام عز الدين عامر عضو «القمصان الخضراء» في ٢٨ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٣٧ بمحاولة اغتيال النحاس باشا رئيس الحكومة وزعيم الوفد. وكان النحاس في تصريح عصابي سابق قد اتهم أحمد

---

(٧٤) البنّا، **مذكرات الدعوة والداعية**، ص ٢٠١ ـ ٢٠٢.

(٧٥) رمضان، **تطور الحركة الوطنية في مصر**، ج ١، ص ١٠٢، قارن بـ: خالد، **خالد محمد خالد في مذكراته: قصتي مع الحياة**، ص ١٤٢.

حسين زعيم مصر الفتاة بالعمالة للفاشيين، وقام بمضايقة نشاط جوالته وتطويقها ومحاولة تأديبها.

كان من الواضح تماماً أن القصر يريد إسقاط حكومة الوفد شعبياً، إلا أن هذا لم يكن ممكناً لولا أن شعبية الوفد كانت قد تآكلت، وخرجت عليه تيارات راديكالية من صفوفه أو من خارجه، لم تعد تقبل بسياسة الوفد إثر توقيع معاهدة ١٩٣٦، ويقابل ذلك جاذبية الملك الشاب وتحوله إلى محاٍ لمعارضي الوفد بمن فيهم الراديكاليون الوطنيون الذين كانوا في الوقت نفسه ذوي لونية إسلامية ربما تضرب مراجعها الدفينة في الحزب الوطني لمصطفى كامل. ويفسر ذلك أن القصر استثمر الوضع بفعالية، وضرب ضربته في ٣٠ كانون الأول/ديسمبر ١٩٣٧ بإقالة حكومة النحاس باشا، بدعوى عدم تأييد الشعب لها، ومجافاتها لروح الدستور، وانتهاكها للحريات، وعجزها عن الإصلاحات[٧٦]، وكلّف محمد محمود باشا رئيس حزب الأحرار الدستوريين بتشكيل الحكومة، فشكّلها في اليوم نفسه، وحلّ البرلمان، وأجرى انتخابات جديدة، أعاد فيها توزيع الدوائر الانتخابية بما يكفل نجاح مرشحيه وحلفائه، إلى درجة أن مصادر الأحرار الدستوريين، ادّعت أن الوفد عجز عن أن يجد مرشحين له في ٩٨ دائرة[٧٧]. ووصف الوفد هذه الانتخابات بالتزييف، كما وصف الحكومة التي شكّلها محمد محمود باشا في ٢٧ نيسان/أبريل ١٩٣٨ إثرها بـ «حكومة انقلاب».

كان إلغاء التشكيلات الأهلية شبه العسكرية من أبرز قرارات الحكومة الجديدة، وكان ذلك موجهاً بشكلٍ أساسي ضد الوفد إلا أنه أصاب القمصان الخضراء المتهمة بحادث اغتيال، واستثنيتَ جماعة الإخوان المسلمين التي لم تشارك في صخب العنف السياسي عام ١٩٣٧ من هذا القرار، في الآن ذاته الذي عملت فيه الحكومة على استيعاب النزعة العسكرية الراديكالية للشبيبة المصرية مؤسساتياً بإقرار التدريب العسكري مادة دراسية[٧٨]. ولا يعني ذلك أن القمصان الخضراء فقدت فاعليتها، إذ إنها كانت تحظى بدعم فعلي من القصر، وتحديداً من البنداري باشا، الحر الدستوري الذي رفض محمد محمود باشا الانصياع لرغبة علي ماهر باشا رئيس الديوان الملكي بتعيينه وزيراً، فعيّنه ماهر

(٧٦) انظر نص الإقالة، في: هيكل، **مذكرات في السياسة المصرية**، ج ١، ص ٤٨.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ص٦١ و٦٣ ـ ٦٤.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ١١٥.

وكيلاً له في الديوان. وكان البنداري من الناحية الأيديولوجية مقتنعاً بمبادئ حركة مصر الفتاة وقمصانها الخضراء، وتربطه بها بالتالي علاقات معنوية خاصة.

استثمر البنّا الشاب الداهية ذلك بفعالية مذهلة، فأعلن في أيار/مايو ١٩٣٨ أي بعد حوالى أسبوعين، تشكيل محمد محمود باشا لحكومته، واستثناء جوّالة الإخوان المسلمين من الحل، انتقاله من أسلوب النصيحة إلى أسلوب الضغط، ومن شكل الجمعية الدعوية غير المعنية بالخصومات الحزبية إلى شكل الجماعة المسيسة والمنخرطة كطرف ضاغط وفاعل في الصراع الحزبي والسياسي العام. وكان محمد محمود باشا نفسه مهتماً بالتقرب إلى الجماعة، إذ كان الأحرار الدستوريون بدون جذورٍ شعبية، وكان يرضي في ذلك أيضاً القصر وتحديداً علي ماهر رئيس الديوان الملكي القريب من الإخوان المسلمين. وبلغ إرضاء محمد محمود باشا للإخوان المسلمين أنه عرض على البنّا المساعدة بإنشاء شعب في الصعيد، وكان يموّل حفلات الإخوان في الصعيد، ويقيمها في مضافات أسرته[٧٩]. أما البنّا الداهية الذي يعرف ما وراء هذه الشباك، فكان يؤكد لأتباعه دوماً استقلالية الجماعة، وأنها لا يمكن أن تكون مطيَّة لأحد، فوجّه مذكرةً إلى محمد محمود باشا تبرهن رسمياً أمام أعضاء الجماعة على الأقل، على مبلغ استقلالية الجماعة[٨٠].

إن البنّا الذي ظل حتى عام ١٩٤١ على الأقل حريصاً على «تأييد الدين بالحكّام»[٨١]، وفرض الدولة الإسلامية بالتالي من الأعلى، كان يجد سياقاً في القصر يقبل دعوته أو يستوعبها. فقد كان القصر وقتئذ محكوماً من الناحية الفعلية بثلاثي المراغي (شيخ الأزهر الحازم، والقوي الشكيمة، وصاحب النفوذ الهائل على الملك)، وعلي ماهر (رئيس الديوان الملكي، ورجل الملك)، والبنداري باشا رجل علي ماهر. بالإضافة إلى ما لعزيز المصري باشا من نفوذٍ تقليدي. ويمكن القول هنا إن مدرسة الشرق في السياسة المصرية كانت مهيمنة على القصر وعلى قطاعات اجتماعية هامة منها نقابة المحامين التي انتخبت محمد علي علوية باشا رئيساً لها.

---

(٧٩) قارن بـ: الحسيني، **الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية الحديثة**، ص ٢٣.

(٨٠) كان الأحرار الدستوريون حزب الأقلية الذي كان الملك يحكم بواسطته، وقد ارتبطت بهذا الحزب بعض أعتى مراحل التاريخ المصري الحديث من حيث البطش بالحريات والانقلاب على حزب الأغلبية.

(٨١) **رسائل البنّا**، ص ٢٠٦.

راجت في هذا السياق، كما يستفاد من مذكرات محمد حسين هيكل عضو الحكومة، نظرية «النظام الإسلامي للحكم»، وكان البنداري باشا الحر الدستوري السابق والقريب من مصر الفتاة في هذه الفترة من الذين يدعمونها[٨٢]. من هنا ورغم ممالأة الوزارة للجماعة، لم يدَّخر البنّا الشاب وسعاً، وقد كان شاباً بكل المعايير، وسعى إلى التدخل في شؤون الحكم، فهاجم الشيخ مصطفى عبد الرازق عضو الحكومة لآرائه في جواز اختلاط الجنسين في الشواطئ، ولحضوره إحدى الحفلات الراقصة، وأعلن التبرؤ من «هذه العمامة»، وحضر جلسات البرلمان، وهاجم طه حسين، وساهم بتحريض الطلاب عليه، وطرْده من مكتبه[٨٣]. أما الملك المحبوب نفسه فكان قد تمكن من إعادة ولاء ضباط الجيش له، رغم قانون الحكومة الوفدية السابقة، فهتف له بعض الضباط بالخلافة[٨٤]، وكانت أجهزة القصر حريصة على إظهار فاروق في شكل الملك المؤمن والمصلح والوطني الغيور.

كان هناك بالتأكيد نبض مشترك ما بين الإخوان والقصر. وقد التقط كلاهما هذا النبض. فعقد البنّا في ظل هذا النبض المشترك المؤتمر الخامس للجماعة، وكان أبرز ما أعلنه المؤتمر أن الإخوان المسلمين «هيئة سياسية» أي حزب بمصطلحات الثلاثينيات، وطرح البنّا في هذا المؤتمر بشكل متبلور ومنهجي معقلن الآراء المنهاجية الأساسية للجماعة تجاه مسائل الخلافة والحكم والأحزاب والهيئات السياسية والغرب وأساليب العمل والنظام البرلماني والدستور. وحرص في ذلك على تهدئة «المتحمسين المتعجلين»، بل وتأكيد أن الاعتراضية أو الثورية ليست من أساليب الجماعة بل هي من فعْل الظروف الموضوعية، إلى درجة أنه رفض أسلوب أعضاء «مصر الفتاة» في تحطيم الحانات، مع أنه ما كان يملك أيديولوجيا سوى تفهمه، فألقى البنّا تبعة هذا الأسلوب على الحكومة، لا على مصر الفتاة[٨٥].

---

(٨٢) هيكل، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣٢ ـ ١٣٣.

(٨٣) الجندي، **حسن البنّا: الداعية الإمام والمجدد والشهيد**، ص ١٣٢ ـ ١٣٣.

(٨٤) رمضان، **تطور الحركة الوطنية في مصر**، ج ٢، ص ١٣٥.

(٨٥) **رسائل البنّا**، ص ١٤٩.

قال البنّا في مقال نشره في **النذير** بعنوان «حول حوادث تحطيم الحانات»: «تحريم الخمر وتعاطيها أمر من اختصاص الإمام، فإذا قصر كان خارجاً عن الكتاب والسنة، وعندئذ يجب على العلماء وذوي الرأي أن يقدموا له النصيحة، فإذا أبى وجب على الأمة أن تجاهده حتى تخلعه، ومن هنا نرى أن الإسلام هو دين نظام، جعل حق تغيير المنكر للإمام، ولم يعط هذا الحق لكل فرد من أفراد الأمة، وإلا أصبح الأمر فوضى. فالحكومة هي =

كان البنّا يتميز على نحو مدهش بشمّه الوثيق لاحتمالات الصراع، ويستبقها على الدوام بتقرير موقف الجماعة منها. وقد اشتم على الأرجح يومئذ، ما ستؤكده الأحداث، من الانشقاق بين علي ماهر باشا ووكيله البنداري باشا. فقد كان البنداري رجل مصر الفتاة في القصر، وحين عاد علي ماهر باشا إلى القاهرة إثر حضور مؤتمر لندن الخاص بقضية فلسطين، فإن أحمد السكري نائب البنّا استقبله على رأس مجموعة إخوانية، وهتف قسم منها بحياته، في حين رفض القسم الآخر ذلك[(٨٦)]. وعبّر ذلك عن موقف وفدي داخل الجماعة يرفض أن تكون التحالفات السياسية مع علي ماهر باشا ضد الوفد في حال كانت الجماعة تقرها[(٨٧)]. وشكّل ذلك أحد موضوعات الخلاف في انشقاق خريف ١٩٣٩. غير أن علي ماهر باشا ما إن استقر في القصر حتى قام بعملٍ منهجيٍ لإقالة البنداري باشا، فتمكن من ذلك في ٥ أيار/مايو ١٩٣٩، وهو ما يعني تصفية آخر دعم لمصر الفتاة في القصر، وهو ما يفسر دخول مصر الفتاة في صراعٍ حادٍ استنزافي مع علي ماهر باشا الذي بات واضحاً أنه يعتمد على جماعةِ الإخوان المسلمين دون غيرها كمصدر شعبي داعم له[(٨٨)]. وكان لا بد للصراع من نهاية، فأقيلت حكومة محمد محمود باشا، وشكل علي ماهر باشا رجل القصر في ١٨ آب/أغسطس ١٩٣٩ على إيقاع النذر الوشيكة للحرب العالمية الثانية، حكومته الجديدة التي استبعد منها «الأحرار الدستوريين»، فتشكلت من السعديين والمستقلين الذين كانوا من مدرسة الشرق في السياسة المصرية. وبذلك وصل الصراع ما بين القصر والوفد إلى نهاية معلومة، تمكن فيها القصر من السيطرة على السلطة أي على الحكومة، فلم تكن حكومة الأحرار الدستوريين وحلفائهم سوى وسيطٍ مرحليٍ لذلك، يمهد لسيطرة القصر على الحكم. وما يهمنا هنا أن البنّا

= التي تقوم في عصرنا مقام الإمام فهي المسؤولة عن تحريم المنكرات، فإذا لم تفعل وجب على نواب الأمة أن يسحبوا ثقتهم منها، فإذا لم يؤد النواب واجبهم أصبح لزاماً على الأمة ألّا تمنحهم ثقتها، وتنتخب غيرهم، فإذا اجتمع تحت قبة البرلمان نواب مسلمون، أمكن القضاء على كل منكر بقوة القانون وحكم النظام». وقد أعلن الإخوان استنكارهم لذلك، واستندت النيابة في ذلك الوقت إلى ما قاله البنّا للحكم على المتهمين بتحطيم الحانات. أورده: أيمن الظواهري، **الحصاد المر: الإخوان المسلمون في ستين عاماً** ([د. م.]: مطبوعات جماعة الجهاد، [د. ت.])، ص ٣٩.

(٨٦) البنّا، **مذكرات الدعوة والداعية**، ص ٣٧٢.

(٨٧) ميتشل، **الإخوان المسلمون**، ص ٤٩.

(٨٨) رمضان، **تطور الحركة الوطنية في مصر**، ص ١٢٦ و١٣٠.

استثمر آليات هذا الصراع كي يعلن تحول الإخوان المسلمين من جماعة دعوة وتبليغ إلى جماعة سياسية.

٢ ـ مرحلة المأسسة والتسييس

تطابق هذه المرحلة ما يسميه البنّا بـ «خطوة الاختيار والتكوين والتعبئة» أو «مرحلة التكوين وتخيّر الأنصار وإعداد الجنود وتعبئة الصفوف من بين هؤلاء المدعوين»[(٨٩)]. ورغم أن البنّا بكّر في أيار/مايو ١٩٣٨ مستفيداً من وجود حكومةٍ تمالئه وتغضّ النظر عن نشاطاته، بالإعلان عن بدء هذه المرحلة[(٩٠)]، فإن بدءها الفعلي يرتبط بعقد الجماعة في كانون الثاني/يناير ١٩٣٩ لمؤتمرها العام الخامس، الذي يتفق العديد من مؤرخي الجماعة على اعتباره بدء النشاط السياسي للجماعة في مصر[(٩١)].

أ ـ الإخوان المسلمون «هيئة سياسية»

يرتبط إعلان الجماعة لنفسها كـ «هيئة سياسية»[(٩٢)] أي كحزب سياسي بمصطلحات الثلاثينيات بالمؤتمر الخامس، إذ تحولت الجماعة هنا من جماعة حيادية تجاه الهيئات السياسية المختلفة إلى طرف من أطرافها. من هنا تبنّى المؤتمر لأول مرة في تاريخ الجماعة نوعاً من منطلقات نظرية وسياسية منهجية تجاه أسلوب العمل والموقف من مسائل الحكم والدستور والقانون والخلافة والوحدة العربية والوحدة الإسلامية، والأحزاب المصرية والهيئات الإسلامية المصرية والدول الأوروبية، والمعاهدة المصرية ـ الإنكليزية لعام ١٩٣٦. وتنسجم هذه المنطلقات مع دليلٍ نظري وسياسي لمنظمةٍ سياسيةٍ، أكثر مما تنسجم مع جماعة دعوةٍ وتبليغ. ورغم ذلك كان بإمكان الجماعة أن تدعي في آب/أغسطس ١٩٣٩ مثلاً، أيّ بعد إعلان نفسها «هيئة سياسية»، أنها ليست «حزباً من الأحزاب يؤيد أو يعارض تبعاً لمصلحةٍ حزبيةٍ أو... شخصيةٍ...

---

(٨٩) **رسائل البنا**، ص ١٢٦.

(٩٠) البنّا، **مذكرات الدعوة والداعية**، ص ١٩٩ ـ ٢٠٢.

(٩١) فتحي يكن، **الإسلام: فكرة وحركة وانقلاب** ([د. م.]: مؤسسة الزعبي، [د. ت.])، ص ٧٣، قارن بـ: محمد شوقي زكي، **الإخوان المسلمون والمجتمع المصري**، ط ٣ (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٥٤)، ص ١٦.

(٩٢) انظر هذا التعبير، في: **رسائل البنا**، ص ١٢٢.

بل دعوة إسلامية محمدية»(٩٣)، كما كان بإمكان البنّا نفسه الذي أعلن في رسالة «بين الأمس واليوم» (١٩٣٨) أن الإخوان المسلمين ليسوا «حزباً سياسياً»(٩٤)، أن يعلن في ٤ نيسان/أبريل ١٩٣٩ أن الإخوان ليسوا حزباً سياسياً وإن كانت السياسة على قواعد الإسلام من صميم فكرتهم(٩٥)، ثم يعلن في مرحلة لاحقة أن الإخوان «حزب سياسي نظيف»(٩٦). يرتد ما يمكن اعتباره غموضاً في تصنيف البنّا للجماعة كمنظمةٍ سياسيةٍ لا حزبية، إلى حذره من مفهوم «الحزبية»، الذي يقع في الفضاء العام لحذر حركات الشباب في الثلاثينيات من مفهوم «الحزبية» وتفاديها باستمرارٍ له، مع أن هذه الحركات تقوم تنظيمياً على مبادئ المنظمة الحزبية الحديثة.

وقد تميزت جماعة الإخوان في مصر إبّان إمامة البنّا لها بموقفها العدائي من الحزبية. ويفسر ذلك أن المؤتمر الخامس دعا إلى حل جميع الأحزاب ودمجها في هيئة وطنية سياسية واحدة، وهو ما ينسجم مع المناخ التوتاليتاري المسيطر في الثلاثينيات على مفهوم السياسة وعلاقتها بالحزبية. من هنا وإن كان المؤتمر قد أكّد أن مبادئ النظام الدستوري الحديث «تنطبق كل الانطباق على تعاليم الإسلام ونظمه وقواعده في شكل الحكم»(٩٧)، فإنه لم يدع مجالاً للشك في أنه يرفض المفهوم الحزبي التعددي للحياة الدستورية النيابية. غير أن الجماعة تميز هنا ما بين الدستور والقانون، فإذا كانت تتقبل الآليات الإجرائية للدستور ولمبادئه العامة، من استمداد السلطة من الأمة ومسؤولية الحكام أمام الشعب وبيان حدود كل سلطة من السلطات والحرية الشخصية، فإنها لا ترى بدأً من أن يستمد القانون مبادئه من الشريعة الإسلامية. ويفسر ذلك أن المؤتمر شكّل «لجنة قانونية للموازنة ما بين القانون الوضعي في كل فروعه والقانون الإسلامي، وبيان نواحي الخلاف بينهما، ومطالبة الحكومة بتعديل القانون حتى يتفق مع أحكام الإسلام»(٩٨).

---

(٩٣) صالح العشماوي، في: **النذير**، العدد ٢٧ (٦ رجب ١٣٥٨هـ/[٢٢ آب/أغسطس ١٩٣٩م])، نشره: البنّا، **مذكرات الدعوة والداعية**، ص ٣٥٩.

(٩٤) **رسائل البنا**، ص ١١٠.

(٩٥) المصدر نفسه، ص ١٩٧.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٢٥٢.

(٩٧) المصدر نفسه، ص ١٣٨.

(٩٨) البنّا، **مذكرات الدعوة والداعية**، ص ٣٣٦.

تبنّى المؤتمر في ضوء الترسيمة الإصلاحية السلفية المشرقية كما صاغها رشيد رضا تحديداً، أن مسألة الحكم في الإسلام هي «من العقائد والأصول لا من الفقهيات والفروع»(٩٩). وهذا هو كنه الترسيمة الإخوانية بأن الإسلام «دين ودولة ومصحف وسيف»(١٠٠) التي ألّح عليها البنّا في المؤتمر. ورغم أنه كان يسود في الجماعة تيار اعتراضي أو انقلابي وصفه البنّا بتيار «المتحمسين المتعجلين»(١٠١)، فإن البنّا لم يدع مجالاً للشك في أن الجماعة خلال هذه المرحلة تعمل على بناء الدولة الإسلامية بالسبل الدستورية. وإذا كان صحيحاً أنه حاول أن يستوعب التيار الاعتراضي بتأكيده أن الإخوان المسلمين سيستخدمون القوة العملية حيث لا يجدي غيرها، وربط ذلك بثلاثمئة كتيبة إخوانية على الإخوان أن يشكّلوها، فإنه بيّن بوضوح أن الإخوان المسلمين لا يفكرون بأسلوب «الثورة» و«لا يعتمدون عليها، ولا يؤمنون بنفعها ونتائجها»، وأن فساد الأوضاع إذا قاد إلى ثورة فإنها «ليست من عمل الإخوان المسلمين ولا من دعوتهم، ولكن من ضغط الظروف ومقتضيات الأحوال»(١٠٢). وبكلام آخر أرجأ البنّا مسألة اتّباع الجماعة للأسلوب الثوري أو الانقلابي، ودعا إلى اعتدال الأسلوب وفق مبدأ «التدرج في الخطوات»، من هنا كان حريصاً في المؤتمر على تأكيد عدم موافقة الجماعة على أسلوب شبان حركة مصر الفتاة في تحطيم الحانات، وأن يتم إلغاء الحانات من خلال تشريع تقوم به الدولة، وأن تحطيم الحانات إذا كان لا بد من إنفاذه، فيجب أن يكون رمزياً بـ «صورة أخف ضرراً وأبلغ في الدلالة على المقصد»(١٠٣). وقد عبَّر البنّا لاحقاً عن نهج الجماعة المعلن في العمل ضمن الأطر الدستورية بأن «النيابة البرلمانية هي الوسيلة المثلى لتحقيق هدف الإخوان من قولهم «القرآن دستورنا»(١٠٤).

---

(٩٩) **رسائل البنّا**، ص ١٣٦. كان البنّا يرى أن الإخوان هم تلامذة رشيد رضا، وإثر وفاة رضا تعاون الإخوان مع ورثة رضا وتم إصدار **المنار** من جديد، وأصدر البنّا منها ستة أعداد، إلى أن أصدر الحاكم العسكري في حكومة حسين سري باشا الأولى بإلغاء ترخيصها، قارن بـ: البنّا، **مذكرات الدعوة والداعية**، ص ٣٥٣.

(١٠٠) **رسائل البنّا**، ص ١١٩.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ١٣٥ ـ ١٣٦.

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ١٤٩.

(١٠٤) أورده: الجندي، **حسن البنّا: الداعية الإمام والمجدد والشهيد**، ص ١٦٨.

ب ـ السياق السياسي لـ «اعتدال» البنّا وانشقاق ١٩٤٠

لا يمكن عزل هذا الموقف الذي يمكن وصفه بـ «الاعتدال» عن سياقه السياسي المحدد. وبهذا المعنى يمكن القول إن هذا هذا السياق قد أملى سياسة المؤتمر الخامس في تجنب الأساليب الاعتراضية، وطرح بناء الدولة الإسلامية بالسبل الدستورية أو عبر تأييد الدين بالحكام، إذ كانت حكومة محمد محمود باشا تمالئ الجماعة، وتساعد شعبها في الصعيد، وسبق لها أن استثنت تشكيلاتها شبه العسكرية، أي فرق الجوّالة، من الحل، كما أن نظرية «النظام الإسلامي في الحكم» قد أضحت رائجة في القصر الملكي بتأثير نفوذ مدرسة الشرق المصرية فيه. وهو ما يفسر أن البنّا نسج علاقة وثيقة مع علي ماهر باشا رئيس الديوان الملكي والرجل القوي الذي كان «مستقلاً»، بمعنى أنه لا ينتمي إلى حزب من الأحزاب القائمة، في حين إن علي ماهر باشا حاول أن يجد في الجماعة نوعاً من أداة له.

يرتد هذا الاستخدام المتبادل عميقاً إلى الانسجام ما بين سياسة مدرسة الشرق المهيمنة على القصر وسياسة الجماعة، فقد كانت هناك أرضية مشتركة لذلك. من هنا حرص البنّا على أن تودّع الجماعة رسمياً علي ماهر باشا حين ترأس وفد مصر إلى مؤتمر لندن الخاص بقضية فلسطين في كانون الثاني/يناير ١٩٣٩، أي في الشهر نفسه الذي عقد فيه المؤتمر الخامس، وأعلن فيه أن الجماعة «هيئة سياسية». وإثر الصراع على النفوذ ما بين علي ماهر باشا ووكيله كامل البنداري باشا، الذي اندلع في آذار/مارس ١٩٣٩ فور عودة علي ماهر باشا من لندن، فإن موقع الجماعة تعزز في القصر، إذ أفضى الصراع إلى إقصاء البنداري باشا عن القصر في ٥ أيار/مايو ١٩٣٩، وبالتالي تصفية نفوذ مصر الفتاة في القصر التي دخلت بنتيجة ذلك في مواجهة مع علي ماهر باشا استنزفتها وأثخنتها[١٠٥].

شكّل علي ماهر باشا حكومته في ١٨ آب/أغسطس ١٩٣٩ من السعديين والمستقلين، واستبعد منها الأحرار الدستوريين. وبدت هذه الحكومة وكأنها

---

(١٠٥) رمضان، **تطور الحركة الوطنية في مصر**، ص ١٢٦ و١٣٠ حاولت مصر الفتاة أن تتدارك ضعفها بالاحتماء بالإخوان في صيف ١٩٣٩ فطرحت اندماجها مع الجماعة (ج ٢، ص ٣٢٤)، كما بذل عزيز المصري جهوداً لتوحيد حركة مصر الفتاة مع الإخوان إلا أن البنّا عارض هذا الاندماج. انظر: ميتشل، **الإخوان المسلمون**، ص ٥٩.

حكومة مدرسة الشرق في السياسة المصرية، إذ ضمت عدداً من الوزراء الذين عرف عنهم الاشتغال في القضايا العربية والإسلامية، لا سيما وأن الحكومة قامت بتعيين عزيز المصري باشا رئيساً لهيئة أركان الجيش المصري، ذي التاريخ القومي العروبي المديد الذي يعود إلى أيام اشتغاله بالجمعيات العسكرية القومية العربية في الجيش العثماني، وعلى صلةٍ وثيقةٍ بمختلف حركات الشباب المصري شبه العسكرية مثل «الإخوان المسلمين» وحركة مصر الفتاة والحزب الوطني، والضباط الراديكاليين في الجيش، وشخصية انقلابية تؤمن بالأساليب الاعتراضية والعنفية والمؤامراتية في العمل السياسي.

ما إن شكَّل علي ماهر باشا حكومته حتى أخطرته الحكومة البريطانية بعد أسبوع «بنشوء حالة دولية مفاجئة يخشى خطرها» وتتطلب التزام مصر بتعهداتها بموجب معاهدة ١٩٣٦، ثم اندلعت الحرب العالمية الثانية بعد أسبوع في ٣ أيلول/سبتمبر ١٩٣٩، وبدا كأن تشكيل الحكومة واندلاع الحرب على اتفاق مسبق، وأنها تشكَّلت بحكم نفوذ مدرسة الشرق فيها من أعداء السياسة الإنكليزية في مصر. وتلخص موقف حكومة علي ماهر باشا في الإحجام عن إعلان الحرب الهجومية وفي ما سمّي بنظرية «تجنيب مصر ويلات الحرب» التي تؤكد وثائق الخارجية البريطانية أن الملك كان حازماً فيها[١٠٦]. فقامت حكومة علي ماهر باشا بالإجراءات التي تنسجم مع تلك النظرية، وعهدت بقيادة الجيش المرابط المكلف بأداء الخدمات العسكرية وراء ميدان القتال، وبحراسة المرافق العامة، إلى عبد الرحمن عزام باشا، أحد أبرز الممثلين الإسلاميين لمدرسة الشرق المصرية.

رغم أن الجماعة حددت موقفها من حكومة علي ماهر باشا في ضوء موقفها التقليدي العلني الذي يرهن تأييدها بمدى نصرتها للإسلام[١٠٧]. فإن البنّا مستفيداً من علاقته الوثيقة بعلي ماهر باشا، حاول في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٣٩ أن يقنع الحكومة بالاعتماد على الجماعة في الجيش المرابط وفي وزارة الشؤون الاجتماعية المشكلة حديثاً[١٠٨]، وحين فشل في السيطرة عليهما فإنه

---

(١٠٦) قارن بـ: رمضان، المصدر نفسه، ص ٨٣.

(١٠٧) انظر افتتاحية صالح العشماوي، في: **النذير** (١٩٣٩)، أوردها البنّا في: **مذكرات الدعوة والداعية**، ص ٣٥٨ ـ ٣٦٠.

(١٠٨) البنّا، **مذكرات الدعوة والداعية**، ص ٣٦٣ ـ ٣٧٢.

فكر جدياً عام ١٩٤٠ بانضواء جوالة الجماعة في إطار جمعية الكشافة المصرية[١٠٩]. وما يهمنا هنا أن العلاقة الوثيقة التي نسجتها الجماعة مع علي ماهر باشا كانت أحد موضوعات انشقاق ١٩٤٠ في جماعة الإخوان المسلمين، بل الصاعق الذي فجّر قضايا الخلاف.

ج ـ جماعة شباب محمد: قضايا الخلاف في انشقاق ١٩٤٠

يحدد ميتشل تاريخ انشقاق «جماعة شباب سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم» عن جماعة الإخوان المسلمين بحوالى خريف ١٩٣٩[١١٠]. غير أنه يستفاد ضمناً ممّا أورده البنّا نفسه من إشارات بهذا الصدد، ومن وثائق الجماعة المنشقة، أن الانشقاق اكتمل في أيار/مايو ١٩٤٠ بانضمام مجلة **النذير** إلى المنشقين[١١١]. تمحورت موضوعات الخلاف حول ثلاث قضايا منفصلة، تراكمت خلال الفترة من ١٩٣٧ إلى ١٩٤٠ واندمجت بالتدريج وهي: مالية الجماعة، وأسلوب عملها، وتحالفاتها السياسية. فقد نشأ في الجماعة لغط داخلي حول استخدام البنّا للتبرعات التي تمّ جمعها من أجل دعم الإضراب العربي في فلسطين في دعم شعب الجماعة في مصر. غير أن هذا اللغط كان يثير الأسئلة عن غموض الإدارة المالية في الجماعة وسرّيتها، لا سيما سرّية أعمال لجنة الزكاة[١١٢]. وربما يفسر ذلك تعمّد البنّا التأكيد أن «أعمال الجماعة جلية على المكشوف لا خفاء بها ولا سر فيها»[١١٣].

أما القضية الثانية فتمثلت بالخلاف حول أسلوب عمل الدعوة، إذ حاول قسم من المنشقين الراديكاليين أن يجرَّ الجماعة إلى أسلوب اعتراضي يقوم على تغيير المنكر باليد، وقد عارض البنّا هذا الأسلوب الاعتراضي ودعا إلى العمل «بالحكمة والموعظة الحسنة» و«المجادلة بالتي هي أحسن»[١١٤]، ووصف

(١٠٩) زكي، **الإخوان المسلمون والمجتمع المصري**، ص ١٤٥.

(١١٠) ميتشل، **الإخوان المسلمون**، ص ٤٨.

(١١١) البنّا، **مذكرات الدعوة والداعية**، ص ٢٠٣ قارن بـ: نبيل عبد الفتاح، «الإسلام والأقلية الدينية في مصر: التيارات والإشكاليات،» **المستقبل العربي**، السنة ٤، العدد ٣٠ (آب/أغسطس ١٩٨١)، ص ١٠٤.

(١١٢) البنّا، **مذكرات الدعوة والداعية**، ص ٢٧٦.

(١١٣) **رسائل البنّا**، ص ٦٢.

(١١٤) ميتشل، **الإخوان المسلمون**، ص ٥٠.

أصحابه بـ «المتحمسين المتعجّلين»[١١٥]، بل ووصمهم ضمناً بالتهوّر، وعدم استيعاب أولويات عمل الجماعة، فتعمد في المؤتمر الخامس أن يرفض أسلوب شبان حركة مصر الفتاة في تحطيم الحانات[١١٦]. وكان في ذلك يرد فعلياً على الراديكاليين الإخوانيين الذين يطرحون تغيير «المنكر باليد». وقد حاول البنّا بوضوح أن يستخدم كل سلطته الإدارية والمعنوية لفرملة هذا الاتجاه الاعتراضي الراديكالي، وامتصاصه بل وتمييعه، مما أثار إشكالاً آخر يتعلق بفردية البنّا وعدم تطبيقه لمبدأ الشورى[١١٧].

كانت قضية العلاقة ما بين الجماعة وعلي ماهر باشا أخطر قضايا الخلاف التي فجّرت الانشقاق. إذ أثارت هذه العلاقة جدلاً داخلياً حاداً حول مدى انسجامها مع سياسة الجماعة المعلنة في البعد عن «هيمنة الكبراء والأعيان» و«البعد عن الهيئات والأحزاب». لم يكن مفارقةً يومئذٍ أن يكون الإخواني وفدياً. من هنا رفض عدد من المنشقين الذين كانت عواطفهم السياسية «وفدية»، فكرة أن تتلقى الجماعة إعانات سرية من علي ماهر باشا، وأن تتحول إلى أداة له ضد الوفد[١١٨]. أما البنّا نفسه فلم يشأ قط أن يعترف بتلك الإعانة أو بأي تحالفٍ مع علي ماهر باشا، وكان ينفي ذلك بشكل متواتر.

لعل أول تفجّر للانشقاق حول هذه القضية يعود إلى آذار/مارس ١٩٣٩ حين استقبل وفد إخواني يرأسه أحمد السكري وكيل الجماعة، علي ماهر، إثر عودته من مؤتمر لندن الخاص بفلسطين. فقد هتف السكري بحياة علي ماهر باشا وأمر الإخوان بالهتاف، فهتف بعضهم، في حين استنكر البعض الآخر ذلك. ويشير البنّا نفسه في **مذكرات الدعوة والداعية** إلى أن هؤلاء قابلوه «ثائرين» ورفعوا «احتجاجاً عنيفاً»[١١٩] على تصرف السكري. ويبدو أن مذكرة

---

(١١٥) **رسائل البنّا**، ص ١٢٧. احتجّ أحمد رفعت قائد المجموعة المنشقة على مجاملة البنّا للحكومة وعدم مواجهتها في شأن إلزام المرأة بحدود الإسلام. وقد تخلص البنّا من مجموعة رفعت بأساليب وصفت بأنها تآمرية، فاتهمه المنشقون بأنه لا يحترم الشورى. انظر: عبد العاطي محمد أحمد، **الحركات الإسلامية في مصر** (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٥)، ص ٣١٢.

(١١٦) **رسائل البنّا**، ص ١٤٩.

(١١٧) أحمد، المصدر نفسه، ص ٣١٢ قارن بما أورده: السعيد، **حسن البنّا متى... كيف ولماذا؟**، ص ١٥٧.

(١١٨) ميتشل، **الإخوان المسلمون**، ص ٤٩ ـ ٥٠.

(١١٩) البنّا، **مذكرات الدعوة والداعية**، ص ٣٧٢.

«الاحتجاج العنيف» قد اشتملت على توجيه إنذارٍ إلى البنّا بطرد وكيله أحمد السكري لاتجاهاته السياسية، وقطع الجماعة لكل اتصالاتها السياسية، لا سيما مع علي ماهر باشا(١٢٠).

أدى تضافر قضايا الخلاف تلك، رغم ما فيها من استقلال ذاتي، إلى انفصالِ المنشقين عن الجماعة وتشكيلهم لـ «جماعة شباب سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم»، وقد انضمت مجلة **النذير** الناطقة باسم الإخوان، إلى المنشقين، بحكم أن ترخيصها هو باسم محمود أبي زيد، أحد رموز الانشقاق(١٢١). وبهذا الشكل واجه البنّا ثاني انشقاق في الجماعة بعد انشقاق الإسماعيلية عام ١٩٣١.

د ـ المحنة الأولى وسياقها

أقال الملك في ٢٣ حزيران/ يونيو ١٩٤٠ حكومة علي ماهر باشا نتيجة الضغط البريطاني، وانهيار ثقة الحكومة البريطانية واتهامها بعواطف «محورية»، وكلَّف الملك حسن صبري باشا بتشكيل حكومة جديدة، واستمرت هذه الحكومة في الحكم من ٢٨ حزيران/ يونيو إلى ٢١ أيلول/ سبتمبر ١٩٤٠. وقد اتبعت هذه الحكومة سياسة الحكومة السابقة بما عرف تحت اسم نظرية «تجنيب مصر ويلات الحرب». وإثر وفاة رئيسها حسن صبري باشا كلَّف الملك حسين سري باشا بتشكيل حكومة جديدة، فشكّلها بالاشتراك مع الأحرار الدستوريين، واستبعد منها السعديين، واستمرت في السلطة حتى حادث شباط/ فبراير ١٩٤٢.

كان موقف الإخوان المسلمين من اندلاع الحرب العالمية الثانية محسوباً بدقةٍ ومشوباً بالحذر الشديد(١٢٢)، إذ أعلنوا في مذكراتهم إلى حكومة علي ماهر باشا في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٣٩ عدم تأييدهم للمعاهدة وضرورة اقتصار إجراءات الحكومة التي تنص عليها تلك المعاهدة على داخل الحدود المصرية(١٢٣). وهو ما يلتقي مع ما سيسمى بنظرية تجنيب مصر ويلات الحرب. وقد لخّص البنّا عام ١٩٤١ هذا الموقف بـ «الحياد والاستعداد» وأن موقف

---

(١٢٠) طارق البشري، **الحركة السياسية في مصر، ١٩٤٥ ـ ١٩٥٢**، ط ٢ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٣)، ص ٤٨ قارن بـ: السعيد، **حسن البنا متى... كيف ولماذا؟**، ص ١٧٧.

(١٢١) البنّا، المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

(١٢٢) رمضان، **تطور الحركة الوطنية في مصر**، ص ٢٦ ـ ٢٧.

(١٢٣) البنّا، **مذكرات الدعوة والداعية**، ص ٣٦٣ ـ ٣٧٢.

مصر هذا «ليس عن طواعية واختيار ولكنه عن كراهية واضطرار، وليس هناك موقف أفضل منه ما دمنا مجبرين عليه»[١٢٤]. وتؤكد المصادر الإخوانية والإنكليزية أن السفارة البريطانية حاولت في آب/أغسطس ١٩٤٠ أن تغري الجماعة بقبول ٢٠ ألف جنيه مقابل الدعاية ضد المحور. وكان الجنرال كلايتون والمستشرق هيورت ممثلاً السفارة في هذا اللقاء، في حين كان أحمد السكري الذي أخذ يضطلع بوظيفة الضابط السياسي في جماعة الإخوان المسلمين مندوباً عن الجماعة. وقد حاول هيورت أن يقنع الجماعة بالوقوف مع الإنكليز ضد المحور، على اعتبار أن الديمقراطية الإنكليزية تتفق مع مبادئ الإسلام، وأنها أفضل للمصريين من النازية والفاشية[١٢٥].

وإذا كان البنّا قد رفض هذه «الرشوة» بدليل أن السفارة البريطانية ستأمر الحكومة المصرية بإبعاده ومن ثم اعتقاله ومصادرة صحفه، فإنه ربّما حاول أن يوجّه في المؤتمر السادس (كانون الثاني/يناير ١٩٤١) رسالة تهدئة للإنكليز بأن الإخوان يتبنون الديمقراطية التي كانت أحد موضوعات كلايتون وهيورت في مفاوضاتهما مع الجماعة. فحاول البنّا أن يبعد الجماعة عن الصورة الراديكالية للشباب المصري، والممثلة بحركة مصر الفتاة والحزب الوطني بشكلٍ أساسي، وأكد أن سياسة الجماعة ليست اعتراضية أو انقلابية بل تعمل على أن يتأيد النظام الإسلامي بالحكام. من هنا فإن وسائلها العامة هي «الإقناع ونشر الدعوة بكل وسائل النشر» والتغيير بالطرق البرلمانية الدستورية، وأن الوسائل الأخرى لن تتبعها إلا مضطرةً واستثنائياً. ويفسر ذلك أن المؤتمر اتخذ لأول مرة قراراً باشتراك الجماعة في الانتخابات النيابية القادمة[١٢٦]. ويعني ذلك أن المؤتمر السادس قد حاول أن يضفي على الجماعة سمةً مرحليةً جديدةً وهي سمة الحزب ذي النشأة الداخلية بتعابير دوفرجيه، أي الحزب الذي ينشأ في إطار التمثيلية البرلمانية، فبدت الجماعة هنا رسمياً وكأنها مستعدة للاندماج في النظام النيابي البرلماني. وقد فكّر البنّا على الأرجح تحت وطأة هذا الشرط الجديد، في عام ١٩٤٠، بالانضواء رسمياً تحت تشكيل النظام العام لجمعية الكشافة،

---

(١٢٤) **رسائل البنّا**، ص ٢١٨.

(١٢٥) قارن ما أورده: الجندي، **حسن البنّا: الداعية الإمام والمجدد والشهيد**، ص ١٣٤ برواية ميتشل، **الإخوان المسلمون**، ص ٨١. ويرويها الجندي استناداً إلى معلومات داخلية، بينما يرويها ميتشل استناداً إلى الوثائق البريطانية.

(١٢٦) **رسائل البنا**، ص ٢١٢.

كي يستفيد من غطائها الرسمي القانوني وتسهيلاتها ومزاياها، فشكَّل فريقاً للكشافة، وفي بداية عام ١٩٤١ حين انعقد المؤتمر السادس كان تعداد جوّالة الإخوان المسلمين حوالى ٢٠٠٠ جوال[١٢٧]، في حين كان عدد الشعب الإخوانية وفق أرقام البنّا خمسمئة شعبة[١٢٨].

اندلعت في أيار/مايو ١٩٤١ حركة رشيد عالي الكيلاني القومية ضد الإنكليز في العراق، وأعلن مصطفى الوكيل نائب رئيس حركة مصر الفتاة، الذي كان موجوداً يومئذ في بغداد، انضمام مصر الفتاة إلى حركة الكيلاني. وكان الشارع المصري معبئاً ضد الإنكليز ومعادياً لهم، أما الوضع العسكري الإنكليزي على الجبهة المصرية فقد كان في أيار/مايو سيئاً ومتدهوراً. وفي هذا السياق طلب السير لامبسون سفير إنكلترا في مصر من حسين سري باشا رئيس الحكومة المصرية أن يحدَّ من نشاط حسن البنّا المرشد العام للإخوان المسلمين لأنه يعمل لحساب إيطاليا. فتم نقل البنّا إلى مدرسة «قنا» في الصعيد، كما تم نقل وكيله أحمد السكري إلى الوجه البحري، وأوقفت صحف الجماعة ومجلاتها، ومنعت الصحف من ذكر أي نبأ عنها. لم يقدِّر حسين سري باشا أبعاد ما فعله، إذ انتهز الوفديون هذا الإبعاد لإحراج الحكومة في البرلمان، وإزاء ادعاء الحكومة بأن النقل تم بسبب إهمال البنّا لواجباته كمعلم فإن الجماعة ردَّت على ذلك وتقدمت إلى البرلمان بملف كامل يفنِّد ادعاءاتها. فما كان من الأحرار الدستوريين شركاء حسين سري باشا في الحكومة، بمن فيهم عبد العزيز فهمي رئيس الحزب، إلا أن ضغطوا على سرِّي باشا وهيكل وزير المعارف كي يلغيا قرار النقل ويعيدا البنّا إلى وظيفته تفادياً لمضاعفات الحملة البرلمانية[١٢٩].

لقد تم نقل البنّا ووكيله في سياق حملة السفارة الإنكليزية للتخلص من أعداء السياسة المصرية في مصر، إذ تواقت هذا النقل مع إبعاد علي ماهر باشا وفصل عبد الرحمن عزام باشا من قيادة الجيش المرابط وإحالة الفريق عزيز

---

(١٢٧) زكي، **الإخوان المسلمون والمجتمع المصري**، ص ١٤٥ ـ ١٤٧.

(١٢٨) **رسائل البنّا**، ص ٢٠٣.

(١٢٩) انظر رواية محمد حسين هيكل وزير المعارف في حكومة سري باشا الذي نفذ أمر النقل، في: هيكل، **مذكرات في السياسة المصرية**، ص ١٧٧ ـ ١٧٨ قارن بـ: الجندي، **حسن البنّا: الداعية الإمام والمجدد والشهيد**، ص ١٠٥ ـ ١٠٦؛ ميتشل، **الإخوان المسلمون**، ص ٥٦ ـ ٥٧؛ الحسيني، **الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية الحديثة**، ص ٢٦، ورمضان، **تطور الحركة الوطنية في مصر**، ج ٢، ص ١٢٨ ـ ١٢٩.

المصري رئيس الأركان إلى التقاعد، وأوحى هذا التواقت بوجود علاقة مشتركة ما بين هؤلاء الرجال أدت إلى اتخاذ هذا الموقف المشترك منهم[١٣٠]. فقد تشكل طرداً مع تدهور الوضع العسكري الإنكليزي على الجبهة نوع من قيادةٍ رباعيةٍ ضمّت مصر الفتاة والإخوان المسلمين والحزب الوطني والفريق عزيز المصري باشا، واتصل بعض الضباط الراديكاليين بعزيز المصري باشا عن طريق حسن البنّا الذي قيل نقلاً عن أولئك الضباط إنه كان يخزن بشكلٍ سري الأسلحة[١٣١]، وربما كانت تلك أول صلةٍ متبادلةٍ ما بين جماعة الإخوان المسلمين والضباط الراديكاليين في الجيش، ستفضي بعد فترةٍ وجيزةٍ إلى تشكيل الإخوان لتنظيم عسكري لهم في الجيش، وضم العناصر القيادية في هذا التنظيم إلى «النظام الخاص» أو «الجهاز السري» في الجماعة.

ما كادت حكومة حسين سري باشا تعيد تحت ضغط الحملة البرلمانية البنّا من قنا في الصعيد إلى القاهرة في أيلول/سبتمبر ١٩٤١ حتى قامت في ١٩ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٤١ باعتقال البنا والسكري وسكرتير مكتب الإرشاد العام عبد الحكيم عابدين. إلا أنه تم في ١٣ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٤١ الإفراج عنهم، في حين ظل قادة حركة مصر الفتاة في المعتقل. ويرجَّح أن هذا الإفراج قد تم تحت ضغط الملك[١٣٢]. تصاعدت في كانون الثاني/يناير والأول والثاني من شباط/فبراير ١٩٤٢ تظاهرات تهتف بـ «إلى الأمام يا روميل». ولم تشارك جماعة الإخوان المسلمين رسمياً في هذه التظاهرات، مع أنه يعزى لها الدور الأول في إيجاد تيار الدعاية والكراهية ضد إنكلترا في خريف ١٩٤١[١٣٣]. وأدى تدهور الوضع الأمني والسياسي بالدبابات الإنكليزية إلى محاصرة قصر عابدين بل واقتحام إحدى بواباته، وإرغام الملك فاروق على إقالة حكومة حسين سري باشا، وتكليف النحاس باشا زعيم الوفد بتشكيل حكومة

---

(١٣٠) ميتشل، المصدر نفسه، ص ٥٧.

(١٣١) رمضان، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٤٦ و١٥٢. تشير شهادة هنداوي دوير عضو مكتب الإرشاد العام إلى أن البنّا خزَّن أسلحة في سنة ١٩٣٦، حيث اشترى ما يقارب من ٢٠٠ بندقية وأرسلها إلى فلسطين عن طريق العريش، وسلمت إلى عبد القادر الحسيني، ثم قام بإرسال دفعة ثانية إلى ثوار ١٩٣٦. انظر: **الأهرام**، ٣٠/ ١١/ ١٩٥٤، ص ٧. وحول دور الإخوان في التنظيمات السرية المعادية للبريطانيين، انظر شهادة أحد أعضائها، عبد العزيز الخياط (مقابلة فيصل الشبول)، في: **الوسط** (١٠ تموز/يوليو ١٩٩٥)، ص ٣٠ ـ ٣١.

(١٣٢) رمضان، المصدر نفسه، ص ١٢٩.

(١٣٣) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

جديدة. وهو ما يعرف في التاريخ المصري الحديث بـ «حادث فبراير ١٩٤٢».

هـ ـ التفاهم الإخواني ـ الوفدي (التحول إلى قوة مليونية التنظيم العسكري، النظام الخاص)

كان أول عمل لحكومة «فبراير ١٩٤٢» الوفدية هو حل البرلمان، وإجراء انتخابات جديدة. وقد أعلن البنّا طبقاً لقرارات المؤتمر السادس (كانون الثاني/ يناير ١٩٤١) بخوض الانتخابات البرلمانية عن ترشيح نفسه عن دائرة الإسماعيلية. إلا أن النحاس باشا عارض هذا الترشيح في ضوء الفيتو البريطاني على عضوية البنّا في البرلمان. وأثمر ذلك عن إبرام نوع من صفقةٍ أو من تفاهم وفدي ـ إخواني، يقوم على سحب البنّا لترشيحه مقابل إطلاق الوفد حريةً العمل للجماعة، واتخاذ بعض الإجراءات الرمزية كتقييد بيع المشروبات الكحولية وإغلاق بعض المواخير[١٣٤]. كما أطلق النحاس باشا بين ٥ و٧ آذار/ مارس ١٩٤٢ سراح بعض الرموز الوطنية الراديكالية المعادية للإنكليز، فأفرج عن عزيز المصري باشا وعن حسين ذو الفقار صبري وعبد المنعم عبد الرؤوف، وأطلق حرية المجاهد الفلسطيني محمد علي الطاهر، بل وأخذ تدريجياً يفرج عن بعض المعتقلين من حركة مصر الفتاة التي انخرطت في تظاهرات الأول والثاني من شباط/ فبراير ١٩٤٢.

أعلن البنّا في هذا السياق في آذار/ مارس ١٩٤٢ عن تأييد الحكومة الوفدية، في الوقت الذي شكّلت فيه أحزاب الأقلية جبهة معادية للوفد. ويفسِّر اتفاق التفاهم الإخواني الوفدي هذا الذي وضع الجماعة مؤقتاً خارج تأثير القصر والتيار الراديكالي المعادي للإنكليز، أن البنّا راوغ ولم يقدم أي تعهد حين عرضت عليه بعض المجموعات العسكرية الراديكالية في الجيش من خلال أنور السادات توجيه ضربة إلى الجنود البريطانيين المتقهقرين إثر الهجوم الألماني المظفر من ٢٦ أيار/ مايو إلى ٣٠ حزيران/ يونيو ١٩٤٢[١٣٥]. فكان واضحاً أن البنّا يريد إبقاء الجماعة رسمياً بمعزلٍ عن أية مواقف تضعها في مواجهة الإنكليز أو حكومة الوفد.

---

(١٣٤) خالد، **خالد محمد خالد في مذكراته: قصتي مع الحياة**، ص ٢٧٣ قارن بـ: الجندي، **حسن البنّا: الداعية الإمام والمجدد والشهيد**، ص ١٠٦، وميتشل، **الإخوان المسلمون**، ص ٦٣.

(١٣٥) البشري، **الحركة السياسية في مصر، ١٩٤٥ ـ ١٩٥٢**، ص ٤٧٢.

غير أنه رغم هذا التفاهم الإخواني ـ الوفدي فإن حكومة النحاس باشا التي كانت تعاني الخلاف الداخلي حول أسلوب التعامل مع المعارضة، قامت في نهاية عام ١٩٤٢ بإغلاق جميع شعب الجماعة، ما عدا مكتب الإرشاد العام. إلا أن الموقف تغير مع بداية عام ١٩٤٣ حيث قام وفد هام من حكومة الوفد يترأسه فؤاد سراج الدين ويضم عدداً من الوزراء الوفديين بزيارة مكتب الإرشاد العام. ووصلت رغبة الوفد بكسب ود الجماعة حدّ أن فؤاد سراج الدين رجا البنّا أن يعتبره «جندياً في جيشه الجرّار»[(١٣٦)].

توسعت جماعة الإخوان المسلمين إبّان حكومة الوفد (من شباط/فبراير ١٩٤٢ إلى تشرين الأول/أكتوبر ١٩٤٤) بشكلٍ هائل، وتحولت إلى قوة مليونية يخشى بأسها بشكلٍ جدّي، إذ استفادت الجماعة من توقف النشاط الحزبي بسبب سيادة الأحكام العرفية، ومن توقف نشاط منافسها حركة مصر الفتاة التي ظل نشاطها محظوراً، فارتفع عدد أعضاء «جوّاليها» من ٢٠٠٠ جوال عام ١٩٤١ إلى ٤٥٠٠ جوال عام ١٩٤٥[(١٣٧)]. وتصاعد عدد شعبها من ٥٠٠ شعبة إلى ١٥٠٠ شعبة[(١٣٨)]. واستثمرت دعم فؤاد سراج الدين وزير الزراعة، ومساعدته لها على التوسع في الريف[(١٣٩)]؛ فقامت في عام ١٩٤٣ بتنفيذ أول مشروع اجتماعي شاملٍ في محيط القرية المصرية. ويستفاد من هذا المشروع أن جوّالة الجماعة قامت بأداء نوعٍ من وظائف البلديات من ناحية الإشراف على النظافة والإضاءة وتقديم الخدمات الصحية، بل وفض المنازعات المختلفة. وأصبح نمط «الجوّال» الإخواني الذي يرتدي الجرابات والحذاء والبنطلون القصير (الشورت) سائداً في الريف[(١٤٠)].

وبغية استيعاب التوسع التنظيمي الهائل خلال هذه الفترة، فإن الجماعة قامت بإحداث «نظام الأسر» في هيكليتها التنظيمية. وهو نوع من نظام خلايا، لا يزيد عدد أعضاء كل منها على خمسة أعضاء[(١٤١)]. ويبدو أن البنّا شكّل خلال هذه الفترة «النظام الخاص» أو ما سيعرف خارج الجماعة

---

(١٣٦) الجندي، المصدر نفسه، ص ١٣٨ ـ ١٣٩ قارن بـ: ميتشل، المصدر نفسه، ص ٦٣.

(١٣٧) زكي، **الإخوان المسلمون والمجتمع المصري**، ص ١٤٧ ـ ١٤٩.

(١٣٨) المصدر نفسه، ص ١٤٨ ـ ١٤٩، والجندي، المصدر نفسه، ص ١٥٣.

(١٣٩) أورده: ميتشل، **الإخوان المسلمون**، ص ٦٤.

(١٤٠) زكي، المصدر نفسه، ص ١٤٨ ـ ١٤٩.

(١٤١) ميتشل، المصدر نفسه، ص ٧٠ ـ ٧١.

بـ «الجهاز السري». وليس هناك تاريخ دقيق لبدء تشكيل هذا النظام، غير أنه يمكن اعتباره نوعاً من مأسسةٍ لمرتبة «المجاهد» التي أقرّها المؤتمر الثالث (آذار/مارس ١٩٣٥)، وهي المرتبة التي يتم اختيار أعضائها ممن هم في درجة العضوية العاملة، أي ممّن هم في فرق الجوّالة، إذ كانت عضوية فرقة الجوّالة شرطاً للعضوية العاملة. وقد تمّت هذه المأسسة على الأرجح تحت ضغط إحساس البنّا الجارف باستهداف السلطات البريطانية للجماعة بل وتخوفه من محاولة اغتياله، وهو ما تعبّر عنه رسالة الوداع التي كتبها عام ١٩٤٣، وتنبأ فيها باحتمال مواجهة الجماعة للمحنة ومخاصمة الحكومات لها[١٤٢].

من هنا يشير البعض إلى أن البنّا حدَّد يومئذ وظائف هذا التشكيل بـ: شن الحرب على الاستعمار البريطاني، وقتال الذين يخاصمون الجماعة وردْعهم، وإحياء فريضة الجهاد[١٤٣]. وهو ما يعني فيما يعنيه أن البنّا قد فكر لأول مرة بإيجاد تشكيل مؤسساتي يتصدى لمن يخاصم الدعوة ويردعه. وقد حرَّض البنّا على مأسسة رتبة المجاهد في هذا التشكيل، اجتياح شكل الجهاز السري للحركات الراديكالية، لا سيما منها الحزب الوطني وحركة مصر الفتاة، فكان هذا التشكيل نوعاً من إطار يختزن الروحيَّة الراديكالية للشبيبة الإخوانية ويؤطرها تنظيمياً، في الوقت نفسه الذي أغْرت فيه صلات العسكرية الراديكاليين بالجماعة ومحاولتهم الاعتماد عليها في نشاطهم ضد البريطانيين، البنّا بإيجاد تنظيم عسكري للجماعة، يتم انتقاء عناصره الفاعلة وضمهم إلى «النظام الخاص». لم يخلق البنّا التنظيم العسكري بقدر ما وجد مجموعةً مبادرةً ومتحمسةً من الضباط تحاول أن تجد في الجماعة سنداً شعبياً لها، وهذا هو ما يستفاد من شهادات قائد السرب حسن عزت. وطبقاً لشهادة خالد محيي الدين، فإن التنظيم العسكري للجماعة قد وقف على قدميه في أواخر عام ١٩٤٤، حيث لعب الضابط الراديكالي الإخواني عبد المنعم عبد الرؤوف نوعاً من ضابط اتصالٍ ما بين الجماعة والضباط الشباب. كان في الخلايا الأولى عدد من الضباط الشباب من أمثال مجدي حسنين وأحمد مظهر (الفنان لاحقاً) وجمال عبد الناصر وكمال الدين حسين وحسين حمودة وحسين

(١٤٢) انظر النص، في: المصدر نفسه، ص ٦٥ ـ ٦٧.

(١٤٣) خالد، **خالد محمد خالد في مذكراته: قصتي مع الحياة،** ص ٢٨٠.

الشافعي وسعد توفيق وصلاح خليفة وعبد اللطيف بغدادي وحسن إبراهيم. وقد التقى البنّا بهم واعتبرهم نوعاً من أعضاء خاصين في الجماعة لا يطلب منهم أداء التزامات العضو العادي. إلا أنه في ضوء ما يفهم من شهادة خالد محيي الدين فإن البنّا اعتبر التنظيم العسكري إطاراً يتم من خلاله اصطفاء بعض الكوادر الفعالة وضمها إلى «النظام الخاص». ففي ضوء ذلك تم ضم جمال عبد الناصر وخالد محيي الدين مثلاً إلى «النظام الخاص». وأكّد محب الدين أنهما أقسما في الغرفة المظلمة على مصحف ومسدس بيمين الطاعة للمرشد العام في المنشط والمكره[١٤٤].

يذكر ميتشل أن «النظام الخاص» أخذ يتسلل إلى الحركة الشيوعية الناشطة[١٤٥]. إلا أنه من الأدق القول إن «النظام الخاص» قد ضم في عضويته ضباطاً ونشطاء ما لبث بعضهم أن اختار الحلقات العسكرية الشيوعية، لا سيما منها حلقة «حدتو» وهو ما يتنمذج مثلاً في خالد محيي الدين[١٤٦] وأحمد عباس صالح صاحب «اليمين واليسار في الإسلام» لاحقاً الذي انتقل من النظام الخاص إلى العمل في تنظيمات «حدتو»[١٤٧]. لا ينفي ذلك أن البنّا حاول أن يتسلل إلى التشكيلات شبه العسكرية السرية في الحزب الوطني مثلاً أو حتى في مصر الفتاة. وربما يعود ذلك إلى ما قبل التشكيل المؤسساتي لـ «النظام الخاص» إذ يذكر قائد السرب حسن عزت أن الشيخ أحمد حسن الباقوري أحد قادة ثورة الأزهر، والكادر الإخواني النشيط كان في إطار الجهاز السري للحزب الوطني، وتعرف عليه عزت إبّان اتصال مجموعته العسكرية بمجموعة عبد العزيز علي من الحزب الوطني[١٤٨]. ويفسر ذلك أن المحامي محمود العيسوي الذي اغتال رئيس الحكومة أحمد ماهر باشا في شباط/فبراير ١٩٤٥ قد سلّم نفسه إلى السلطات باعتبار أنه من الجهاز السري للحزب الوطني، في حين أنه كان عضواً في النظام الخاص الإخواني[١٤٩].

---

(١٤٤) خالد محيي الدين، **والآن أتكلم** (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٢)، ص ٤٣ ـ ٤٧.

(١٤٥) ميتشل، المصدر نفسه، ص ٧٠.

(١٤٦) محيي الدين، المصدر نفسه، ص ٥١ ـ ٥٩.

(١٤٧) مقابلة شخصية في حزيران/ يونيو ١٩٩٧ أجراها الباحث مع أحمد عباس صالح في القاهرة.

(١٤٨) رمضان، **تطور الحركة الوطنية في مصر**، ج ٢، ص ١٤٢.

(١٤٩) خالد، **خالد محمد خالد في مذكراته: قصتي مع الحياة**، ص ٢٨٢.

و ـ من «جماعة الإخوان المسلمين» إلى «هيئة الإخوان المسلمين العامة»

انعقد «اجتماع رؤساء المناطق ومراكز الجهاد» في ٨ أيلول/سبتمبر ١٩٤٥، وقرر تحول اسم المنظمة من اسم «جماعة الإخوان المسلمين» إلى «هيئة الإخوان المسلمين العامة». يستفاد من مذكرة البنّا إلى النقراشي باشا رئيس الحكومة إثر قراره بحل المنظمة، أن البنّا كان يميز بوضوح ما بين مفهومي «الجماعة» و«الهيئة». إذ يقصد بـ «الجماعة» «تنظيمات البر والأعمال الخيرية والخدمة الاجتماعية» في حين أنه يقصد بـ «الهيئة» «العمل للوطنية ونشر الدعوة الإسلامية»[١٥٠]. إن «الهيئة» هنا هي اسم آخر لـ «الحزب»، وقد كانت الأحزاب المصرية تسمى أحياناً بـ «الهيئات». وإذا كان البنّا قد أعلن في المؤتمر الخامس (كانون الثاني/يناير ١٩٣٩) أن الإخوان المسلمين «هيئة سياسية» فإنه لم يعترف قط أن هذا يعني أنها «حزب سياسي»، فقد كان يميز باستمرار ما بين «السياسة» و«الحزبية». إلا أنه في مؤتمر أيلول/سبتمبر ١٩٤٥ أزال هذه المواربة وأعلن بدون أي تردد أن «الإخوان المسلمين» قد غدوا «حزباً سياسياً»[١٥١]، وبذلك يكون قد أشهر لأول مرةٍ حزبية الدعوة.

لقد لعبت عوامل عديدة في إشهار البنّا للإخوان المسلمين كـ «حزب سياسي»... إذ حاولت الحكومة بموجب القانون الرقم ٤٩ لسنة ١٩٤٥ الخاص بتنظيم الجمعيات الخيرية والمؤسسات الاجتماعية، أن تصنّف الإخوان المسلمين في إطار الجمعيات الخيرية التي لا تتدخل في الشؤون السياسية. من هنا وتفادياً لاختزال المنظمة إلى حدود الجمعية الخيرية وإلحاقها بوزارة الشؤون الاجتماعية، فقد قام مؤتمر أيلول/سبتمبر ١٩٤٥ بتعديل النظام الأساسي للجماعة، حيث فصل إدارياً ومالياً ما بين المؤسسات الخيرية والاجتماعية الإخوانية، وما بات يسمى بـ «هيئة الإخوان المسلمين العامة»[١٥٢] أي حزب الإخوان المسلمين. وبهذا الشكل أخرج البنّا «هيئة الإخوان المسلمين العامة» من التبعية القانونية الشكلية إلى وزارة الشؤون الاجتماعية، وطرحها كحزب سياسي مستقل، في الوقت نفسه الذي كان فيه انضواء المؤسسات الخيرية والاجتماعية تحت قانون

(١٥٠) الجندي، **حسن البنّا: الداعية الإمام والمجدد والشهيد**، ص ٢٠٢.

(١٥١) **رسائل البنّا**، ص ٢٥٢.

(١٥٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٣ ـ ٢٥٤ قارن بالمذكرة المرفوعة إلى النقراشي باشا، نشرها، الجندي، المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

الجمعيات سيتيح لها الاستفادة من المنح والمساعدات الحكومية. انعقد مؤتمر أيلول ١٩٤٥ إبان حكومة النقراشي السعدية الأولى (من ٢٥ شباط/ فبراير ١٩٤٥ إلى ٤ شباط/ فبراير ١٩٤٦). وقد استثمر البنّا العلاقة الإيجابية التي قامت ما بين الجماعة والحكومة في أشهرها الأولى، فعقد هذا المؤتمر في حين غضّت الحكومة النظر عنه إذ كانت تفكر باستخدام الجماعة كأداة لها تعوض عن هزال قاعدتها الاجتماعية، فسمحت للإخوان بعقد هذا المؤتمر، في الوقت الذي منعت فيه كافة الاجتماعات والمؤتمرات الأخرى[(١٥٣)].

طرح البنّا في المؤتمر ما يمكن تسميته بالدليل السياسي لـ «هيئة الإخوان المسلمين العامة»، ويتلخص هذا الدليل الذي يرسم الاستراتيجيا السياسية خلال المرحلة القادمة بإقامة «الحكومة الإسلامية» في كل قطرٍ إسلامي، التي عليها أن تحترم فرائض الإسلام وشعائره وأن تلزم كل موظفيها بأدائها، وأن تحرِّم الموبقات كالخمر والزنا والقمار والكسب الحرام، وأن تؤسس التعليم على التربية الإسلامية والوطنية واللغة العربية، وأن تعتبر الشريعة الإسلامية «المصدر الأول للقانون»[(١٥٤)].

يلاحظ هنا أن الإخوان المسلمين لا يطرحون إقامة الخلافة الإسلامية التي اعتبرها مؤتمرهم الثالث (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٣٩) في «رأس مناهجهم» بل يطرحون قيام الدولة الإسلامية في كل قطر. ولعل ذلك يعود إلى أن البنّا نفسه كان يعتبر إقامة الخلافة ثمرة مراحل عديدة من التنسيق والعمل والتعاون ما بين الحكومات الإسلامية، بل كان البنّا يعبِّر خلال هذه الفترة عن أن تحقيق الخلافة غير ممكن في هذه الظروف[(١٥٥)] ومن هنا لم يعد يطرح استعادة الخلافة كهدف مباشرٍ للإخوان المسلمين. أما الموقف السياسي للهيئة فحدده البنّا بما يمكن اختصاره، كما يلي:

- جلاء الجيوش الأجنبية عن وادي النيل.

- تحرير الاقتصاد الوطني (التجارة والزراعة والصناعة) من القيود التي

---

(١٥٣) البشري، **الحركة السياسية في مصر، ١٩٤٥ ـ ١٩٥٢**، ص ٥١.

(١٥٤) البنّا، **مذكرات الدعوة والداعية**، ص ٢٦٧ ـ ٢٦٨.

(١٥٥) ذهب البنّا لأول مرة في معرض حديثه عن مستقبل الإسلام إلى «أن الحديث عن إقامة الخلافة هو أمر بعيد عن الوضوح، وأنه يحتل موقعاً بعيداً في المستقبل بحيث يصبح غير ذي معنى الآن». انظر: ميتشل، **الإخوان المسلمون**، ص ٩٦.

فرضتها بريطانيا إبّان الحرب وإلغاء كل ما يترتب على هذه القيود في التصدير والاستيراد والتجارة والزراعة والنقد.

ـ حق إشراف مصر على قناة السويس وتمصير إدارتها حتى ينتهي امتيازها.

ـ الوحدة التامة ما بين مصر والسودان.

ـ استقلال ليبيا ووحدتها وقيام حكومةٍ عربيةٍ فيها وإعادة منطقة جعبوب المصرية إلى مصر.

ـ حل قضية فلسطين والحيلولة دون تغلب اليهود على مرافقها، واعتبار فلسطين قلب العالم العربي وأولى قبلتي العالم الإسلامي.

ـ ضمان حقوق مصر في استعادة إريتريا وزيلع وهرر ومصوع.

ـ جلاء القوات الأجنبية عن سورية ولبنان وتعديل المعاهدة العراقية ـ الإنكليزية، واستقلال بلدان المغرب العربي، وانضمامها الفعلي إلى جامعة الدول العربية، وأن يتم الاستفتاء حول شكل الحكومة فيها بإشراف مجلس الجامعة العربية.

ـ جلاء القوات البريطانية والروسية عن إيران، وجلاء هولندا عن إندونيسيا، وحل قضية الهند بما يحفظ حقوق المسلمين في كل الولايات.

ـ حماية حقوق الأقليات الإسلامية في بلدان البلقان[١٥٦].

ز ـ استكمال البنية التنظيمية، القانون الأساسي

استكمل المؤتمر مأسسة البنية التنظيمية لـ «الهيئة»، ووضع شكلها النهائي. وقد ظل قانون النظام الأساسي الذي أقره المؤتمر، الدستور الأساسي، رغم بعض التعديلات التي طرأت عليه عام ١٩٤٨، ثم عام ١٩٥١[١٥٧]. يمكن تحديد الهرم التنظيمي في ضوء ذلك القانون من الأعلى إلى الأدنى بـ: الهيئة التأسيسية ـ مكتب الإرشاد العام ـ المكاتب الإدارية ـ المناطق ـ الشعب ـ الأسر. وقد راعى القانون أن يكون اتصال هذه المراتب فيما بينها عن طريق التسلسل طردياً أو عكسياً، وباستثناء الهيئة التأسيسية فإن جميع هذه المراتب

---

(١٥٦) **رسائل البنّا**، ص ٢٦٠ ـ ٢٦٨.

(١٥٧) ميتشل، المصدر نفسه، ص ٨٩ ـ ٩٠.

تتشكل بالانتخاب السرّي من مؤتمراتها، باستثناء رؤسائها الذين أعطى القانون مكتب الإرشاد العام حق تسميتهم في حال عدم تمكن هذه المراتب من اختيار رئيس يحظى بموافقة مكتب الإرشاد.

تمثّل الشعبة الوحدة التنظيمية الأدنى، وتشكَّل في كل قرية أو بلدة وتتفرع إلى أسر أو خلايا، ويتألف من مجموع الشعب في المنطقة الإدارية مجلس إدارة المنطقة الذي يتألف من رؤساء الشعب ومن مندوبين عن المكتب الإداري والشعب واللجان النوعية. كما يتألف من رؤساء المناطق وأعضاء الهيئة التأسيسية في الدائرة ومندوبي اللجان النوعية الفرعية المكتب الإداري الذي يضطلع هنا بوظيفة قيادة فرع أو منطقية على مستوى المحافظة. ويضم المكتب الإداري مندوباً عن مكتب الإرشاد لا يحق له التصويت، ثم يأتي مكتب الإرشاد العام فالجمعية التأسيـــية.

تمثّل الهيئة التأسيسية مجلس الشورى العام، وتضطلع فعلياً بوظائف مؤتمر عام ولجنة مركزية. إلا أن هذه الهيئة ليست منتخبة بل معيّنة من الإخوان الذين سبقوا بالعمل للدعوة، ويتم بقرار منها بالإجماع ضمّ أي عضو إخواني مثبت يكون قد مضى على اتصاله بالدعوة خمس سنوات وأتم الخامسة والعشرين من عمره إلى عضويتها، على ألّا تزيد نسبة الأعضاء الجدد سنوياً على عشرة أعضاء، وأن يراعى في اختيارهم التمثيل المتوازن للمناطق.

تجتمع الهيئة التأسيـسية دورياً في أول شهر من كل عام هجري، كما يمكنها أن تجتمع استثنائياً بطلب من المرشد العام أو من مكتب الإرشاد العام أو من عشرين عضواً من أعضائها. وتنتخب الهيئة التأسيسية مباشرة المرشد العام ومكتب الإرشاد العام والوكيل والسكرتير العام وأمين الصندوق بالاقتراع السرّي، ويكون اجتماعها نظامياً إذا حضرته الأغلبية المطلقة (النصف زائد واحد) إلا في الحالات التي اشترط لها نظام خاص. ويشترط فيمن يرشَّح لعضوية مكتب الإرشاد أن يكون عضواً في الهيئة التأسيسية لمدة لا تقل عن ثلاث سنوات، وألاّ يقل عمره عن ثلاثين عاماً، على ألّا يتجاوز عدد أعضاء مكتب الإرشاد المنتخبين اثني عشر عضواً، وأن يكون ثلاثة أرباعهم (٩ من أصل ١٢) من إخوان القاهرة، كما اشترط بالوكيل والسكرتير العام وأمين الصندوق أن يكون من إخوان القاهرة. وتم تحديد الدورة الانتخابية لمكتب الإرشاد العام بعامين، وتناقش الهيئة التأسيسية سنوياً تقرير مكتب الإرشاد

والتقرير المالي. وقد لوحظ في رئاسة اجتماع الهيئة التأسيسية فتح الباب أمام إمكانية أن يترأسه أكبر الأعضاء سناً في حال اعتذار المرشد العام واعتذار وكيله.

رغم أن مبايعة المرشد العام تتم على «المنشط والمكره» فإن القانون الأساسي وزع قسماً كبيراً من صلاحياته وأحالها إلى مكتب الإرشاد العام قانونياً. إلا أن منصب المرشد العام الذي يعتبر خطيراً ومركزياً في الحياة الداخلية للهيئة قد اشترط لتعيينه أو عزله أن تصدر الآراء بموافقة ثلاثة أرباع الحاضرين على أن يكون عدد الحاضرين أربعة أخماس أعضاء الهيئة. وقد حرص البنّا إبّان إمامته لـ «الهيئة» أن تصدر معظم قرارات الإخوان بالإجماع، حتى وإن أدى ذلك إلى الاتصال الشخصي بالأعضاء لإقناعهم برأي الأغلبية، ثم يفترض بالجميع أن يتعاونوا على تنفيذه.

أما ما يسمّى بـ «المركز العام للإخوان المسلمين» فيتألف من الهيئة الفنية والأقسام الرئيسية والوحدات المنفذة والهيئة الإدارية. وتتألف الهيئة الفنية من لجان استشارية تقنية (مالية وسياسية وقضائية وإحصائية وخدماتية وإفتائية وللصحافة والترجمة) أما الوحدات المنفذة فيقصد بها الهيئات التنظيمية المتسلسلة، في حين يقصد بالأقسام الرئيسية المكاتب القطاعية وعددها تسعة مكاتب (نشر الدعوة ـ العمال والفلاحون ـ الجوالة ـ الأسر ـ الطلبة ـ التربية البدنية ـ الاتصال بالعالم الإسلامي ـ الأخوات المسلمات)، ثم «قسم المهن» الذي يتفرع إلى تسعة فروع (الأطباء، المهندسون، القانونيون، المعلمون، التجاريون، الزراعيون، الاجتماعيون، الصحفيون، الموظفون). في حين تشمل الهيئة الإدارية موظفي الجهاز البيروقراطي الحزبي في المركز العام، بمن فيهم موظفو الخزينة والمبيعات[١٥٨].

٣ ـ مرحلة العمل والمواجهة (١٩٤٦ ـ ١٩٤٩)

تتميز هذه المرحلة بسيطرة القصر على السلطة من خلال أحزاب الأقليات. وهذه الأحزاب هي: الأحرار الدستوريون (محمد حسين هيكل)، والسعديون (أحمد ماهر ثم النقراشي باشا فإبراهيم عبد الهادي)، والكتلة (مكرم عبيد المنشق

(١٥٨) انظر جدولاً تفصيلياً للهرم التنظيمي وللتنظيم الإداري، عند: زكي، **الإخوان المسلمون والمجتمع المصري**، ص ١١٦ ـ ١٢٦.

عن الوفد عام ١٩٤٢)، والحزب الوطني (حافظ رمضان). وقد تحول الإخوان المسلمون خلالها من «هيئة الإخوان المسلمين العامة» إلى تنظيم عالمي يحمل اسم «حركة الإخوان المسلمين»، كما انخرطوا في الفعل السياسي المباشر، وتحول تفاهمهم السابق مع الوفد خلال الحكومة الوفدية (١٩٤٢ ـ ١٩٤٤) إلى مجابهة أدت إلى نشوء ثالث انشقاق بينهم عام ١٩٤٧. انخرط الإخوان بشكل نشيط في الحرب العربية ـ الإسرائيلية عام ١٩٤٨، ودعموا عام ١٩٤٨ انقلاباً ضد نظام الإمامة في صنعاء، ومأسسوا منشآتهم الاقتصادية والتجارية والخدمية. وأبرز ما يميز هذه المرحلة بروز دور «النظام الخاص» أو «الجهاز السري» الذي زجَّ الإخوان في مآزق سياسية قاتلة، أدت إلى حل تنظيمهم والتنكيل بكوادره ومصادرة ممتلكاته، ومن ثم اغتيال المرشد العام حسن البنّا.

أ ـ التنظيم العالمي: من «هيئة الإخوان المسلمين العامة» إلى «حركة الإخوان المسلمين»

تعود أول محاولة لإيجاد فرع لجمعية الإخوان المسلمين إلى عام ١٩٣٣ حين نجح البنّا بتشكيل شعبة إخْوانية في جيبوتي[١٥٩]. وقد اتخذ المؤتمر الثالث (١٩٣٥) قراراً بـ «تعميم الدعوة في الخارج بمختلف الوسائل»[١٦٠] وأوفد للتو مندوبيْن من مكتب الإرشاد العام اتصلا بالحاج أمين الحسيني رئيس المجلس الإسلامي الأعلى في القدس، وبجمعية الهداية الإسلامية في دمشق، وبجمعية المقاصد الخيرية في بيروت[١٦١]. بل وندبت الجمعية أحد نشطائها للتدريس في جمعية المقاصد والعمل من خلالها على نشر التنظيم.

قررت «هيئة الإخوان المسلمين العامة» في عام ١٩٤٦ توحيد كافة فروعها خارج مصر ودمجها تحت اسم «حركة الإخوان المسلمين». ورغم أن التنظيمات القطرية الإخوانية قد أصبحت هنا خاضعة لـ «نظام أساسي موحد الأهداف والمقاصد والروابط العامة» فإن النظام الأساسي اعترف لكلٍّ منها بحق وضع نظام إداري يتناسب مع وضعية قطره وقوانينه الخاصة. وقد أخذ سائر قادة التنظيمات القطرية الإخوانية يحملون لقب «المراقب العام» أو «الواعظ العام»

(١٥٩) البنّا، مذكرات الدعوة والداعية، ص ٢٠٦.

(١٦٠) المصدر نفسه، ص ٢٦٥.

(١٦١) المصدر نفسه، ص ٢٧٩ ـ ٢٨٥.

وهو ما يشكل اعترافاً بالسلطة العليا لـ «المرشد العام» ولمكتب الإرشاد العام في حركة الإخوان المسلمين.

حدَّدت حركة الإخوان المسلمين غاية تنظيمها العالمي بتكوين جيل إسلامي، ونشر دعوة الإسلام العالمية بما يتفق مع أساليب العصر، ومقاومة الحركات والمبادئ والدعوات الهدامة، والمساهمة في حركات التحرير الوطنية في البلاد العربية والإسلامية، وإقامة الدولة الصالحة التي تنفّذ أحكام الإسلام، وتقوم بحمايتها وتبليغها في كل وطنٍ إسلامي، والقيام بأعمال الخدمة الاجتماعية والشعبية. واعتبرت الحركة أن وسيلتها لتحقيق هذه المقاصد هو «كل وسيلة مشروعة» عن طريق الدعوة والإقناع والتربية والتكوين والتنفيذ والإنشاء والتأسيس. ويقصد بالتوجيه والتنفيذ وضع المناهج التربوية والقضائية والتشريعية والإدارية والعسكرية والاقتصادية والصحية على أساس الاسترشاد بالإسلام[١٦٢].

ب ـ التوسع التنظيمي وإنشاء الفروع بين ١٩٤٦ و١٩٤٩

كان من أبرز أقسام «هيئة الإخوان المسلمين العامة» في مؤتمر أيلول/ سبتمبر ١٩٤٥ قسم الاتصال بالعالم الإسلامي. وقد لعب هذا القسم دوراً هاماً في عملية إنشاء الفروع الإخوانية وتأسيسها خارج مصر. فحتى مؤتمر ١٩٤٥ لم يكن هناك من الناحية الفعلية فرع إخواني نشيط وفاعل خارج مصر سوى الفرع السوري. وقد تشكَّل هذا الفرع عام ١٩٤٤ أو ١٩٤٥ وفق مصادر أخرى من اندماج جمعيات شباب محمد وجمعيات الشبان المسلمين التي تشكلت في الثلاثينيات، تحت اسم «الإخوان المسلمين» وقد حضر هذا المؤتمر التوحيدي مندوب عن الجماعة الأم في مصر، وانتخب لجنة مركزية عليا ومراقباً عاماً للإخوان المسلمين في سورية ولبنان وهو د. مصطفى السباعي[١٦٣] الذي كان أول من حمل لقب «المراقب العام». وينطوي هذا اللقب على الاعتراف الضمني بالسلطة العليا لـ «المرشد العام» في مصر، رغم ما تميزت به الجماعة الإخوانية السورية من استقلالية ذاتية.

إثر قرار «هيئة الإخوان المسلمين العامة» بالتحول إلى «حركة الإخوان

---

(١٦٢) الجندي، حسن البنا: **الداعية الإمام والمجدد والشهيد**، ص ١٦٩ ـ ١٧١.

(١٦٣) الحسيني، **الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية الحديثة**، ص ١٢٥ ـ ١٢٦، قارن بـ: المصدر نفسه، ص ١٧٠.

المسلمين» وإنشاء تنظيم عالمي، نشط الإخوان المسلمون في تأسيس فروع جديدة. ولعل فرع القدس كان أول فرع يتم تشكيله بعيد مؤتمر أيلول/ سبتمبر ١٩٤٥، إذ تشكل هذا الفرع في ١٦ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٤٥[١٦٤]، أو في ٥ أيار/ مايو ١٩٤٦ وفق تقديرات أخرى عبر الإشراف المباشر لمكتب الإرشاد العام في مصر. واكتسب هذا الفرع أهميته من انتساب جمال الحسيني نائب رئيس اللجنة العربية العليا إليه، وحظي الفرع الوليد منذ البداية بدعم مشروط من الملك عبد الله ملك الأردن، مما أعطاه صفة العلنية والرسمية. وفي عام ١٩٤٧ لا سيما بُعَيد قرار تقسيم فلسطين في شهر تشرين الثاني/ نوفمبر وصل عدد الشعب الإخوانية إلى ٢٥ شعبة. تراوح عدد أعضائها ما بين ١٢ ـ ٢٠ ألفاً. وسمّي الحاج أمين الحسيني رئيس الهيئة العربية العليا قائداً محلياً للإخوان في فلسطين، في حين كان المجاهد الأردني عبد اللطيف أبو قورة أول مراقب عام للإخوان في عمّان[١٦٥].

كان الفرع السوداني هو الفرع الثالث من الناحية الزمنية. ولم يتشكل هذا الفرع إلا في حزيران/ يونيو ١٩٤٦ حين تم تأسيس شعبة إخوانية في أم درمان ما لبثت أن تحولت إلى شعبة أساسية. وتم تشكيل هذه الشعبة إثر تنصير الإرسالية الإنجيلية لفتاة مسلمة في أم درمان. إلا أن مكتب الإرشاد العام أوفد في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٤٦ عضوين تمكنا في أيام قليلة من افتتاح عدد من الشعب في الجزيرة وفي غرب السودان، ومن افتتاح ٢٥ شعبة في الأماكن المحيطة ببور سودان وعطبرة والدامر وشندي[١٦٦]. ويبدو أنه قد تم في الوقت ذاته أن طلبت الجمعيات والهيئات الإسلامية في أسمرة عاصمة إريتريا اعتمادها تحت اسم «الإخوان المسلمين»، فتعهدت بنشر الدعوة في شرقي أفريقيا. أما في المغرب الأقصى، فقد تم تأسيس فرع في تطوان تبعت له سائر الشعب، كما تم تأسيس فرع آخر في مدينة القصر الكبير. وتميز المركز العام في تطوان بتقيده بأوامر المركز العام في القاهرة[١٦٧]. وأما في

---

(١٦٤) زياد أبو عمرو، **الحركة الإسلامية في الضفة الغربية وقطاع غزة** (عكا: القدس للطباعة والنشر والتوزيع؛ دار الأسوار، ١٩٨٩)، ص٢١.

(١٦٥) المصدر نفسه، ص ٢١. قارن بـ: الحسيني، المصدر نفسه، ص ١٣٢، وموسى زيد الكيلاني، **الحركات الإسلامية في الأردن وفلسطين** (بيروت: مؤسسة الرسالة؛ عمّان: دار البشير، ١٩٩٤)، ص ٣٧ ـ ٣٨.

(١٦٦) الحسيني، المصدر نفسه، ص ١٣٥ ـ ١٣٦.

(١٦٧) المصدر نفسه، ص ١٣٦ ـ ١٣٧.

الجزائر فإن الإخوان المسلمين لم يلجأوا خلال هذه الفترة إلى تشكيل شعبة إخوانية مرتبطة بهم بقدر ما عملوا من خلال التنسيق مع جمعية العلماء المسلمين التي أسسها عبد الحميد بن باديس أحد أبرز ممثلي لاهوتية التحرير في الإصلاحية الإسلامية المغاربية. ويبدو أن التنسيق ما بين الإخوان وجمعية العلماء المسلمين كان يتم عن طريق الفضيل الورتلاني عضو تلك الجمعية الذي كان يشبه كثيراً جمال الدين الأفغاني في حله وترحاله. وقد انخرط الورتلاني كلياً في عملية إنشاء فروع جديدة للإخوان المسلمين، فكان مبعوث مكتب الإرشاد العام للإشراف على عمل الفرع الإخواني الكويتي[(١٦٨)]. وساهم بتأسيس جمعية «عباد الرحمن» الإخوانية في بيروت، وكان له دور قيادي أساسي في الانقلاب اليمني في شباط/فبراير ١٩٤٨، الذي قتل فيه الإمام يحيى إمام اليمن. ولعل ذلك ما يفسّر أن البعض يعتبر أن جمعية العلماء المسلمين في الجزائر التي كان الورتلاني من أبرز رموزها هي بمثابة فرع جزائري للإخوان المسلمين[(١٦٩)]، مع أنه من الأدق اعتبارها جمعية «متآخية» أكثر منها جمعية «إخوانية».

كان الفرع الكويتي أول فرع تمكّن الإخوان المسلمون من تشكيله في كامل منطقة الخليج والجزيرة العربية. وقد أسس هذا الفرع عام ١٩٤٧ عبد العزيز العلي المطوع، الذي كان يدرس في القاهرة وينتمي إلى عائلة القناعات المعروفة. وتم تأسيس هذا الفرع بإشرافٍ مباشر من حسن البنّا الذي اقترح عمله تحت اسم «جمعية الإرشاد الإسلامي» تفادياً لما يثيره اسم «الإخوان» الكويتيين من حساسية تسترجع مرارات هجوم «الإخوان» الوهابيين على الكويت عام ١٩٢١[(١٧٠)]. وأما في العراق فقد تقدم عام ١٩٤٧ على الأرجح محام بغدادي بطلب ترخيص جمعية للإخوان المسلمين، وإزاء رفض السلطة لذلكَ فقد نشط الإخوان هنا من خلف ستارِ «جمعية الأخوة الإسلامية» ببغداد التي كان يرأسها الشيخ أنجد الزهاوي ويوجهها فعلياً الشيخ محمد محمود الصواف الذي أصبح مراقباً عاماً للإخوان المسلمين في العراق وأشهر شخصية إخوانية عراقية في الوسط الإخواني العربي. ويبدو أن هذا الفرع قد

---

(١٦٨) فلاح عبد الله المديرس، **جماعة الإخوان المسلمين في الكويت** (الكويت: دار قرطاس، ١٩٩٤)، ص ١٨.

(١٦٩) من بحث غير منشور للأستاذ توفيق المديني.

(١٧٠) المديرس، المصدر نفسه، ص ١٢.

نشط للتو، إذ لوحظ اشتراك الإخوانيين فيما يسمى في التاريخ العراقي الحديث بـ «الوثبة»، أي الثورة على معاهدة بورتسموث سنة ١٩٤٨[١٧١].

وفي لبنان جدَّد الإخوان المسلمون نشاطهم، فأصدروا في أيار/مايو ١٩٤٩ «القانون الأساسي لجماعة الإخوان المسلمين في لبنان». ورغم أن القانون نصَّ على «عدم التدخل في الأمور السياسية التي لا تمس كياننا ولا تنافي مصلحة الأمة والوطن» فإنه ذكر أنه سيكون لـ «الإخوان المسلمين» «فيالق» رسمية ذات قائد أعلى من أعضاء «الهيئة العليا للجماعة». واشترط القانون عدم الجمع بين عضوية الجماعة في لبنان وعضوية أية جماعة أو هيئة أو منظمة أخرى. وحمل سكرتير المنظمة هنا اسم «الواعظ العام»[١٧٢]. وهو ما قد يعبّر عن اعتراف «الواعظ العام» بالسلطة القطرية العليا لـ «المراقب العام» في سورية الذي كان مسؤولاً عن التنظيم الإخواني في سورية ولبنان.

وتذكر المصادر الإخوانية أن الإخوان المسلمين أسسوا خلال هذه الفترة شعباً في إندونيسيا وسيلان وباكستان وإيران وأفغانستان وتركيا[١٧٣]. إلا أنه لا توجد تفصيلات عن ذلك، والأرجح أنها كانت نوعاً من جمعيات إسلاميةٍ محلية في تلك البلدان متآخية مع جماعة الإخوان المسلمين أكثر منها شعباً إخوانيةً.

أما في مصر ذاتها فقد تحول الإخوان المسلمون بين عام ١٩٤٦ (عام التحول إلى تنظيم عالمي) وكانون الأول/ديسمبر ١٩٤٨ (عام حلّ الإخوان المسلمين في مصر) إلى قوةٍ مليونيةٍ، فارتفع عدد الشعب التي تتفرع هنا إلى مجموعات خلوية أو أسر يتألف كل منها من خمسة أعضاء من ١٥٠٠ شعبة عام ١٩٤٦ إلى ٢٠٠٠ شعبة في نهاية عام ١٩٤٨[١٧٤]. أما عدد أعضاء فرق الجوالة فارتفع من ٦٠٠٠٠ جوال (كشّاف) عام ١٩٤٦ إلى ٧٥٠٠٠ جوال في نهاية عام ١٩٤٨[١٧٥]. وقد لعب الجوالة هنا خلال هذه الفترة دوراً هاماً في ميدان الخدمة الاجتماعية العامة، فساهمت فرقهم بشكل فعال في مكافحة وباء

---

(١٧١) الحسيني، المصدر نفسه، ص ١٣٧ ـ ١٣٩ قارن بـ: الجندي، **حسن البنا: الداعية الإمام والمجدد والشهيد**، ص ١٧٤.

(١٧٢) الحسيني، المصدر نفسه، ص ١٣٢ ـ ١٣٥.

(١٧٣) الجندي، المصدر نفسه، ص ١٧٤.

(١٧٤) الجندي، نقلاً عن: البنا، **مذكرات الدعوة والداعية**، ص ١٢١ و١٨٨.

(١٧٥) زكي، **الإخوان المسلمون والمجتمع المصري**، ص ١٥٢.

الملاريا في الصعيد، وفي الوقاية من فيضانات النيل وإنشاء التحصينات. وبرزت فعاليتهم عام ١٩٤٧ حين اشتد وباء الكوليرا في الوجه البحري، وبلغت هذه الفعالية حدًّ أن وزارة الصحة شكلت لجنة تنسيق رسمية مع المجلس الأعلى للجوَّالة في الإخوان المسلمين[١٧٦].

ج ـ المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية

عرَّف البنّا جماعة الإخوان المسلمين منذ المؤتمر الخامس (١٩٣٩) فيما عرَّفها أنها «شركة اقتصادية»[١٧٧] وقد تميز البنّا الشاب بإدراكه المبكر لأهمية المأسسة الاقتصادية للجماعة، فقد قرر المؤتمر الثاني (١٩٣٣) تكوين «شركة صغيرة لإنشاء مطبعة للإخوان المسلمين[١٧٨] بطريقة الأسهم. ثم قرر المؤتمر الخامس (١٩٣٩) تأسيس شركة إسلامية مساهمة باسم «شركة المعاملات الإسلامية للإخوان المسلمين» برأسمال قدره أربعة آلاف جنيه مصري. وقد تجاوز البنّا في ذلك أسلوب مشروع القرش الذي جرّبته حركة مصر الفتاة إلى أسلوب المؤسسة، وبرَّر ذلك بـ «خوض الميادين التي استأثر بها الأجانب واليهود ومن لا أخلاق لهم على ألّا يتم الخلط «بين نشاط الدعوة والنشاط الاقتصادي لا في الشكل ولا في الموضوع»، وألاّ يتم عمل الشركة باسم الإخوان بل وفق «نظام مادي اقتصادي صرف لا تشوبه شائبة من عاطفة أو تهاون»[١٧٩]. وربما يعود ذلك إلى أن البنّا رأى في الاستقلالية الإدارية والمالية للشركات خير ركيزة لاستمرار الجماعة في حال تعرض جهازها السياسي لضربة أمنية.

تطورت شركة المعاملات الإسلامية عام ١٩٤٥، وفتح باب الاكتتاب في أسهمها أمام غير الإخوان، فزيد رأسمالها من أربعة آلاف جنيه إلى عشرين ألف جنيه، وقامت بإنشاء خطوط نقل، وبناء مصنع كبير للنحاس، ينتج وابور غاز مع قطع غياره[١٨٠]. وفي عام ١٩٤٧ تم تشكيل الشركة العربية للمناجم والمحاجر برأس مال قدره ٦٠٠٠٠ جنيه. وتم في عام ١٩٤٨ دمج هذه

---

(١٧٦) المصدر نفسه، ص ١٥٠ ـ ١٥٢.

(١٧٧) **رسائل البنّا**، ص ١٢٢.

(١٧٨) البنّا، **مذكرات الدعوة والداعية**، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦.

(١٧٩) المصدر نفسه، ص ٣٤٥ ـ ٣٤٦.

(١٨٠) زكي، **الإخوان المسلمون والمجتمع المصري**، ص ٢٠١.

الشركة مع شركة المعاملات الإسلامية، فأصبحت الشركة الموحدة تمتلك سيارات نقل ووكالة لسيارات أمريكية ومصنعاً للبلاط والأسمنت، وآخر للنحاس، إضافةً إلى ورشة ميكانيكية. كما تم في عام ١٩٤٨ إنشاء شركة الإخوان المسلمين للغزل والنسيج برأس مال قدره ثمانية آلاف جنيه، جمع منه فعلاً ٦٥٠٠ جنيه، وظل باب الاكتتاب مفتوحاً حتى وقت الحلّ. وتم أيضاً إنشاء «شركة الإخوان للطباعة» برأس مال قدره ٧٠٠٠٠ جنيه، وإنشاء «شركة الإخوان للصحافة» برأس مال قدره ٥٠٠٠ جنيه، إضافةً إلى شركة التجارة والأشغال الهندسية بالإسكندرية التي حدِّد رأسمالها بـ ١٤٠٠٠ جنيه. كما أنشأ الإخوان شركة التوكيلات التجارية التي عملت في التجارة والنقل والإعلان، وافتتحت فروعاً لها في معظم المحافظات المصرية، وكذلك شركة الإعلانات العربية عام ١٩٤٧ التي اشتغلت بالدعاية والإعلان والإخراج الفني، إضافة إلى شركات أخرى أقل حجماً وأهمية[(١٨١)]، مثل شركة الهلال للسياحة، وشركة مزرعة العركي (٨٠٠ فدان).

شكّلت هذه الشركات قاعدة مضمونة للجماعة، وأداة لتوسيع قاعدتها الاجتماعية وتجذيرها في شبكة من المصالح، فقد بلغ عدد المساهمين في شركة الإخوان للصحافة مثلاً ٨٠٠٠ مساهم. وكان البنّا نفسه مساهماً في معظم هذه الشركات إلا أنه لم يكن يملك قانونياً سوى عددٍ محدودٍ من الأسهم، وكان يستحق تعويضاً شهرياً قدره مئة جنيه عن رئاسته لمجلس إدارة شركة الصحافة، ومئة جنيهٍ أخرى عن رئاسته لمجلس إدارة شركة الطباعة، إلا أنه لم يتقاض شيئاً منها، وحرص على أن يبرز في مظهر المتطوع. وكان البنّا يوقّع سائر العقود بصفته الاعتبارية لا الشخصية[(١٨٢)].

دفعت المجابهة ما بين الوفد والإخوان، وما أنتجته من انشقاق ١٩٤٧ في الإخوان، الصحف الوفدية إلى نشر وثائق تبين ثراء البنّا ومساهمته بآلاف الجنيهات في تلك الشركات. وتضمّن الاتهام الوفدي للبنا بأنه تلقى آلاف الجنيهات من الحكومة، وكان بإمكان البنّا أن يتفادى باستمرار مثل هذه

(١٨١) المصدر نفسه، ص ٢٠١ ـ ٢٠٤، قارن بـ: السعيد، **حسن البنا متى... كيف ولماذا؟**، ص ٢٩٨ ـ ٢٩٩.

(١٨٢) رسالة البنّا إلى النحاس باشا، أوردها: الجندي، حسن البنا: **الداعية الإمام والمجدد والشهيد**، ص ١٤٧ ـ ١٤٨.

الاتهامات ويرد ما فيها من شبهات إلى الصراع السياسي مع الوفد[١٨٣]. إلا أنه أصبح في دائرة الاتهام.

إن البحث في مصادر هذه الأموال شائك، ويحتاج إلى قاعدة كافية ومستقرة من المعلومات. فلم يكن تاريخ جماعة الإخوان المسلمين خالياً من تقبّل هبات أو مساعدات أو الاستعداد لمناقشة ذلك. فالبنّا نفسه يؤكد في أكثر من مكان، وكما جرت الإشارة سابقاً، قبول الجماعة مبلغاً قدره خمسمئة جنيه قدمته إدارة شركة قناة السويس للإخوان المسلمين عام ١٩٢٩ بغية استكمال بناء مسجد الإسماعيلية. كما يشير البنّا نفسه إلى أن حكومة صدقي المعزولة شعبياً عرضت عام ١٩٣٠ على الجماعة مساعدةً حكوميةً مقابل وقوفها ضد الوفد. لقد كان بإمكان البنّا أن يدّعي باستمرار وحتى عام ١٩٣٩ مثلاً بأن الجماعة لم تتلق أية مساعدةٍ حكوميةٍ أو غير حكوميةٍ. غير أنه يذكر في **مذكرات الدعوة والداعية** أن شعبة الإخوان المسلمين في المنصورة تلقت في ٢٤ أيار/مايو ١٩٣٧ منحةً سنويةً قدرها ١٥٠ جنيهاً[١٨٤]. وقد عرضت السفارة الإنكليزية على الجماعة عام ١٩٤٠ مبلغاً قدره ٤٠٠٠٠ دولار، وسيارةً مقابل نشاطها السياسي ضد دعايات المحور. وكان أعضاء حركة مصر الفتاة مقتنعين بأن الجماعة قبلت هذه الرشوة بدليل الإفراج عن البنّا والسكري وعابدين دون غيرهم من المعتقلين عام ١٩٤١. إلا أن ميتشل يؤكد أنه «ليس هناك ما هو أبعد عن الحقيقة من هذا»[١٨٥]. وهو ما تردده المصادر الإخوانية حيث تفسر اضطهاد الجماعة واعتقال البنّا ومساعديه برفضه لتلك الرشوة. لا ينفي ذلك أن الجماعة التي كان لها نشاط هائل في ميدان الخدمة الاجتماعية قد تقبلت تسهيلات حكومية وربما بعض المساعدات، فقد استفادت من تأييدها الأولي لحكومة صدقي عام ١٩٤٦ في امتياز شراء ورق الطباعة بالأسعار الرسمية، وتخفيض سعر الزي الرسمي للجوالة، والحصول على قطع من الأرض لإقامة المعسكرات. وهو ما يشكّل نوعاً من مساعدات حكومية غير مباشرة، وإن كانت مضبوطةً قانونياً في النهاية[١٨٦].

مهما يكن الأمر، فإن اتهام البنّا بالتلاعب بمالية الجماعة وإدارته السرية

---

(١٨٣) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

(١٨٤) البنّا، **مذكرات الدعوة والداعية**، ص ٣١٩.

(١٨٥) ميتشل، **الإخوان المسلمون**، ص ٨١ ـ ٨٢.

(١٨٦) المصدر نفسه، ص ٩٩. قارن بـ: السعيد، **حسن البنا متى... كيف ولماذا؟**، ص ٢٥٨.

لها وباتصالاته الفردية المشبوهة، كان أحد موضوعات انشقاقي ١٩٣٠ و١٩٤٠، إذ راودت المنشقين قناعة بأن البنّا يتلقى إعاناتٍ مالية من علي ماهر باشا رئيس الديوان الملكي. إن إدارة البنّا السرية للأعمال المالية لها ما يسندها في تاريخ الجماعة، فقد اتخذ المؤتمر الثالث (١٩٣٥) قراراً بأن تكون كل أعمال لجنة الزكاة سرية. وفي كل الأحوال وبغضّ النظر عن مصادر تمويل الجماعة سواء أكانت ذاتيةً أم من جهات أخرى، فإن البنّا برع في تحويل الجماعة إلى مركز لمؤسسات وشبكات جمعياتية أهلية أو مدنية مستقلة نسبياً عن الدولة، إذ كان يفكر بالجماعة كجنينٍ لحكومةٍ إسلاميةٍ قادمة. ففي المجال الكشفي والرياضي ورعاية الشباب امتلكت الجماعة شبكةً من الفرق والأندية الرياضية. فكان للجماعة ٩٩ فرقة كرة قدم و٣٢ فرقة كرة سلة و٢٨ فرقة لتنس الطاولة و١٩ فرقة لرفع الأثقال و١٦ فرقة للملاكمة و٩ فرق للمصارعة و٨ فرق للسباحة، وشرعت بإقامة مدينة نموذجية تعاونية، وأسست حيثما توجد خلايا إخوانية مشروعات تكافل اجتماعي عن طريق الادخار والاستثمار والإنفاق على الإخوان العاطلين عن العمل، وقدمت بعض المساعدات للطلاب الذين يدرسون في الخارج، بل أسست قسم الخدمة الاجتماعية بشكلٍ يقدم فيه أنواعاً متعددة من الخدمات صنِّفت إلى خدمات مسكِّنة (عينية غالباً وتوزع للمحتاجين) وخدمات شافية (تأمين فرص عمل وتقديم قروض صغيرة وعلاج بالمجان) وخدمات واقية (نوعية صحية ووجبات غذائية بسعر مخفض) وخدمات إنشائية (كإنشاء النوادي). وبلغ عدد شعب قسم البر والخدمة الاجتماعية وحده حتى أواخر عام ١٩٤٨ خمسمئة شعبة، تشرف عليها وزارة الشؤون الاجتماعية. في حين اضطلعت في الريف بنوع من وظائف البلديات، وامتلكت في سائر أنحاء البلاد شبكةً واسعةً من المنشآت الصحية والتعليمية والثقافية[(١٨٧)].

قام البنّا في مؤتمر أيلول/سبتمبر ١٩٤٥ بفصل قسم البر والخدمة الاجتماعية مالياً وإدارياً عن الجماعة، وأحال جميع سجلاته إلى وزارة الشؤون الاجتماعية. وقد قررت الوزارة أن الجماعة «منظمة سياسية واجتماعية ودينية» وأن القانون الرقم ٤٩ لعام ١٩٤٥ الخاص بتنظيم العمل الخيري والاجتماعي قابل للتطبيق على الجانب الخيري والاجتماعي من أنشطتها. وبهذه الطريقة كفل البنّا لقسم البر والخدمة الاجتماعية شرعيته القانونية، والاستفادة من الإعانات

(١٨٧) زكي، **الإخوان المسلمون والمجتمع المصري**، ص ١٢٧ ـ ١٥٤.

الحكومية للجمعيات الخيرية، وأقام أساساً شرعياً لحماية الخدمات العامة التي تقدمها الجماعة من نزوات النظام السياسي المتقلب[١٨٨]. وحقق جزءاً من رغبته التي أبداها عام ١٩٣٩ بالسيطرة على وزارة الشؤون الاجتماعية حين تم إحداثها لأول مرة.

د ـ الإخوان والوفد، من التفاهم إلى المجابهة

توسعت جماعة الإخوان المسلمين تنظيمياً إبّان حكومة الوفد (٧ شباط/ فبراير ١٩٤٢ ـ ٧ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٤٤)، فارتفع عدد شعبها من خمسمئة شعبة إلى ألف وخمسمئة شعبة[١٨٩]. وقد ضمن تفاهم البنّا ـ النحاس باشا، للوفد ابتعاد الجماعة عن تأثيرات القصر وأحزاب الأقلية، في الوقت الذي تكتلت فيه هذه الأحزاب ضده، في حين ضمن للجماعة دعم الوفد لها وغضّ النظر عن توسعها في ظل حظر نشاطات منافسها الأخطر حركة مصر الفتاة. وقد برز أول تباين بين الإخوان والوفد إثر إقالة القصر لحكومة النحاس باشا في ٧ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٤٤ وتكليف الدكتور أحمد ماهر باشا رئيس الهيئة السعدية بتشكيل الحكومة وإجراء انتخابات برلمانية جديدة. قاطع الوفد هذه الانتخابات، في حين دخلتها الجماعة رغم معارضة الحكومة بعددٍ من المرشحين تم ترشيحهم بصفاتهم الشخصية لا الإخوانية. وكانت هذه الانتخابات من أكثر الانتخابات تزييفاً في التاريخ الانتخابي المصري، فتم إسقاط جميع مرشحي الجماعة، بمن فيهم المرشد العام[١٩٠]. وربما شكل ذلك أحد دوافع الجهاز السري لاغتيال أحمد ماهر باشا في ٢٤ شباط/فبراير ١٩٤٥. غير أن هذا الاغتيال تم وسط تشهير الوفد بحكومة أحمد ماهر واتهامها باقتراف «الخيانة» لإعلانها الحرب على اليابان، وكان أحمد ماهر باشا قد أعلن هذه الحرب «الصورية» كي يكفل لمصر موقعاً في مؤتمر إنشاء منظمة هيئة الأمم المتحدة.

ترأس محمود فهمي النقراشي باشا نائب أحمد ماهر في الهيئة السعدية

---

(١٨٨) ميتشل، المصدر نفسه، ص ٩٠.

(١٨٩) من حديث لوكيل المرشد العام أحمد السكري، أورده: الجندي، **حسن البنّا: الداعية الإمام والمجدد والشهيد**، ص ١٥٣.

(١٩٠) هيكل، **مذكرات في السياسة المصرية**، ص ٢٤٩ ـ ٢٥٧، قارن بـ: الجندي، المصدر نفسه، ص ١٦٦ ـ ١٦٧.

الحكومة، واستمرت حكومته من ٢٤ شباط/فبراير ١٩٤٥ إلى ١٤ شباط/فبراير ١٩٤٦، حيث اضطر الملك إلى إقالتها إثر حادث «كوبري عباس» الشهير، فكلّف إسماعيل صدقي بتشكيل حكومة جديدة اضطرت إلى الاستقالة في أيلول/سبتمبر ١٩٤٦. وقد ظهرت النذر الأولى لاحتمال المجابهة ما بين الإخوان والوفد في أواخر حكم النقراشي باشا، حين دعا طلاب جامعة الملك فؤاد (القاهرة حالياً) إلى عقد مؤتمر طلابي في ٧ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٤٥ في كلية الطب. وقد استبق الإخوان المسلمون المؤتمر فعقدوا في ٦ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٤٥ مؤتمراً موازياً، وحاولوا أن يفرضوا قراراته في اليوم التالي باسم الوحدة الوطنية، وهو ما اصطدم بمقاومة الشيوعيين والوفديين الراديكاليين. وفي مؤتمر ٩ شباط/فبراير ١٩٤٦ طالب الجميع بالجلاء الفوري، وبإلغاء اتفاقيتي ١٩٣٦ و١٨٩٩ وبـ «اعتبار المفاوضات» مع المستعمر على حقوق الوطن خيانة... وتظاهر الطلاب باتجاه قصر عابدين إلا أن البوليس فتح الجسر المفضي إليه، مما أدى إلى سقوط البعض في النيل، وهو ما يعرف في حوليات الحركة الوطنية المصرية بحادث «كوبري عباس». وفي ١٢ شباط/فبراير ١٩٤٦ تقدم مصطفى مؤمن زعيم الطلاب الإخوانيين مسيرةً طلابيةً لإحياء ذكرى الشهداء. وأدى انهيار الاستقرار السياسي إلى إقالة الملك لحكومة النقراشي باشا الأولى، وتكليف اسماعيل صدقي في ١٥ شباط/فبراير بتشكيل حكومة جديدة[١٩١].

شكّل صدقي حكومته وسط الاضطرابات الطلابية، ولما لم يكن له حزب يعتمد عليه، فإنه فكر باستخدام الإخوان المسلمين كأداة له في مواجهة الشيوعيين والوفد. وإذا كان اهتمام صدقي بالإخوان حين حاولت حكومته أن تغري فرع الإخوان الصغير في القاهرة بقبول مساعدة حكومية، مقابل ترويج سياسات الحكومة والوقوف ضد الوفد[١٩٢]، فإنه أبرم هنا مع البنّا ما يمكن تسميته بصفقة. لا تشكل التسهيلات الحكومية التي ستستفيد منها الجماعة مفتاح تفسير هذه الصفقة، إذ إن هذه التسهيلات هنا نتيجة للصفقة وليس دافعاً مسبقاً

---

(١٩١) حول شهادة الشيوعيين، انظر يوسف الجندي، **اليسار والحركة الوطنية في مصر (١٩٤٠ - ١٩٥٠)** (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٩٦)، ص ٨٢ - ٨٣، قارن بـ: ميتشل، **الإخوان المسلمون**، ص ١٠١ - ١٠٣؛ البشري، **الحركة السياسية في مصر، ١٩٤٥ - ١٩٥٢**، ص ٨٤ - ٨٥، وهيكل، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٦٦.

(١٩٢) البنّا، **مذكرات الدعوة والداعية**، ص ١٤٦.

لها بقدر ما نحن إزاء صفقة سياسية في شروط انكسار شرعية الوفد وتبلور تيار راديكالي شبابي في صفوفه، وتحول الإخوان المسلمين إلى قوة مليونية تختزن بدورها جزءاً أساسياً من الحيوية الراديكالية الوطنية. من هنا لم يكن ممكناً تقبل هذه الصفقة، إذ إن صورة صدقي المستحضرة كانت ما زالت صورة معطل الدستور وملغيه ومزيّف الانتخابات، وصورة الرأسمالي الكبير الذي كان بشكل شبه دائم رئيساً لاتحاد الصناعات المصرية. وهو ما يقرّه بعض الإخوانيين الذين عاشوا تناقضات تلك المرحلة مثل محمود عبد الحليم، حيث يصف موقف الإخوان من صدقي بأنه «حدث غير مسبوق ومفاجأة في عالم السياسة المصرية، لم يسبق له مثيل، ولهذا وقف الشعب إزاءه مدهوشاً. إلا أن عبد الحليم يبرر ذلك بما يسميه «تأييداً مشروطاً» لصدقي. ويقوم هذا التأييد المشروط على تعهد صدقي بالاستقالة إذا لم يتمكن من حفظ الحقوق الوطنية. ويرى عبد الحليم أن صدقي برهن على ذلك باستلام بيان إخواني يطالب بالجلاء التام عن وادي النيل، وسحب من أساء إلى القضية الوطنية من ممثلي مصر في الأمم المتحدة، كما أذن بإجازة يوم الجلاء المقرر إقامته في ٢١ شباط/ فبراير ١٩٤٦[١٩٣].

يفسّر ما يسمّيه عبد الحليم بـ «التأييد المشروط» أن مصطفى مؤمن قائد الطلاب الإخوانيين في الجامعة، قد دعا الطلبة إلى التريث، وإعطاء الحكومة الفرصة للاستجابة للمطالب الوطنية، واشتهر عن مؤمن استشهاده بالآية الكريمة **﴿واذكر في الكتاب إسماعيل إنه كان صادق الوعد وكان رسولاً نبياً﴾**[١٩٤]. غير أن المعارضة الشيوعية والوفدية لم تتردد بوصف ما يعتبره الإخوان «اتفاقاً مشروطاً» على أنه «تحالف». أما بالنسبة إلى الإخوان فقد لعبت عوامل عديدة في تحديد موقفهم من صدقي، من أبرزها أن صدقي حاول «أن يبدو أمام الشعب بصورة جديدة، صورة من تاب عن جرائمه السابقة»[١٩٥]، على حد تعبير محمد يوسف الجندي أحد مناضلي «حدتو» يومئذ، والاتفاق سياسياً وأيديولوجياً على مواجهة الشيوعيين والوفد، لا سيما وأنه قد برز في الوفد تيار

---

(١٩٣) أورده: البشري، المصدر نفسه، ص ٥٧.

(١٩٤) **القرآن الكريم**، «سورة مريم،» الآية ٥٤. انظر: الجندي، **اليسار والحركة الوطنية في مصر (١٩٤٠ ـ ١٩٥٠)**، ص ٨٥ قارن بـ: البشري، **الحركة السياسية في مصر، ١٩٤٥ ـ ١٩٥٢**، ص ١٠٧ ـ ١٠٨.

(١٩٥) الجندي، المصدر نفسه، ص ٨٢ ـ ٨٣.

راديكالي يمكن على نحو ما وصفه باليسارية، ويحتمل أن ينقل عدواه إلى الشباب الإخواني المتوهج بحيوية راديكالية، ولعل ذلك ما قد يفسّر أن البنّا حاول استباق ذلك واستيعابه مسبقاً في التشديد على أن «البلشفية» نفسها موجودة في مبادئ الإسلام[196]، وذلك في إطار مفهومه لـ «الدعوة الإسلامية الجامعة» القابلة لاستيعاب كل شيء إسلامياً، إلا أن منظومة البنّا الإصلاحية السلفية المتشددة كانت عاجزة بنيوياً عن تطوير هذه الفكرة إلى نهايتها الفعلية الممثلة بـ «لاهوتية التحرير»، في الوقت الذي ستثبت فيه الجماعة بعد اغتيال البنّا إمكانية اقترابها من تلك النهاية الراديكالية، بل وإتاحة المجال لتفكير إخواني جديد في فضائها.

إن المتأمل في تاريخ الإخوان المسلمين إبّان حياة البنّا لن يجد مفارقةً كبيرةً في «اتفاقه المشروط» وفق الرأي الإخواني مع صدقي. فقد حرص البنّا وباستمرار على أن يبني علاقة مع سائر الحكومات على مثل هذا الاتفاق. وكان في هذاه النقطة سياسياً براغماتياً ماهراً يبني سياسة الجماعة على قاعدة «لا عداوات دائمة ولا صداقات دائمة». غير أن هذا الاتفاق يعترف به لأول مرة كطرف سياسي أساسي في معادلة العلاقة المركبة ما بين الحكومة والسياسة. من هنا لن تمضي شهور قليلة حتى يتفجر هذا «الاتفاق المشروط» ويتحول إلى عداء متبادل وصريح.

حصل البنّا من صدقي على إجازة بإقامة يوم الجلاء في ٢١ شباط/فبراير ١٩٤٦. غير أن «اللجنة الوطنية للعمال والطلبة» التي دعت إلى إقامة هذا اليوم تحت اسم «يوم الجلاء ووحدة وادي النيل» في ذلك الموعد، كانت قد تشكلت، واتصلت بالبنّا نفسه للقيام بالإضراب. وقد أصرّ البنّا على العمل المستقل، ورفض أن ينضم الإخوان المسلمون إلى «اللجنة الوطنية» بذريعة أن «الإخوان غير جاهزين»، فضلاً عن سيطرة «عناصر أجنبية» على اللجنة. فكان من الواضح تماماً أن البنّا لن يتعاون مع الائتلاف الشيوعي ـ الوفدي الراديكالي الذي يقود اللجنة، كما أنه لن يضع الجماعة تحت قيادة الوفد. كان الإخوان يوم الإضراب مستعدين في القاهرة، إلا أنهم نشطوا في الإسكندرية مع «اللجنة الوطنية». فقد انضم العمال الإخوان في منطقة شبرا الخيمة إلى الإضراب العمالي فور إعلانه، ولم يقطعوا اتصالهم الرسمي وغير الرسمي باللجنة إلا بعد

---

(١٩٦) **دروس في دعوة الإخوان المسلمين** (دمشق: منشورات قسم الطلاب، ١٩٥٥)، ص ٢٢٤.

مظاهرة الرابع من آذار/مارس ١٩٤٦، في حين استمروا في الإضراب بشكل مستقل في شبرا والإسكندرية لعدة شهور[١٩٧].

بساعد ذلك على القول إن البنّا لم يكن في أية لحظة ضد الإضراب بدليل أنه لم يفرض على إخوان الإسكندرية مقاطعة الإضراب أو الاستقلال في الفترة الأولى عنه، إلا أنه كان بالتأكيد ضد قيادته الشيوعية ـ الوفدية، فقد كان على الأرجح يرغب أن يكون الإضراب بقيادة الجماعة وإشرافها، وهو ما يحقق حلمه في انضواء الأحزاب المصرية تحت اللواء السياسي والحركي للجماعة، كما من شأنه أن يطمئن الحكومة ويسهّل عملها، ويقوّي نفوذ الجماعة فيها.

شقَّ موقف البنّا عملياً الحركة الوطنية، إذ دعا في ٢٨ شباط/فبراير ١٩٤٦ إلى تشكيل «اللجنة القومية»، التي أمل أن تكون بديلاً من «اللجنة الوطنية»، وقد انعقد اجتماع هذه اللجنة في المركز العام للإخوان المسلمين، وتشكّلت من الإخوان ومصر الفتاة والحزب الوطني وبعض الشباب الدستوري وحزب الفلاح الاشتراكي وجبهة مصر التي شكّلها علي ماهر منذ عام ١٩٤٥. وفي محاولة لامتلاك زمام المبادرة وطرح «اللجنة القومية» كبديل من «اللجنة الوطنية»، فإن اللجنة التقت بصدقي وحصلت منه على موافقة على إقامة يوم الحداد العام في ٤ آذار/مارس ١٩٤٦. بل إن صدقي ضمَّ حسن العشماوي وزير المعارف القريب للإخوان كممثل عن الحكومة في اللجنة، وهو ما أضعف المصداقية الوطنية ليوم ٤ آذار/مارس الذي تم بسلام.

أدى هذا اليوم إلى انهيار التعاون ما بين العمال الإخوانيين في الإسكندرية واللجنة، فاستمر الإخوانيون بإضراب مستقل، في حين أن البنّا الذي ربما لمس ضعف شرعيته هذا اليوم وعجز «اللجنة القومية» عن أن تكون بديلاً من «اللجنة الوطنية»، فاجأ «اللجنة القومية» بانسحابه منها، وأن مهمتها انتهت بإقامة يوم الحداد، وأن الإخوان ليس لهم علاقة لا بهذه اللجنة ولا بغيرها. وقد ردَّت اللجنة القومية على ذلك بإعلان استمرارها، واشتمل ردها على نبرة مواجهة صريحة مع حكومة صدقي تنسجم مع الروحية الراديكالية العامة يومئذ، في حين أعلن مكتب الإرشاد في ٢١ آذار/مارس أنه

---

(١٩٧) ميتشل، **الإخوان المسلمون**، ص ١٠٦ ـ ١٠٧ قارن بـ: الجندي، المصدر نفسه، ص ٦٢.

لن يشترك «مع أية هيئة أو حزب أو جماعة في تشكيلات أو لجان لا تحمل طابع الوحدة الكاملة الحقيقية لجميع الهيئات التي تمثل الشعب»[١٩٨]، في الوقت ذاته الذي شكّل فيه الطلاب الإخوانيون «اللجنة التنفيذية العليا» لمواجهة «اللجنة التنفيذية العامة للطلبة» الشيوعية ـ الوفدية الراديكالية، إثر فشلهم في إسقاط هذه الأخيرة انتخابياً.

انهارت في ١٧ نيسان/أبريل ١٩٤٦ العلاقة ما بين الإخوان والوفد بشكل تام. وتم ترجمة هذا الانهيار باشتباكات وصدامات عنيفة ما بين الإخوانيين من جهة والوفديين والشيوعيين من جهة أخرى. ووصل التوتر إلى ذروته في ٦ تموز/يوليو ١٩٤٦ حين اصطدم الإخوانيون مع الوفديين في بور سعيد، وقد استخدم الإخوانيون الرصاص، وألقوا ثلاث قنابل أدت إلى مقتل شخص وجرح ثلاثة أشخاص. ورد الوفديون على ذلك بمهاجمة المركز العام والنادي الرياضي وحرقهما، وحوصر المرشد العام نفسه في أحد المساجد[١٩٩]. وقد سجلت حكومة النقراشي هذا الحادث كجناية تحت الرقم ٦٧٩ لعام ١٩٤٦، واعتبرتها من حيثيات قرارها بحل جماعة الإخوان المسلمين[٢٠٠]. طالب الوفد حكومة صدقي إثر هذا الحادث بحلّ فرق الجوّالة، ووضع حد لأعمال «العنف الفاشستية التي يرتكبها الإخوان»[٢٠١].

اصطدم الإخوان بالوفد بدءاً من ١٧ نيسان/أبريل ١٩٤٦، الذي اتهم فيه الإخوان الوفديين بالارتباط بالشيوعية، وفي الوقت نفسه الذي أخذت فيه علاقتهم تتوتر مع حكومة إسماعيل صدقي. فما إن أعلن صدقي عن نية متابعة المفاوضات حتى ذكّرته مظاهرات الإخوان في الشارع بتعهداته، وأدى ذلك إلى تطويق الحكومة لنشاط الإخوان ومضايقته، فوضعت المساجد تحت المراقبة. وفي أيلول/سبتمبر لم يعد يسمح للجوالة بحرية الحركة، مما دفع البنّا إلى تحذير صدقي من نتائج ما يفعله[٢٠٢]. وفي تشرين الأول/أكتوبر ١٩٤٦ انهارت العلاقة ما بين الإخوان وحكومة صدقي بشكل نهائي، حيث وجه البنّا في ١٠

---

(١٩٨) قارن: البشري، **الحركة السياسية في مصر، ١٩٤٥ ـ ١٩٥٢**، ص ١٠٨ ـ ١٠٩، وميتشل، المصدر نفسه، ص ١٠٤ ـ ١٠٥.

(١٩٩) البشري، المصدر نفسه، ص ٧٢ ـ ٧٣.

(٢٠٠) الجندي، **حسن البنا: الداعية الإمام والمجدد والشهيد**، ص ١٩٦.

(٢٠١) ميتشل، **الإخوان المسلمون**، ص ١٠٦.

(٢٠٢) المصدر نفسه، ص ١٠٨ ـ ١٠٩.

تشرين الأول/أكتوبر ١٩٤٦ بياناً إلى شعب وادي النيل، طالب فيه بوقف المفاوضات. وأعلن البنّا في تحدٍّ صريح «أن حكومة صدقي باشا بإصرارها على المفاوضة لا تمثل إرادة الأمة وكل معاهدة أو محالفة مع بريطانيا تعقدها قبل جلاء قواتها باطلة، وأن بقاء القوات الأجنبية عدوان مسلح على سيادة الوطن وحريته»، كما أعلن «أن معاهدة ١٩٣٦ ملغاة بحكم الحوادث والظروف... وحلّ محلّها ميثاق الأمم المتحدة، وأصبحت غير ذات موضوع»[٢٠٣]. وبينما كان صدقي يقترب من مفاوضاته النهائية مع بيفن في تشرين الأول/أكتوبر، وجّه البنّا في ٢١ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٤٦ نداءً لمقاطعة الإنكليز اقتصادياً وثقافياً واجتماعياً حتى يتم الجلاء دون قيد أو شرط، كما دعا الملك إلى «دعوة الأمة إلى الجهاد»[٢٠٤].

وكما تم وداع صدقي وقت سفره في ١٥ تشرين الأول/أكتوبر إلى المفاوضات في لندن بتظاهرات الاحتجاج التي تطالب بقطع المفاوضات والالتجاء إلى مجلس الأمن، فإنه عاد بمعاهدة صدقي - بيفن في ٢٥ تشرين الأول/أكتوبر ليواجه مع افتتاح العام الدراسي الذي أجّله إلى ١٧ تشرين الثاني/نوفمبر عصياناً طلابياً شاملاً، تم فيه إلقاء القنابل وإشعال عربات الترام وإصابة الجنود بجراح. وفي ٢٤ تشرين الثاني/نوفمبر قام الإخوان المسلمون بحرق المحلات الأجنبية في ميدان لاظوغلي والسيدة زينب وزين العابدين وشارع الخليج المصري وميدان مصطفى كامل، وحاولوا إحراق عربة ترام، فقبض على ٧ منهم، كما قبض على ٥٩ في أنحاء القاهرة[٢٠٥]، مثلما تم القبض على العديد من الوفديين والشيوعيين والاشتراكيين، وبالتالي جوبهت المعاهدة برفض وطني شامل.

كان من بين من اعتقلهم صدقي أحمد السكري وكيل البنّا، إذ ما إن أفرج عنه في ٢٥ تشرين الثاني/نوفمبر بسبب تحريضه على المظاهرات حتى أعاد القبض عليه من جديد في ٢٧ تشرين الثاني/نوفمبر، ولم يكن أمام صدقي بحلول ٨ كانون الأول/ديسمبر ١٩٤٦ إلا الاستقالة، فكلّف الملك النقراشي باشا مرةً ثانية بتشكيل حكومة جديدة في ٩ كانون الأول/ديسمبر ١٩٤٦.

---

(٢٠٣) الجندي، حسن البنّا: **الداعية الإمام والمجدد والشهيد**، ص ١٤٢ - ١٤٣.

(٢٠٤) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

(٢٠٥) البشري، **الحركة السياسية في مصر، ١٩٤٥ - ١٩٥٢**، ص ١٢٨.

هـ ـ ١٩٤٧ : انشقاق أم انقلاب وفدي في الإخوان؟

إثر توقيع اتفاقية صدقي ـ بيفن ومواجهتها برفض وطني شامل، استعاد حزب الوفد المبادأة، فشكل «لجنة اتصال» ما بينه وبين كافة الهيئات السياسية المعارضة للاتفاقية بغية إسقاطها. وقد شاركت حركة الإخوان المسلمين من خلال أحمد السكري والدكتور إبراهيم حسن في أعمال اللجنة. غير أن هذه المشاركة تمّت بدون علم البنّا الذي كان يومئذ في الحج يعقد نوعاً من مؤتمر إسلامي مصغّر مع ممثلي الفروع الإخوانية والمتآخية[٢٠٦]. وما إن عاد البنّا من الحج حتى وجد أمامه «لجنة الاتصال» وتقرير الدكتور إبراهيم حسن عن نتائج أعمالها. وقد عارض البنّا للتو عضوية الإخوان المسلمين في هذه اللجنة، إذ إنه لم ير فيها سوى مركبةٍ وفدية لإسقاط حكومة صدقي وعودة الوفد إلى الحكم لـ «يعود إلى المفاوضة من جديد لتظفر الأمة المنكوبة بمعاهدة المجد والفخار بدلاً من معاهدة الشرف والاستقلال»[٢٠٧] على حد تعبير البنّا، في إشارة ساخرة إلى وصف النحاس باشا لاتفاقية ١٩٣٦ بمعاهدة «الشرف والاستقلال».

قدّم إبراهيم حسن تقريره عن عمل اللجنة في ظروف انهيار العلاقة ما بين الإخوان والوفد، إذ كانت الفترة الواقعة بين نيسان/أبريل وتموز/يوليو ١٩٤٦ فترة مجابهة بينهما، قامت خلالها الصحف الوفدية بحملة تشهير منهجية استهدفت البنّا، ووصلت إلى ذروتها في حادث تموز/يوليو الذي حرق فيه الوفديون المركز العام للإخوان وحاصروا المرشد في أحد المساجد، ثم طالبوا الحكومة بـ «حل فرق الجوالة» ووضع حد لنشاط حركة الإخوان الفاشستية». وفي حين كان أحمد السكري وكيل جماعة الإخوان المسلمين وفؤاد سراج الدين الرجل الثاني في حزب الوفد يواصلان منذ حدث تموز/يوليو لقاءاتهما بهدف تطويق المجابهة ما بين الإخوان والوفد، كان البنّا يمعن في توتير العلاقة مع الوفد، ويتهمه بقيادة «حملة عنيفة على الإخوان» جاوزت «الافتراء إلى الاعتداء وخرجت عن اللسان إلى الأيدي[٢٠٨]. وقد أرغمت حملة الوفد حسن البنّا في حزيران/يونيو ١٩٤٦ على عقد اجتماع خاص لكوادر الصف الأول، بيّن فيه الموقف من حكومة صدقي بأنه الموقف التقليدي للجماعة من حيث عدم معارضة أية حكومة وعدم تأييدها

(٢٠٦) الحسيني، **الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية الحديثة**، ص ١٣٧.

(٢٠٧) انظر نص البنا عن: الجندي، **حسن البنا: الداعية الإمام والمجدد والشهيد**، ص ١٤٠.

(٢٠٨) المصدر نفسه، ص ١٤٦.

في آن واحد أو ما يسمى بـ «التأييد المشروط»، وأن مساعدات صدقي للجماعة ليست سوى المساعدات الحكومية الرسمية لقسم البر والخدمة الاجتماعية الذي تشرف عليه رسمياً وزارة الشؤون الاجتماعية، وأن تدخُّل الإخوان في الحركة العمالية قد جاء لمصلحة «الرأسماليين المستغلين للشعب» هو فكرة سخيفة(٢٠٩).

لقد كانت مشاركة الجماعة في عضوية «لجنة الاتصال» الوفدية بهذا المعنى تحدياً سافراً لسلطة البنّا، إذ تم ذلك بمعزلٍ عنه إبَّان غيابه في موسم الحج، من هنا رفض البنّا أن يُقرّ بالأمر الواقع، وعرض الموضوع على الهيئة التأسيسية. كان البنّا بحسّه البراغماتي الذي يمسك بالوقائع، يرى أن «لجنة الاتصال» ليست سوى مركبة أو سلَّم بحسب تعبيره «يرقى فيه الوفد على أكتافنا ثم يفاوض الإنكليز من جديد». غير أنه بهدف تطويق ما يمكننا تسميته تجاوزاً بتكون ملامح اتجاه إخواني وفدي داخل مكتب الإرشاد، لم يعترض على مبدأ وحدة المعارضة، بل طالب بتأسيس «لجنة الاتصال» على ميثاقٍ سياسيٍ عملي، لخّصه بما يلي:

ـ تعهد الوفد بعدم التفاوض مع الإنكليز إلا بعد أن يسلموا بالجلاء الناجز عن وادي النيل كله وبوحدته الحقيقية.

ـ أن يستلهم روح الإسلام في كل الأوضاع الاجتماعية إذا ما عاد إلى الحكم.

ـ أن يُشارك في صندوق يُسمّى بـ «صندوق الجهاد» ويضع فيه ما بين عشرين إلى خمسين ألف جنيه، كما تضع جميع أطراف اللجنة مبالغ بنسبة ما لديها، وأن يكون أمين الصندوق من الوفد نفسه.

لم يكن بإمكان الدكتور إبراهيم حسن الذي كان على ما يبدو واجهة المعارضة في هذه الفترة لتطويق البنّا والحد من انفراده بتقرير سياسة الجماعة، إلا أن يسلِّم بهذه الشروط التي وافقت عليها الهيئة التأسيسية بأعضائها المئة والعشرين، الذين يعتبرون جميعاً وفق معايير الحركة شهوداً عدولاً(٢١٠). كانت هذه الشروط فعلياً شروطاً تعجيزية، إلا أن النواة السليمة فيها هي تأسيس «لجنة الاتصال» على أساس ميثاق سياسي ـ عملي ملزم لجميع أطرافه، بغضّ النظر عن تفسير البنّا لهذا الميثاق.

---

(٢٠٩) جريدة **الإخوان المسلمين**، ٣/٦/١٩٤٦، أورده: ميتشل، **الإخوان المسلمون**، ص ١٠٩.

(٢١٠) الجندي، **حسن البنّا: الداعية الإمام والمجدد والشهيد**، ص ١٤٠ ـ ١٤١.

أما من الناحية العملية فكانت خلاصتها تعني رفض التحالف مع الوفد، وهو ما أدى فعلياً إلى انقسام داخلي غير مُعلن. كان أحمد السكري نائب البنّا وضابط الاتصال السياسي ما بين الجماعة والوفد يقف خلف سياسة التحالف مع الوفد والاستمرار في التعاون معه من خلال «لجنة الاتصال» الوفدية. وقد اتهم السكري على الفور بتسريب موضوعات الخلاف إلى الصحافة الوفدية في شكل نشر تقارير إخوانية داخلية، فتم تجميده عن ممارسة مهامه التنظيمية، وعقدت الهيئة التأسيسية (١٢٠ عضواً) في آذار/مارس ١٩٤٧ محاكمة داخلية للسكري. واستمرت المحاكمة ٣٦ ساعة دافع فيها السكري عن نفسه في ست ساعات متواصلة، فتقبل لوم الهيئة ونقد نفسه ذاتياً، وأعلن موافقته على قرار الهيئة التأسيسية باستنكار مذكرة الدكتور إبراهيم حسن الخاصة بـ «لجنة الاتصال» وجدَّد بيعته للمرشد[٢١١].

تمكّن البنّا من تطويق معارضي السياسة التي رسمها للجماعة، من دون أن يفصلهم، إذ فضَّل هنا سياسة الاستيعاب والاحتواء والتطويق تحاشياً من دفعهم إلى الالتحاق بالوفد. غير أن معارضيه واصلوا صراعهم معه للحد من سلطاته، فأثاروا مشكلة عبد الحكيم عابدين السكرتير العام للمجموعة. كانت إثارة هذه المشكلة تحدياً مباشراً للبنّا، إذ كان عابدين صهره. وتتلخص المشكلة بتقارير تتهم عابدين باستغلال موقعه التنظيمي لانتهاك أعراض بعض الإخوان، وهي تهمة قاتلة وتنطوي على تحدٍ تام، موجهٍ في الحقيقة ضد البنّا. فلم تكن مشكلة عابدين في تقديرنا سبباً بل موضوعاً. وهناك روايتان أساسيتان حول هذه المشكلة، هما رواية الدكتور إبراهيم حسن رئيس لجنة التحقيق بالمشكلة ورواية ميتشل، وتختلف الروايتان في سرد تسلسل المشكلة إلا أنهما تتفقان في ما عدا ذلك. ويمكن في ضوئهما القول إن المرشد ما إن أحسّ بالشبهات المثارة حول سلوك عابدين حتى أبعده عن عمله وجعله مرافقاً له. إلا أن أربعة من أعضاء مكتب الإرشاد العام طالبوا بإجراء محاكمة داخلية لعابدين. وكلفت لجنة موثوقة من كبار الإخوان بالتحقيق في المشكلة، وتوصلت إلى أن عابدين لم يستطع أن يقنعها بعدم صحة الاتهامات. وطبقاً لرواية حسن فإن مكتب الإرشاد العام وافق بأغلبية ٨ أصوات من أصل عدد أعضائه الحاضرين التسعة على اقتراح اللجنة بفصل عبد الحكيم عابدين من الجماعة، في حين لم يحدد المرشد العام موقفاً

---

(٢١١) انظر رد البنّا على السكري، في: المصدر نفسه، ص ١٥٣.

بل هدد بالاحتكام إلى الهيئة التأسيسية وحتى إلى رؤساء المناطق والشُعب والمراكز والجهات؛ فقد كان البنّا واثقاً أن قرار الفصل يستهدفه مباشرة. من هنا التف المرشد حول القرار وشكّل لجنة تحقيق جديدة برئاسة الدكتور إبراهيم حسن الذي يقبله المعارضون للبنّا، فأكّد التحقيق الجديد ما جاء في التحقيق الأول. إلا أنه وبسبب عدم تحقيق الإجماع فإن البنّا قام وفق رواية ميتشل بعرض المشكلة على الهيئة التأسيسية التي شكّلت لجنة جديدة أسفرت عن تبرئة عابدين، إذ إن البنّا انسجاماً مع مبدأ «الإجماع» أقنع الهيئة بعدم إدانة عابدين على أن تتعاون الهيئة ومكتب الإرشاد العام على تنفيذ القرار الفعلي بإبعاد عابدين، ودفعه إلى الاستقالة. غير أنه ما إن قدّم عابدين استقالته التي يهاجم فيها مكتب الإرشاد حتى أقنع البنّا المكتب برفضها لئلا يستخدمها خصوم الجماعة، ويريد بذلك الوفد بشكلٍ أساسي، فقد كان واضحاً أن البنّا لن يسمح بإدانة عابدين وفصله، إذ إن ذلك سيكسر شرعيته، ويسلم المبادرة إلى الإخوان الوفديين الذين كانوا أساساً خلف إثارتها. وقد دفع ذلك إبراهيم حسن في ٢٧ نيسان/أبريل ١٩٤٧ إلى تقديم استقالته احتجاجاً على تبرئة من بات يُسمّى في أوساط الجماعة بـ «راسبوتين الجماعة»[٢١٢].

أطلقت الاستقالة شرارة الانقسام وأعلنته، وامتدت هذه الشرارة إلى القيادات الوسطى والقاعدية، فاستقال رئيس فرع الإسكندرية وبعض رؤساء الشُعب، وأخذت الصحف الوفدية تنشر أنباء عن استقالات كاملة لقيادات الشعب[٢١٣]. وفي حدود أيار/مايو ١٩٤٧ كانت الصحف تتحدث علناً عن «انقسام الإخوان»[٢١٤]. وكان واضحاً أن الوفد حين عجز عن تطويق البنّا داخل الجماعة أخذ يقود حملة تشهير منهجية ضده. فخاطب البنّا في ٩ أيار/مايو ١٩٤٧ النحاس باشا وتوعّد الوفديين «بأن لهم يوماً قريباً إن لم يفيئوا إلى رشدهم ويرجعوا عن غيهم»[٢١٥]. في الوقت الذي كبح فيه البنّا جماح الجوالة

---

(٢١٢) انظر تقرير د. إبراهيم حسن، في: كمال كيرة، **محكمة الشعب** (القاهرة: شركة النيل للنشر والتوزيع، [د. ت.])، ج ٢، ص ٣١ ـ ٣٤. يشير ميتشل إلى أن المشكلة تعود إلى أواخر عام ١٩٤٥. ونستنتج أن إثارتها في منتصف ١٩٤٦ كان مرتبطاً طردياً مع بروز مشكلة التحالف مع الوفد.

(٢١٣) من مذكرة البنّا إلى النحاس، أوردها: الجندي، **حسن البنّا: الداعية الإمام والمجدد والشهيد**، ص ١٥٦ قارن بما أعاد الجندي نشره من مقال **أخبار اليوم** لعدد ٣ أيار/مايو ١٩٤٧ (ص ١٥٠).

(٢١٤) **أخبار اليوم**، في: المصدر نفسه، ص ١٥٠.

(٢١٥) البشري، **الحركة السياسية في مصر، ١٩٤٥ ـ ١٩٥٢**، ص ١٧٠.

بل والجهاز السري الذي أبدى رغبته بـ «تحطيم الصحف الوفدية والقضاء على لجان الوفد في يوم واحد»[٢١٦]. وإزاء الخلل التنظيمي زاد البنا من اعتماده على الجهاز السري، إذ لم تعد سيطرته محكمة على الجهاز الإخواني ولا سيما الشبابي منه، فكان هذا الجهاز، رغم قرار الإخوان بقطع أي اتصالٍ مع الوفد، يشارك رسمياً بوصفه ينتمي إلى «الإخوان المسلمين» في كافة الفعاليات الوطنية الشعبية والهيئات الجبهوية المنبثقة عنها مثل «جبهة شباب وادي النيل» وغيرها التي كان الشبان الوفديون أعضاء فيها. أما الوفد نفسه فكان يواجه خلال هذه الفترة تمرد «الطليعة الوفدية» التي تمثل الشبان الوفديين وهجومها على الاتجاه اليميني المسيطر على قيادة الحزب، ووصل الأمر بها إلى أن هاجمت صحيفة **المصري** الوفدية اليومية.

كان محمود فهمي النقراشي باشا رئيس الحكومة قد قطع في ٢٥ كانون الثاني/ يناير ١٩٤٧ المفاوضات مع الإنكليز، وأعلن أنه سيعرض القضية على مجلس الأمن الدولي. وقد كان ذلك أحد المطالب التي أجمعت عليها القوى الوطنية المصرية إبّان استنكارها للمفاوضات التي أدت إلى اتفاقية صدقي ـ بيفن في العام المنصرم، وكان البنا من أبرز من طرحوا إيقاف المفاوضات وعرض القضية على مجلس الأمن[٢١٧]. من هنا أوفد مصطفى مؤمن زعيم الطلاب الإخوانيين مع النقراشي باشا في ٢٦ تموز/ يوليو ١٩٤٧ إلى مجلس الأمن كي يعرض القضية المصرية وينقل صوتها إلى الأمم المتحدة. وفي ٢٢ آب/ أغسطس ١٩٤٧ ألقى مؤمن من شرفة الزوار في المنظمة الدولية خطاباً استنكر فيه المفاوضات وطالب بالجلاء التام وبالتوحيد الكامل لوادي النيل، فتم طرده وإعادته إلى مصر، في حين أبقى مجلس الأمن القضية معلقة.

احتدم الصراع ما بين البنّا (الإخوان) والنحاس باشا (الوفد) إبّان عرض القضية المصرية على مجلس الأمن، ففي حين أبرق البنّا إلى مجلس الأمن ورؤساء الوفود مؤيداً عرض النقراشي للقضية المصرية، فإن النحاس باشا هاجم البنّا ووصف برقيته بأنها برهان على «خيانة» الإخوان المسلمين لقضية الأمة[٢١٨]. وفي ٢٢ آب/أغسطس ١٩٤٧ ووسط التظاهرات التي تهتف بسقوط الإنكليز

---

(٢١٦) **أخبار اليوم**، أورد النص: الجندي، حسن البنّا: **الداعية الإمام والمجدد والشهيد**، ص ١٥١.

(٢١٧) بيان حسن البنّا إلى شعب وادي النيل، انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٢ ـ ١٤٣.

(٢١٨) ميتشل، **الإخوان المسلمون**، ص ١١٢ ـ ١١٣.

وتعلن «لا مفاوضة ولا معاهدة ـ الجلاء بالدماء» شكّل البنّا جبهة إسلامية وحاول إقناع المتظاهرين برفقة «حكمدار» القاهرة بالتفرق، وجمّد مشاركة الإخوان ومن معهم في الإضراب العام (المقرر في ٢٦ آب/أغسطس) في انتظار نتائج عرض المسألة المصرية على مجلس الأمن الدولي. غير أن مداولات المجلس انفضت في ١٠ أيلول/سبتمبر ١٩٤٧ عن تأجيل النظر في المسألة المصرية إلى أجل غير مسمى مع إبقائها على جدول الأعمال. وفي الوقت الذي وصف فيه النحاس باشا الإخوان المسلمين في أيلول/سبتمبر بـ «تجار الوطنية» شكّل البنّا جبهة سياسية جديدة في الشهر ذاته تحت اسم «اتحاد شباب الأحزاب والهيئات» ضمت ممثلين عن خمس عشرة مجموعة[٢١٩].

أدى هذا الانهيار النهائي للعلاقة ما بين الإخوان والوفد، إلى فصل أحمد السكري رسمياً من الجماعة في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٤٧، وقد أعلن السكري نفسه الممثل الشرعي لجماعة الإخوان المسلمين، وأنه المؤسس الفعلي لها. وأخذ يكتب في جريدة **صوت الأمة** الوفدية سلسلة مقالات تحت عنوان: كيف انحرف الشيخ البنّا بدعوة الإخوان. وحدّد السكري عدة أسباب لانشقاقه، من أبرزها: رفض البنّا للتحكيم في موضوعات الخلاف مع السكري، ووضعه الجماعة في مواجهة الوفد، رغم كل ما قدمه الوفد للجماعة إبّان حكومته (١٩٤٢ ـ ١٩٤٤)، والاتصال بفئة معينة من رجال السياسة في إشارة ضمنية إلى أحزاب الأقليات، والسماح بتسلل «عناصر انتهازية» إلى الجماعة إبّان حكومة صدقي باشا، وعدم استجابة البنّا إلى «تقويم ما اعوج من الجماعة» الذي قدّمه د. إبراهيم حسن، وانزلاق البنّا بالجماعة في «تيار السياسة الحزبية»[٢٢٠].

لم يتأخر السكري عن العمل، إذ حاول بدعم مباشر من الوفد أن يسيطر على الجماعة، ممّا ضعضع الحياة التنظيمية الداخلية للجماعة وأضعف سيطرة البنّا على جهازها القيادي القاعدي، فعوّض عن ذلك باعتماده على الجهاز السري الخاص وبربطه مباشرة به، إذ وجد البنّا نفسه إزاء محاولة انقلاب وفدي في الجماعة. ومن هنا وجّه إلى النحاس باشا رئيس حزب الوفد خطاباً مفتوحاً

---

(٢١٩) البشري، **الحركة السياسية في مصر، ١٩٤٥ ـ ١٩٥٢**، ص ١٥٥ و١٧١ ـ ١٧٢.

(٢٢٠) من رد البنّا على اتهامات السكري، انظر: الجندي، **حسن البنّا: الداعية الإمام والمجدد والشهيد**، ص ١٥٢ ـ ١٥٥.

وصفته الصحافة يومئذ بأن البنّا يهدد فيه النحاس بـ «الويل والثبور». اتهم البنّا حزب الوفد بإعلان «خصومته للإخوان المسلمين ودعوة الإخوان المسلمين»، والافتراء عليهم والتدخل في الشؤون الداخلية للجماعة بنشر «استقالات من شُعبهم كاذبة»، وبتحريض الشباب الوفدي على الإخوان والإساءة المتعمدة لهم. وفسّر البنّا الخصومة، بنزعة الوفد إلى الهيمنة على مختلف الهيئات والجماعات بدعوى أن «الأمة هي الوفد والوفد هو الأمة» في «توكيل لا نقض فيه ولا إبرام» مع أن الزمن تغير «وانتقل إلى الدار الأخرى أكثر الوكلاء والموكِّلين» و«شبَّ عن الطوق هيئات وجماعات». كما فسّرها بنفوذ «الذين لا يدينون بغير الشيوعية مذهباً ولا يؤمنون بغير موسكو قيادة وتوجيهاً» في سياسة الوفد، وبسيطرتهم على صحافته وعلى الطلاب الوفديين، ويعني البنّا هنا «الطليعة الوفدية» ذات الطروحات الراديكالية. وطالب البنّا الوفد بأن «يحدد خطته ووسيلته تحديداً دقيقاً واضحاً لا غموض فيه ولا التواء»[٢٢١].

لم يكن ممكناً للبنا تطويق انشقاق السكري بدون مواصلة المجابهة مع الوفد، إذ إن انشقاق السكري هو الأخطر بين كل الانشقاقات التي واجهها البنّا، وقد تم هذا الانشقاق أساساً برسم التحالف مع الوفد. وتخطت خطورة هذا الانشقاق المعنى الفعلي إلى المعنى الرمزي، إذ كان السكري رفيق البنّا الأول منذ أن أسسا معاً الجمعية الحصافية الخيرية، فكان السكري رئيساً للجمعية والبنّا نائباً لها، وهو ما شكّل أساس ادعاء السكري بأنه المؤسس الفعلي للجماعة. وقد ظلَّ السكري رجل البنّا ومعتمده الرسمي الأمين في العلاقات السياسية للجماعة مع الحكومات وسائر الشخصيات والهيئات السياسية، وشغل ما يسميه ميتشل بوظائف ضابط الاتصال السياسي. وبحكم هذه الوظيفة فإن السكري لم يكن يفكر بالانشقاق عن الجماعة، بل بإيجاد تسوية داخلية يشغل فيها البنّا دور المرشد الأيديولوجي للجماعة، في حين يتولى السكري مهام إدارتها السياسية. من هنا شكّل توتير البنّا لعلاقة الجماعة بالوفد ودفعها إلى المجابهة الخلاف الجوهري بين السكري والبنّا، إذ إن السكري الذي شغل مهمة التنسيق السياسي مع الوفد منذ عام ١٩٤٢ لم يتقبل أن توضع الجماعة في مواجهة الوفد، إذ إن الوفد رغم انكسار شرعيته إثر حادث شباط/فبراير ١٩٤٢ كان لما يزل حزب الأغلبية الشعبية ومحور مطلبها في الاستقلال والديمقراطية.

---

(٢٢١) المصدر نفسه، ص ١٤٠ ـ ١٤١.

من هنا لم يتقبل السكري تحطيم البنّا لعلاقة الجماعة مع الوفد مقابل التعاون مع حكومة صدقي وأحزاب الأقلية، ووجد في مجابهة البنّا للوفد شقاً للحركة الوطنية التي كان الوفد ما يزال عمادها، وهو ما تجلى في إصرار البنّا على العمل المستقل عن الوفد وتشكيله للجان وجبهات موازية.

إذا كان البنّا قد أثبت حرصاً مستمراً على عدم وضع الجماعة تحت مظلة الوفد، فإنه لا يمكن فهم ذلك بمعزل عن سياسته التقليدية في الحفاظ على «استقلالية» الجماعة وعدم وضعها تحت مظلة أحد. غير أن مجابهته مع الوفد كانت الأوضح بحكم ما للوفد من نفوذ شعبي وضخامة. وتتلخص تلك السياسة التقليدية بما يمكننا تسميته بـ «الاتفاق المشروط» مع أية حكومة. وهو ما أتاح للجماعة إبّان حياة البنّا أن تمثّل على الاستمرار نسقاً ينوس ما بين التأييد والمعارضة، فكانت الجماعة تستفيد من سائر الحكومات وتتفادى نزوات النظام السياسي المتقلب في الوقت نفسه الذي تضطلع فيه بوظيفة منظمة ضغط. وتتبني هذه السياسة فعلياً على قاعدة براغماتية سياسية صرفة يمكن اختصارها بـ: «لا عداوات دائمة ولا صداقات دائمة»، ممّا أوحى في لحظات التوتر السياسي أن الجماعة هي أداة في يد غيرها، وليس هناك ما هو أبعد عن الحقيقة من ذلك، إذ إن تحالفات البنّا لم تتخطَّ التحالفات التكتيكية التي يمليها موقف الحكومة من الجماعة، ومدى قدرة الجماعة على استخدام الحكومة وانتزاع تأييدها لما تطرحه. بدليل أن الجماعة اصطدمت باستمرار مع حكومات الأقلية، وكان أخطر هذه الاصطدامات صدامها مع السعديين الذي أدى إلى التنكيل بها وحلّها. فلم تكن جميع الأحزاب بالنسبة إلى البنا بما فيها الوفد سوى أحزاب متشابهة، في حين إنه طالب بشكلٍ ثابت وعلى طول الخط بإلغائها أو دمجها وتوحيدها، في الوقت نفسه الذي كان يحلم فيه حلمه اليائس بانضوائها تحت لوائه والتقيد بنصائحه. فقد كان هدفه الاستراتيجي هو استغلال كل التناقضات للوصول بأقصر الطرق إلى بناء الدولة الإسلامية، بما يشتمله ذلك على سياسته بتأييد الدين بالحكّام أو الانقلاب عليهم إذا ما حدّوا من نشاط الجماعة أو حاولوا السيطرة عليها. وبدون فهم السياسة التقليدية للبنا في «الاتفاق المشروط» يستحيل فهم تعاونه مع الوفد ثم مجابهته له، ودعمه الخطر لحكومة صدقي ثم صدامه معها، وتأييد حكومة النقراشي باشا ثم الاصطدام الدامي بها.

ما كاد السكري يمأسس انشقاقه بدعم من الوفد في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٤٧ حتى زجَّ قرار الجمعية العمومية للأمم المتحدة في ٢٩ تشرين الثاني/

نوفمبر ١٩٤٧ بتقسيم فلسطين إلى دولتين يهودية وعربية، الجماعة في القضية الفلسطينية وفي الحرب العربية ـ الإسرائيلية عام ١٩٤٨. وأثرت التعبئة العامة التي أعلنها البنّا في إعادة سيطرته على الجماعة وتحقيق تماسكها، مما أدى إلى عزل السكري تماماً وانخراط الإخوان بشكل تام في حرب عام ١٩٤٨.

و ـ الإخوان المسلمون وحرب فلسطين

يعود انخراط الإخوان المسلمين في القضية الفلسطينية إلى منتصف الثلاثينيات حين شكلوا لجنة فلسطين واتصلوا بالحاج أمين الحسيني رئيس اللجنة العربية العليا ومفتي فلسطين. وقد شارك عدد ضئيل من جماعة الإخوان في الغارات المسلحة على المنشآت اليهودية في فلسطين أثناء ثورة ١٩٣٦[٢٢٢]، وكانت مطالبة الحكومات المصرية، لا سيما في أواخر الثلاثينيات، بدعم قضية فلسطين والضغط على إنكلترا كي تُعيد المنفيين إلى فلسطين، والدفاع عن إقامة دولة عربية فيها تضمن حقوق الأقلية اليهودية فيها، سياسة ثابتة للجماعة.

هناك اضطراب في تحديد تاريخ إنشاء الإخوان المسلمين لأول فرع لهم في فلسطين، غير أننا نرجح في ضوء قرينة مساهمة جمال الحسيني بتأسيس هذا الفرع، أنه تأسس في أيار/مايو ١٩٤٦ في القدس[٢٢٣]. كانت الجامعة العربية قد ضغطت على إنكلترا لإعادة جمال الحسيني من منفاه إلى فلسطين فوصلها في شباط/فبراير ١٩٤٦، ثم تمكّن الحاج أمين الحسيني، الذي تُرك له منصب رئاسة «الهيئة العربية العليا» شاغراً، من الفرار من معتقله في فرنسا والوصول إلى القاهرة في ١٩ حزيران/يونيو ١٩٤٦ ضيفاً على الملك فاروق. وكانت الجامعة العربية قد رعت اتحاد الهيئات الفلسطينية ودمجها سياسياً في ٢٠ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٤٥ تحت اسم «الهيئة العربية العليا» وتركت رئاستها لأمين الحسيني مفتي فلسطين.

كانت التشكيلات شبه العسكرية أو الكشفية في فلسطين يومئذ مؤلفة من «النجادة» (تأسست في كانون الأول/ديسمبر ١٩٤٥) ومن «الفتوة» التي شكّلها جمال الحسيني رئيس «الحزب العربي» والساعد الأيمن للمفتي (في أيلول/

---

(٢٢٢) أبو عمرو، **الحركة الإسلامية في الضفة الغربية وقطاع غزة**، ص ١٩.

(٢٢٣) قارن بـ: المصدر نفسه، ص ٢١، والكيلاني، **الحركات الإسلامية في الأردن وفلسطين**، ص ٣٧.

سبتمبر ١٩٤٦). وقد أسس الفرع الوليد للإخوان المسلمين جوّالة خاصة به. وإثر احتجاج اليهود على نشاط هذه المنظمات الشبابية حظرت السلطات الإنكليزية في ٢١ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٤٦ «ارتداء الزي الرسمي وأرسل تعميم إلى موظفي الحكومة حظر بموجبه عليهم الانتماء إلى «النجادة» و«الفتوة» و«الإخوان المسلمين» و«المنظمات المشابهة». وفي أيار/مايو ١٩٤٧ عيّن المفتي الضابط المصري الإخواني المتقاعد محمود لبيب الذي كان مسؤولاً عن التنظيم العسكري للإخوان في الجيش المصري، والمفتش العام لفرق الجوالة في الإخوان المسلمين قائداً أعلى لمنظمة الشبيبة العربية التي تألفت من مجموع المنظمات الكشفية العربية في فلسطين، وعيّن المناضل الفلسطيني كامل عريقات رئيساً لها. وبعد فترة قصيرة اضطر الصاغ محمود لبيب إلى مغادرة فلسطين بعد أن رفضت السلطات البريطانية تمديد إذن إقامته. وتُشير الرواية الرسمية الإسرائيلية لحرب فلسطين إلى أن سلاح هذه المنظمة كان محدوداً، وأنها لم تقم بنشاط تدريبي يستحق الذكر(٢٢٤). أما كامل إسماعيل الشريف الذي كان من أبرز قادة الإخوان في فلسطين، فيرى أن «القيود التي فرضها الإنكليز على التسلح والتدريب وقفت حائلاً دون إعدادها وتجهيزها، فظلت مفككةً لا يجمعها نظام ولا تربطها قيادة حتى بدأت المعركة، وهذه الفرق لا تزال تدرب أعضاءها في طابور منتظم»(٢٢٥).

ز ـ اجتماع عاليه في ٧ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٤٧ وقرار التقسيم ويهود مصر

بينما كان الشعب المصري منتفضاً عند عرض المسألة المصرية على مجلس الأمن الدولي وقراره بتأجيل البتّ فيها إلى أجل غير مسمى، كانت اللجنة الدولية الخاصة قد اقترحت في ٣١ آب/أغسطس ١٩٤٧ بأكثرية سبعة أصوات تقسيم فلسطين إلى دولتين يهودية وعربية مع وضع القدس تحت وصاية دولية، مقابل أربعة أصوات اقترحت قيام دولة اتحادية. من هنا عقد مجلس جامعة الدول العربية في ٧ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٤٧ اجتماعاً على مستوى

---

(٢٢٤) يهودا سلوتسكي، **حرب فلسطين، ١٩٤٧ ـ ١٩٤٨: الرواية الرسمية الإسرائيلية**، ترجمة أحمد خليفة (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٨٤)، ص ١٢ ـ ١٣، قارن بـ: كامل إسماعيل الشريف، **الإخوان المسلمون في حرب فلسطين** (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٥١)، ص ٤٢ و٥٥ ـ ٥٦.

(٢٢٥) الشريف، المصدر نفسه، ص ٤٣.

رؤساء الحكومات في مدينة «عاليه» بلبنان. وقد تقرر في الاجتماع مرابطة الجيوش العربية على الحدود الفلسطينية وترك أمر الدفاع عن فلسطين إلى الفلسطينيين أنفسهم، على أن تزودهم الحكومات العربية بالمال والسلاح والمدربين والمتطوعين.

انبثق عن اجتماع عاليه «لجنة عسكرية» وضعت دراسة فنية للوضع العسكري، واقترحت فيما اقترحته تشكيل جيشٍ من المتطوعين العرب يحمل اسم «جيش الإنقاذ». وفي اليوم الثالث لاجتماع اللجنة، أي في ٩ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٤٧، وصلت برقية من حسن البنّا باستعداده لتطويع عشرة آلاف مقاتل[٢٢٦]. كان الإخوان المسلمون قد سبق وقاموا في ٢ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٤٥ في ذكرى وعد بلفور بمظاهراتٍ عنيفةٍ حدث فيها تدمير لبعض المنشآت الأجنبية، وفي ١٧ أيلول/سبتمبر ١٩٤٧ وبمناسبة عرض تقرير اللجنة الدولية الذي يقترح تقسيم فلسطين على الجمعية العامة للأمم المتحدة، دعوا بالاشتراك مع الحزب الوطني وحركة مصر الفتاة إلى إضرابٍ لمدة ساعة، إلا أنه إثر صدور قرار تقسيم فلسطين في ٢٩ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٤٧ انفجر الشارع العربي بالتظاهرات الصاخبة، وأخذ الانتباه الشعبي المصري وفق تشخيص طارق البشري يتجه إلى القضية الفلسطينية، فكانت حركتا الإخوان المسلمين ومصر الفتاة على رأس من دعا إلى الكفاح المسلح، وقادتا مظاهرات عنيفة تحولت إلى عملية تدمير لبعض المتاجر والمحال اليهودية[٢٢٧]، ونظمتا حركة التطوع من أجل فلسطين.

لم تكن الجالية اليهودية في مصر كبيرة، لكنها كانت قوية ونافذة اقتصادياً وثقافياً وسياسياً، وقد شاركت النخبة الليبرالية المصرية رؤيتها في انتماء مصر إلى هوية البحر الأبيض المتوسط، وربطتها علاقات وثيقة بهذه النخبة. واستفادت من نظام الامتيازات الذي يُعطيها مزايا الأجانب أمام القانون، فكانت نسبة ٣٩ بالمئة من مقاعد مجالس إدارات جميع الشركات الصناعية والمالية في مصر يهودية. وكانت هذه الطائفة مسؤولة عن تجنيد الكتائب اليهودية في جيش اللنبي الزاحف إلى فلسطين فالشام خلال الحرب العالمية الأولى، وتجنيد الفيلق اليهودي خلال الحرب العالمية الثانية. وقد تم تجنيد هذا الأخير من بين اليهود

---

(٢٢٦) المصدر نفسه، ص ٧٣.

(٢٢٧) البشري، **الحركة السياسية في مصر، ١٩٤٥ ـ ١٩٥٢**، ص ٢٥٨ و٢٦٠.

اللاجئين إلى معسكرات الطائفة اليهودية خلال تلك الحرب. وفي عام ١٩٤٣ أُعيد إنشاء المنظمة الصهيونية في مصر، وفي عام ١٩٤٤ أعلن مؤتمر اتحاد المنظمات الصهيونية في مصر المنعقد في الإسكندرية الاستعداد لإقامة دولة إسرائيل بالسلم أو بالحرب، وطلب من حكومة النحاس باشا الوفدية أن يتم الاعتراف به ممثلاً شرعياً للشعب اليهودي في مصر. لكن النحاس باشا المنهمك في إنجاز بروتوكول الجامعة العربية أوقف نشاط الاتحاد. فرد الاتحاد على ذلك بمحاولة نسف قصر «أنطونياس» الذي سيجري فيه حفل توقيع البروتوكول، ولما فشل في ذلك اغتال اللورد والتر موين الوزير البريطاني المُقيم في الشرق الأوسط لمعارضته مشروع هجرة مئة ألف يهودي من أوروبا إلى فلسطين[٢٢٨]. وقد وصلت درجة تصهين الجالية اليهودية المصرية إلى حد محاصرة «الحركة المضادة للصهيونية» التي شكلها بعض المثقفين اليهود، والاعتداء على رموزها بالضرب في ٢٢ نيسان/أبريل ١٩٤٧ وكان بين الذين ضربوا الصحفي المصري اليهودي البارز إيريك رولو، ثم تشكّلت رابطة الإسرائيليين لمكافحة الصهيونية. إلا أنه وفي الوقت الذي سيطرت فيه النخبة اليهودية العليا على مساحة كبيرة من النفوذ في الطبقة العليا البيروقراطية والثقافية السياسية والاقتصادية المصرية، فإن الشباب اليهودي استولى بالكامل على قيادة الحركة الشيوعية المصرية الفاعلة والنشيطة. فكان هنري كورييل على رأس الحركة الديمقراطية للتحرر الوطني «حدتو»، وهيلل شوارتز (يهودي من أصل ألماني) على رأس مجموعة «اسكرا» (الشرارة)، وريمون دويك (يهودي مصري) على رأس «طليعة العمال والفلاحين». وفي حين أيدت «حدتو» التي اندمج فيها قسم هام من «اسكرا» قرار التقسيم، فإن «طليعة العمال والفلاحين» استنكرت القرار ودعت إلى دخول مصر في الحرب منعاً لإقامة الدولة الصهيونية[٢٢٩].

ارتبط انحسار نفوذ «حدتو» التي مثّلت الجسم الراديكالي للحركة الوطنية المصرية، في تقديرنا بموقفها من قرار التقسيم. فقد استطاعت لجنتها في ٢ حزيران/يونيو ١٩٤٧ أن تقود إضراباً عمالياً في المحلة شارك فيه ٢٦ ألف عامل، في حين إنه لم يستجب في ٢١ شباط/فبراير ١٩٤٨ لدعوتها إلى التظاهر في يوم الجلاء سوى ٦٠ شخصاً فرقهم البوليس، وانخفض عدد أعضائها في شبرا الخيمة

---

(٢٢٨) هيكل، «الاتصالات السرية بين العرب وإسرائيل (حلقة ٨)،» ص ٣.

(٢٢٩) البشري، المصدر نفسه، ص ٢٦١ ـ ٢٦٣.

إلى ١٢٠ عضواً فقط، وأخذت مشكلة التمصير تطرح فيها بقوة[٢٣٠].

لا يمكن تفسير ربط حركتي الإخوان المسلمين ومصر الفتاة بين رفض قرار التقسيم والدعوة إلى التطوع من أجل فلسطين، ومهاجمة المؤسسات اليهودية المصرية، بنزعاتٍ أيديولوجية معادية للسامية، بقدر ما يجب تفسيرها في إطار التصهين العام للطائفة اليهودية المصرية وتعسكرها وسيطرتها على مفاصل الاقتصاد المصري. فقد تقاطع هنا توتير الصراع ضد اليهود المصريين بوصفهم يهوداً مع تصهينهم العام. وقد سبق للبنا أن برَّر تأسيس الجماعة لشركات اقتصادية إسلامية بمواجهة تحكم «اليهود» و«الأجانب» بالشركات المصرية، كما كانت ذريعته للعمل المستقل في إضراب يوم الجلاء في ٢١ شباط/فبراير ١٩٤٦ عن «اللجنة الوطنية» (قيادتها من حدتو والوفديين الراديكاليين) هي وجود «عناصر أجنبية» على رأس «اللجنة الوطنية».

ح ـ الأفواج الإخوانية في فلسطين

سبقت الإشارة إلى أن حسن البنّا المرشد العام للإخوان المسلمين عرض على اجتماع عاليه في ٧ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٤٧ تقديم عشرة آلاف متطوع. من هنا ما إن انتهى مجلس جامعة الدول العربية من اجتماعه (دام من ٨ كانون الأول/ديسمبر إلى ١٧ كانون الأول/ديسمبر ١٩٤٧) بقرار الحيلولة دون إقامة دولة يهودية وتنظيم عملية التطوع في إطار أفواج يقودها ضباط نظاميون أو احتياطيون في إطار ما سيعرف باسم «جيش الإنقاذ» حتى نشطت حركة تجنيد وتطوع في مختلف المدن العربية الأساسية. وقد تولى مكتب الإرشاد العام للإخوان المسلمين في القاهرة تنظيم حملة التطوع في مصر، فغصَّت شُعب الجماعة بالمتطوعين المصريين.

اتخذ الإخوان المسلمون مع بدء عام ١٩٤٨ موقفاً معارضاً صريحاً ضد حكومة النقراشي باشا السعدية ـ الدستورية. فقد خاطب البنّا النقراشي باشا في ١٨ كانون الثاني/يناير ١٩٤٨ برسالة تنطوي على كثير من التحدي «نحن معارضون لحكومتكم أشد المعارضة»[٢٣١]. ورغم أن البنّا برَّر هذه المعارضة

---

(٢٣٠) الجندي، **اليسار والحركة الوطنية في مصر (١٩٤٠ ـ ١٩٥٠)**، ص ٦٢ و٦٤، والغريب أن الجندي لا يشير إلى صلة ذلك بالموقف من قرار التقسيم.

(٢٣١) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

بسلبية حكومة النقراشي من «القضية الوطنية» و«فشلها في الإصلاح الداخلي»، وهما المهمتان الأساسيتان اللتان حددهما النقراشي للحكومة، فإن موقف حكومة النقراشي من مسألة اشتراك مصر في حرب فلسطين قد لعب دوراً أساسياً في دفع الإخوان المسلمين من التعاون مع الحكومة وتأييدها في الفترة الأولى إلى إعلان الخصومة معها. فقد كان معروفاً أن النقراشي باشا هو أكثر رؤساء الحكومات العربية تشدداً في مسألة عدم الزجّ بالجيوش النظامية في حرب فلسطين، وقد تشبث النقراشي بهذا الموقف ولم يتزحزح عنه، وحين قررت مصر في ١١ أيار/مايو دخول الحرب فإن هذا القرار الذي اتخذه الملك فاروق فجأةً قد تم بدون أي تشاور معه[٢٣٢].

ومع أن النقراشي كان يرى الاعتماد على المتطوعين في حرب فلسطين دون الجيوش النظامية، فإنه عارض طلب الإخوان المسلمين بالسماح لهم بإدخال فوج من المتطوعين ليرابط في الجزء الشمالي من صحراء النقب، مما اضطر الإخوان المسلمين إلى التسلل باسم رحلة علمية إلى سيناء، إلى أن انتظمت المجموعات المتسللة في فوج أو كتيبة في شباط/فبراير ١٩٤٨[٢٣٣]. بل تذهب المصادر الإخوانية إلى أن الحكومة طلبت من الجماعة سحب هؤلاء المتسللين[٢٣٤]. وفي ضوء سياسة النقراشي تجاه مسألة تجنيب مصر الانخراط في حرب فلسطين، وعدم موافقتها منذ البداية على حملة التطوع داخل مصر[٢٣٥]، فإن هذا الرأي لا يخلو من الصحة أو الاحتمال.

أشرف الصاغ المتقاعد محمود لبيب وكيل الإخوان للشؤون العسكرية على تنظيم متطوعي الجماعة. وكانت السلطات البريطانية قد رفضت تجديد إقامته إثر وصوله في أيار/مايو ١٩٤٧ إلى فلسطين ومحاولته توحيد المنظمات الكشفية العربية وتنظيمها وإعادة بنائها. وإزاء سلبية حكومة النقراشي، فإن الجامعة العربية تعهدت بإلحاق المتطوعين الذين تجندهم الجماعة بها والإنفاق عليهم مالياً. وقد وافقت الحكومة بموجب هذا الاتفاق

---

(٢٣٢) هيكل، **مذكرات في السياسة المصرية**، ج ٣، ص ٤١.

(٢٣٣) قارن الرواية الإخوانية عند: الشريف، **الإخوان المسلمون في حرب فلسطين**، ص ٧٤ بالرواية الرسمية الإسرائيلية، انظر: سلوتسكي، **حرب فلسطين، ١٩٤٧ ـ ١٩٤٨: الرواية الرسمية الإسرائيلية**، ص ٢٢٣.

(٢٣٤) الشريف، المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٢٣٥) قارن بالرواية الرسمية الإسرائيلية، في: سلوتسكي، المصدر نفسه، ص ٧٤.

على فتح معسكر لتدريب المتطوعين وتعيين ضباط نظاميين مصريين لقيادتهم.

ومع أن منظمة «القمصان الخضراء» (حركة مصر الفتاة) قد نشطت في حملة التطويع، وشارك ثلاثة منها بينهم قائدها أحمد حسين في فوج اليرموك الثاني[٢٣٦] الذي كان أول فوج متطوع يدخل فلسطين في ٨ كانون الثاني/يناير ١٩٤٨، وتواجد متطوعوها في المنطقة الجنوبية، فإن منظمة الإخوان المسلمين هي التي قامت بشكلٍ أساسي في عملية التجنيد والتطوع. فضمّت كتائبها تبعاً لذلك شباباً غير إخواني، أي غير منظمٍ في عضوية الجماعة.

كانت المناطق التعبوية «التكتيكية» للجبهات هي المنطقة الشمالية (بقيادة الرائد أديب الشيشكلي) والمنطقة الوسطى (عبد القادر الحسيني والشيخ حسن سلامة من قيادة «الجيش المقدس» التابع للهيئة العربية العليا) والمنطقة الجنوبية (البكباشي أحمد عبد العزيز). وقد شارك المتطوعون الإخوانيون في معارك المنطقتين الوسطى والجنوبية. ففي المنطقة الوسطى قاتلت مجموعتان إخوانيتان، مجموعة سورية بقيادة المراقب العام للإخوان المسلمين في سورية د. مصطفى السباعي، ومجموعة أردنية بقيادة المجاهد الأردني عبد اللطيف أبو قورة رئيس الإخوان في عمَّان حسب تسميته يومئذ[٢٣٧]. كانت المجموعة الإخوانية السورية قد أخذت في الأسبوع الأول من آذار/مارس تلتحق بمعسكر قطنا في سورية[٢٣٨]. وقد تجمعت أخيراً بقيادة د. السباعي الذي أشرف على عملية التجنيد، وقامت ذاتياً بتأمين سلاحها، ورغبت أن يكون موقعها في القدس. وقد اعتبرت إحدى مجموعات فوج أجنادين الذي قاده النقيب ميشيل عيسى اليافي. وقد دخل الفوج فلسطين في نيسان/أبريل ١٩٤٨، وتمركز في قطاع رام الله والقدس في البداية، ودافع عن يافا وباب الواد، وقاتل في يافا قواتٍ بقيادة مناحيم بيغين[٢٣٩]. ولم يثر وجود مسيحي في قيادة الفوج أية حساسية لدى الإخوانيين السوريين. أما المجموعة الثانية فكانت المجموعة

---

(٢٣٦) مذكرات عبد السلام العجيلي في فلسطين (مخطوطة محفوظة لدى الباحث).

(٢٣٧) مصطفى السباعي، **الإخوان المسلمون في معارك فلسطين** (مذكرات محفوظة لدى الباحث).

(٢٣٨) جريدة **النذير**، ٨/ ٣/ ١٩٤٨، ص ١، قارن بـ: **النذير**، ٦/ ٣/ ١٩٤٨، ص ١ (النذير الحلبية).

(٢٣٩) عارف العارف، **النكبة: نكبة بيت المقدس والفردوس المفقود**، ٦ ج (صيدا: المكتبة العصرية، ١٩٥٦ - ١٩٦١)، ج ٢: ١٩٤٧ - ١٩٥٥، ص ٤٠، قارن بالرواية الرسمية الإسرائيلية، في: سلوتسكي، **حرب فلسطين، ١٩٤٧ - ١٩٤٨: الرواية الرسمية الإسرائيلية**، ص ٢٢١.

الإخوانية الأردنية برئاسة التاجر الأردني عبد اللطيف أبو قورة وقد قاتلت في المنطقة نفسها، وأنفق أبو قورة جزءاً أساسياً من ريع الأراضي التي باعها في عمّان لتمويل هذه المجموعة، وتمركزت بشكل أساسي في عين كارم الواقعة غربي القدس[٢٤٠]. وحين انتقل البكباشي أحمد عبد العزيز إلى جنوب القدس فإن مجموعة أبو قورة انضمت إليه[٢٤١]. وأما مجموعة المنطقة الجنوبية فكانت بقيادة البكباشي أحمد عبد العزيز أحد أبرز الضباط الراديكاليين في الجيش المصري. وسُمّيت المجموعة بـ «القوات المصرية الخفيفة»، وكانت غالبية متطوعيها من الإخوان المسلمين مع قسم من مصر الفتاة، كما أن بعض ضباطها مثل اليوزباشي كمال الدين حسين واليوزباشي عبد المنعم عبد الرؤوف كانا من التنظيم العسكري للإخوان المسلمين، وسيلعب هذا البعض دوراً أساسياً في تشكيل تنظيم الضباط الأحرار الذي سيقود ثورة ٢٣ تموز/ يوليو ١٩٥٢[٢٤٢]. واشتملت قوات عبد العزيز في هذه المنطقة على مجموعة إخوانية مصرية تلقت تدريبها في معسكرات قطنا. وفي أواخر نيسان/ أبريل ١٩٤٨ استكملت قوات عبد العزيز تمركزها في مناطقها، وقد استمرت كتيبتان منها في القتال مع الجيش المصري حين دخل الحرب.

ليست خطتنا هنا عرض المعارك التي شارك فيها الإخوان المسلمون، إلا أنه لا بد من الإشارة إلى هجومهم على مستعمرة كفارداروم في ١٠ نيسان/ أبريل ١٩٤٨، فقد شنوا هذا الهجوم قبيل اعتراف الحكومة المصرية بوضع شرعي لهم، ومُني بفشلٍ ذريع، يسمّيه كامل الشريف أحد قادة الهجوم بـ «كارثة الإخوان»[٢٤٣]. من هنا فضلوا الاكتفاء بمهاجمة خطوط المواصلات، وتتفق روايتا هيئة الأركان الإسرائيلية والإخوانية على ذلك، إلا أن الإخوان بعد وصول البكباشي أحمد عبد العزيز عادوا في ضوء خطته وهاجموا المستعمرة. ومُني الهجوم بكارثة جديدة، وخسروا سبعين شهيداً تُركت جثثهم في أرض المعركة[٢٤٤]. وقد وصفت الرواية الرسمية لهيئة أركان الجيش الإسرائيلي

---

(٢٤٠) السباعي، **الإخوان المسلمون في معارك فلسطين**.

(٢٤١) الشريف، **الإخوان المسلمون في حرب فلسطين**، ص ٨٠.

(٢٤٢) العارف، **النكبة: نكبة بيت المقدس والفردوس المفقود**، ص ٤٠٣ ـ ٤٠٤.

(٢٤٣) سلوتسكي، **حرب فلسطين، ١٩٤٧ ـ ١٩٤٨: الرواية الرسمية الإسرائيلية**، ص ٥٤٤، قارن بـ: الشريف، المصدر نفسه، ص ١٣٩.

(٢٤٤) سلوتسكي، المصدر نفسه، ص ٥٤٥.

المستوى العسكري للوحدات الإخوانية بأنه لم يكن «أفضل من مستوى باقي الوحدات المحلية شبه النظامية التابعة لجيش الإنقاذ، لكنها تميزت بروحيتها القتالية وتشبثها بالهدف»[245].

إثر قرار حكومة النقراشي بحلّ جماعة الإخوان المسلمين ومصادرة ممتلكاتها واعتقال كوادرها، وجّه البنّا أوامره إلى الوحدات الإخوانية في الجبهة بالتزام الهدوء. غير أن الحكومة جمعتهم ووضعتهم برسم الاعتقال. ووجد الجيش المصري نفسه محتاجاً إليهم في بعض عملياته ضد الإسرائيليين فاعتمد عليهم وهم في وضعية الاعتقال[246]. ولم يتم الإفراج عن المقاتلين الإخوانيين المعتقلين في الجبهة إلا بعد إقالة حكومة إبراهيم عبد الهادي وتكليف حسين سري باشا في ٢٥ تموز/يوليو ١٩٤٩ بتشكيل حكومة جديدة قامت بالإفراج عن المعتقلين في الجبهة.

ط ـ انقلاب الدستور في اليمن: (١٧ شباط/فبراير ـ ١٣ آذار/مارس ١٩٤٨)

يعود أول اتصال لجماعة الإخوان المسلمين باليمن إلى انعقاد المؤتمر الخاص بقضية فلسطين في لندن عام ١٩٣٨، إذ أوفد مكتب الإرشاد العام محمود أبو السعود كي يعمل سكرتيراً ومترجماً للوفد اليمني إلى المؤتمر[247]. ثم تعززت الاتصالات عن طريق اليمنيين الذين يدرسون في القاهرة أو يزورونها، أو من خلال لقاء البنّا ببعض الشخصيات الشافعية المعارضة في موسم الحج، ومن خلال نشاط المدرسين المصريين الإخوانيين الذين كانوا يوزعون منشورات الجماعة[248]. وجرياً على عادته بإرسال مذكرات النصيحة والتبليغ إلى القادة المصريين والعرب طالب البنّا في رسالة إلى الإمام يحيى إمام اليمن بإقامة حكومة دستورية، وبالعفو عن المعارضين اليمنيين في المهجر[249]، ويقصد بهم أعضاء الجمعية اليمنية الكبرى، أو من تم الاتفاق على تسميتهم بـ «الأحرار» الذين كان

(٢٤٥) المصدر نفسه، ص ٥٤٤.

(٢٤٦) انظر تفاصيل ذلك عند: الشريف، **الإخوان المسلمون في حرب فلسطين**، ص ٢٣١ ـ ٢٥٦.

(٢٤٧) عوني جدوع العبيدي، **جماعة الإخوان المسلمين وثورة الدستور اليمنية**، ص ٢٠.

(٢٤٨) محمد علي الأسودي، **حركة الأحرار اليمنيين والبحث عن الحقيقة** ([د. م.: د. ن.]، ١٩٨٧)، ص ٥٩.

(٢٤٩) محسن محمد، **من قتل حسن البنّا؟**، ط ٢ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٧)، ص ٢٢٧.

محمد محمود الزبيري أبرز وجهٍ قياديٍ وسياسيٍ لهم. ومن هنا يجري وصفه دوماً بـ «أبي الأحرار».

أوفد البنّا في نيسان/أبريل ١٩٤٧ الفضيل الوِرتْلاني إلى صنعاء كي يعمل على تأسيس فرع لشركة محمد سالم المصرية للمواصلات البرية في شكل شركة يمنية مساهمة. وكانت الشركة ستاراً لعمله السياسي. ولد الورتلاني في محافظة قسنطينة بالجزائر عام ١٩٠٧، ودرس في جامعة الزيتونة، ثم تتلمذ على يد الشيخ عبد الحميد بن باديس وانضم كعضو مؤسس إلى جمعية العلماء في الجزائر. وفي سنة ١٩٤٣ سافر إلى فرنسا كمندوب عن جمعية العلماء المسلمين كي يتصل بالجالية الجزائرية في فرنسا، إلا أن السلطات الفرنسية طاردته ونفته، فالتجأ إلى مصر وشكل عام ١٩٤٢ لجنة الدفاع عن الجزائر، ثم أسس عام ١٩٤٤ جبهة الدفاع عن شمال أفريقيا[٢٥٠]. وقد تعرف الزبيري «أبو الأحرار» اليمنيين على الورتلاني في ندوات المجاهد الفلسطيني محمد علي الطاهر والإصلاحي الإسلامي الأمير شكيب أرسلان في القاهرة، وارتبط بهما بعلاقات وثيقة[٢٥١]. ومع أن الورتلاني لم يكن عضواً منظماً في جماعة الإخوان المسلمين فإنه يمكن القول إن البنّا اعتمد عليه كثيراً في نشاط الجماعة، فساهم في الإشراف على تنظيم جماعتي الإخوان المسلمين في الكويت ولبنان. أما في اليمن فقد استقبل بوصفه خليفة جمال الدين الأفغاني، والإمام محمد عبده. وتمكن الورتلاني من خلال اتصالاته بالسلطة والمعارضة في آن واحد، عبر البعثة التعليمية المصرية الإخوانية النشيطة، من إعداد تقرير عن وضع اليمن، نشرته **جريدة الإخوان المسلمين** اليومية في ٣ آب/أغسطس ١٩٤٧ وقدم له حسن البنّا مطالباً إمام اليمن بإقرار الإصلاحات الإدارية والاقتصادية والاجتماعية حتى لا يدع ثغرة ينفذ منها الاستعمار الأجنبي[٢٥٢].

لعب الورتلاني دور المهندس في انقلاب الدستور، إذ كان ضابط الاتصال ما بين مختلف المجموعات المعارضة في الشمال والجنوب. وفي ١٧ شباط/ فبراير ١٩٤٨ تمكن المتآمرون من قتل الإمام العجوز يحيى في كمين، وبويع

---

(٢٥٠) عبد الكريم قاسم سعيد، **الإخوان المسلمون والحركات الأصولية في اليمن** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٥)، ص ٢٩ ـ ٣٠.

(٢٥١) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٢٥٢) المصدر نفسه، ص ٣٦. قارن بـ: محمد، المصدر نفسه، ص ٢٣١.

عبد الله الوزير أميراً للمؤمنين. أيدت جماعة «الإخوان المسلمين» الانقلاب فور وقوعه، ونشطت في مصر وسورية والعراق لحشد أوسع تأييد له، واتصلت بجامعة الدول العربية كي تعترف بالحكومة الجديدة، بل وهنأت **جريدة الإخوان المسلمين** «الأمة اليمنية... بنظامها الجديد وإمامها الصالح»، وتلقّى الإمام الانقلابي الجديد برقية تهنئة من حسن البنّا، وانفردت **جريدة الإخوان المسلمين** بنشر «الميثاق الوطني المقدس» الذي أعلنه الانقلابيون بعد ٤٨ ساعة من قيام الانقلاب. وادّعت الصحيفة أن «الجمعية اليمنية الكُبرى» المعارضة للإمام يحيى قد فوَّضت «المرشد العام في التحدث باسمها أمام الجامعة العربية». في حين عبرت الحكومة الجديدة عن رغبة الإمام بأن يزور البنّا اليمن. من هنا أوفد البنّا صهره عبد الحكيم عابدين السكرتير العام لجماعة الإخوان المسلمين وأمين إسماعيل سكرتير تحرير **جريدة الإخوان المسلمين** وعبد الرحمن نصر مدير وكالة الأنباء العربية إلى اليمن لمساعدة الحكّام الجُدد وإرشادهم. في حين عيّنت الحكومة الانقلابية د. مصطفى الشكعة ـ أصبح لاحقاً عميداً لكلية آداب جامعة عين شمس ـ وهو شخصية إخوانية كان يعمل في البعثة التعليمية المصرية في صنعاء مديراً للإذاعة(٢٥٣).

نشر الانقلابيون وثيقة بعنوان «الميثاق الوطني المقدس لثورة اليمن». ويمكن اعتبار هذه الوثيقة ثاني وثيقة دستورية في كامل منطقة الخليج والجزيرة العربية الطبيعية بعد وثيقة دستور ١٩٣٨ في الكويت. ادعت الوثيقة أنها نتجت من اجتماع «ممثلي الشعب اليمني على اختلاف طبقاتهم في هيئة مؤتمر»، وأن نظام الحكم في اليمن هو «شوري دستوري بما لا يخالف الشريعة»، وأعلنت الوثيقة عن تشكيل مجلس شورى مؤقت يضطلع بدور مجلس نواب إلى حين انعقاد جمعية تأسيسية تضع دستور البلاد، وتم إخضاع سلطات الإمام في إبرام المعاهدات أو عزل الوزراء أو المديرين أو أمراء الألوية (المحافظون) لمجلس الشورى، ولا تصبح هذه القرارات شرعية إلاّ إذا أقرّها غالبية أعضاء المجلس. أما عن طريقة تشكيل مجلس الشورى، فقد أقرت الوثيقة احتمال تشكيله بطريقة الاقتراع المباشر من كافة اليمنيين الذكور الذين لا تقل أعمارهم عن ثلاثين سنة على ألّا يقل عدد ممثلي المدن عن الثلثين. واعترافاً بدور الفضيل الورتلاني

(٢٥٣) سعيد، المصدر نفسه، ص ٥٢ ـ ٥٦ قارن بـ: محمد، المصدر نفسه، ص ٢٤٠ ـ ٢٤١ و٢٤٥ ـ ٢٤٩.

في هندسة الانقلاب فإن ملحق الوثيقة أقرّ تعيينه «مستشاراً عاماً للدولة»[٢٥٤] بدرجة وزير، كما أجمع مجلس الوزراء على أن يطلب من الشيخ حسن البنّا والفريق عزيز المصري أن يكونا مستشارين عموميين للدولة[٢٥٥].

أمّا الجامعة العربية فأرسلت بناء على طلب الحكومة الانقلابية الذي نقلته جماعة الإخوان المسلمين وفداً رسمياً، غير أن الملك فاروق عرقل سفر الوفد، فاضطر إلى التوجّه إلى جدة بحراً، إذ أخذ سيف الإسلام عبد الله ينشط في القاهرة ضد الانقلابيين، ويتهم الإخوان المسلمين بوقوفهم خلف الانقلاب، في الوقت نفسه الذي تمكن فيه أحمد بن يحيى ولي العهد من اقتحام صنعاء واستباحتها. وأما الفضيل الورتلاني مهندس الانقلاب والمستشار العمومي للدولة فقد كان في جدة لمقابلة وفد الجامعة العربية. وقد رفضت جميع الدول العربية استقباله، إلى أن توسط الإخوان المسلمون لدى الحكومة اللبنانية لقبوله لاجئاً في بيروت[٢٥٦]. ثم استقر في تركيا وتوفي فيها عام ١٩٥٧. في حين إن الملك فاروق الذي ضيَّع بريقه، وأخذت التظاهرات تهتف بسقوطه، رأى في انقلاب الإخوان في اليمن رسالةً مباشرة لما يبيِّته البنّا لعرشه، وهو ما كان أحد دوافع حلّ الجماعة وقتل البنّا.

ي ـ الجهاز السري الخاص

يعود تشكيل أول جهازٍ فدائي أو سري خاص إلى حزب الوفد أثناء ثورة ١٩١٩. وقد تشكّل هذا الجهاز لاغتيال الجنود والضباط الإنكليز، فاغتال السير لي ستاك سردار الجيش المصري والحاكم العام للسودان. إلا أن الوفد استخدمه أيضاً ضد المنشقين عنه، فاتهم باغتيال حسن باشا عبد الرزاق وإسماعيل بك زهدي في ١٧ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٢٢، اللذين كانا ينتميان إلى حزب الأحرار الدستوريين المنشق عن الوفد[٢٥٧]. وقد شكّل الوفد في كانون الثاني/ يناير ١٩٣٦ منظمة القمصان الزرقاء شبه العسكرية التي اضطلعت بأداء مهام

(٢٥٤) انظر نص الوثيقة عند: العبيدي، **جماعة الإخوان المسلمين وثورة الدستور اليمنية**، ص ٨٥ ـ ٩٧.

(٢٥٥) سعيد، المصدر نفسه، ص ٥٢.

(٢٥٦) المصدر نفسه، ص ٥٦ ـ ٥٨ قارن بـ: محمد، المصدر نفسه، ص ٢٤٨ ـ ٢٥١، والأسودي، **حركة الأحرار اليمنيين والبحث عن الحقيقة**، ص ٧١.

(٢٥٧) هيكل، **مذكرات في السياسة المصرية**، ج ١، ص ١٢٧ ـ ١٢٨ و١٧٤ ـ ١٧٦.

الردع السياسي، وكان بإمكانها أن تحاصر بيوت قادة المعارضة وأن تطلق الرصاص عليها[٢٥٨]. إلا أن أول محاولة عملية اغتيالٍ سياسي سترتبط بمنظمة «القمصان الخضراء» التابعة لحركة مصر الفتاة، حيث حاول عز الدين عامر في ٢٨ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٣٧ أن يغتال النحاس باشا رئيس الحكومة الوفدية.

تشكّلت في فترة ١٩٤٠ ـ ١٩٤٢ عدة كتل إرهابية وطنية منظمة، استهدفت الجنود الإنكليز ومعسكراتهم، غير أن أول ظهور لجهازٍ سري في النصف الأول من الأربعينيات ارتبط بالجهاز الخاص للمنظمة الصهيونية المصرية التي أُعيد تشكيلها عام ١٩٤٣. وقد قام جهازها بمحاولة تفجير قصر «أنطونياس» أثناء توقيع ميثاق تأسيس الجامعة العربية عام ١٩٤٤، وباغتيال اللورد والتر موين الوزير البريطاني المقيم في الشرق الأوسط. وفي النصف الثاني من الأربعينيات الذي تميز بكثافة العنف السياسي وشدة مظاهره المختلفة من مظاهرات وإضرابات وأحداث شغب وعمليات اغتيال ونسف وتفجير، ظهر نشاط الأجهزة السرية الخاصة لكل من جماعة الإخوان المسلمين وحركة مصر الفتاة والحزب الوطني. وسعت هذه المنظمات إلى تشكيل تنظيمات عسكرية لها في الجيش أو التنسيق مع بعض كتله الراديكالية المسيَّسة، وشمل ذلك حزب الوفد نفسه الذي قامت منظمته الشبابية «الرابطة الوفدية» ببعض عمليات النسف والتفجير، كما شمل المنظمة الشيوعية الرئيسية الفعَّالة وهي الحركة الديمقراطية للتحرر الوطني (حدتو) التي نظمت خلايا عسكرية لها في الجيش، ولعبت دوراً هاماً في حركة الضباط في ٢٣ تموز/يوليو ١٩٥٢.

يمكن القول إن فترة ١٩٤٦ ـ ١٩٤٩ قد شهدت أعلى معدلات العنف السياسي في التاريخ المصري الحديث، سواء أكان هذا العنف رسمياً أم غير رسمي، وذلك من حيث تكرار الأحداث وتواصلها ودرجة شدتها، مما يسمح بوصف هذه الفترة بفترة عنفٍ مستمر وممتد، تميز فيه العنف بطابعه المركَّب، وبتعدد الأطراف المنخرطة فيه، وهو ما يعبّر بوضوح عن اختلال النظام السياسي والاجتماعي وانعدام استقراره. وتتحدد أشكال العنف السياسي غير الرسمي أو الحكومي خلال تلك الفترة بـ: التظاهرات التي امتزجت غالباً بالإضرابات العمالية والطلابية، وتخللها تدمير جماعي لبعض الممتلكات، وانتهت بصداماتٍ دامية مع البوليس والجنود الإنكليز، وبعمليات النسف والتفجير المنظَّمة من قِبل

---

(٢٥٨) رمضان، **تطور الحركة الوطنية في مصر**، ج ١، ص ٩٧ و١١٣.

خلايا إرهابية سرية محترفة، وبعمليات الاغتيال السياسي الفردي المنظَّم والمخطط مسبقاً ضد شخصيات حكومية رسمية وحزبية. وقد استهدفت التظاهرات ـ الإضرابات التي تحولت إلى أحداث شغب، وعمليات النسف والتفجير، ورمي القنابل وإشعال الحرائق، بشكلٍ يكاد يكون ثابتاً، النقاط العسكرية الإنكليزية والمؤسسات الاقتصادية والمالية اليهودية بما فيها الحي اليهودي[٢٥٩]. وارتبطت هذه المؤشرات طرداً مع عجز الحكومات المصرية عن إيجاد حلٍ للقضية المصرية بطريقة المفاوضات، ورفع الحركات الراديكالية لشعار الجلاء الفوري ووحدة وادي النيل، ولا سيما في ذكرى وعد بلفور وقرار التقسيم وما تبعه من نشوب الحرب العربية ـ الإسرائيلية عام ١٩٤٨. وقد شاركت في هذه العمليات مختلف الحركات السياسية الراديكالية، بما في ذلك بعض الضباط في الكتل الراديكالية العسكرية في الجيش المصري. ولم تحظَ هذه العمليات بالطبع بالمشروعية القانونية، لكنها حظيت في سياق النصف الثاني من الأربعينيات بشرعية سياسية شعبية، بمعنى توفر سياقٍ يقبلها ويبررها بل ويحرِّض عليها. أما عمليات الاغتيال السياسي الفردي المنظَّم ضد شخصياتٍ حكوميةٍ وحزبية، فكانت ذات وظائف متعددة وغير متطابقة. وقد طالت هذه العمليات الرموز الحكومية الرسمية من نوع د. أحمد ماهر باشا رئيس الوزراء (اغتيل في ٢٤ شباط/ فبراير ١٩٤٥) والقاضي الخازندار (٢٢ آذار/ مارس ١٩٤٨) واللواء سليم زكي حكمدار القاهرة (٤ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٤٨) ثم محمود فهمي النقراشي باشا رئيس الحكومة السعدية (٢٨ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٤٨) ومحاولة قتل د. محمد حسين هيكل رئيس مجلس الشيوخ ورئيس حزب الأحرار الدستوريين برمي قنبلة على منزله (٣ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٤٦) ومحاولة اغتيال حامد جودة رئيس مجلس النواب. أما العمليات ضد رموز المعارضة السياسية، وتحديداً الوفدية، فقد تلخصت بمحاولة اغتيال النحاس باشا زعيم حزب الوفد (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٤٥) وباغتيال أمين عثمان الذي كان يعتبر سفير الإنكليز في حزب الوفد (كانون الثاني/ يناير ١٩٤٦) وبمحاولة نسف بيت النحاس باشا (٢٥ نيسان/ أبريل ١٩٤٨). وإذا كانت عمليات الاغتيال الموجهة

---

(٢٥٩) ابتدأت حوادث عنف مع افتتاح كلية الهندسة في أول كانون الأول/ ديسمبر وفي اليوم الثاني أحرق الطلبة مركبتي ترام، وفي ٢٣ تشرين الثاني/ نوفمبر ألقيت ١٤ قنبلة ثم أشعلت عربتا ترام وأصيب ١٨ من الجنود وحرقت المحلات الأجنبية وبعض الأوتوبيسات وسيارات النقل، وأدى ذلك إلى معارضة ستة من أعضاء وفد المفاوضات للمشروع الذي وصل إليه صدقي، فحلّ صدقي في ٢٦ تشرين الثاني/ نوفمبر الوفد.

ضد الرموز الوفدية قد قامت بها كتلة حسين توفيق الإرهابية الوطنية المحترفة بالتنسيق مع مجموعة «الحرس الحديدي» المتصلة بالقصر، ومع بعض أطراف الكتل الراديكالية العسكرية في الجيش المصري[٢٦٠]، وحظيت بشرعية سياسية في أوساط الحركات الوطنية الراديكالية والمتطرفة بحكم أن هدفها موجه إلى رموز انقلاب شباط/فبراير ١٩٤٢ وإلى سياسة الوفد التقليدية بتحقيق الجلاء والاستقلال عن طريق المفاوضات، فإن معظم عمليات الاغتيال الفردي الأخرى الموجهة ضد رموز السلطة الحكومية القضائية قد نفذها الجهاز السري الخاص لجماعة الإخوان المسلمين.

(١) نشأة الجهاز الخاص وتكوينه وعلاقته بالجيش

كان اغتيال د. أحمد ماهر باشا رئيس الحكومة ورئيس حزب السعديين في ٢٤ شباط/فبراير ١٩٤٥ أول عملية ينفذها الجهاز الخاص في جماعة الإخوان المسلمين. ولم ينفذها الجهاز باسم جماعة الإخوان المسلمين بل باسم اللجنة العليا للحزب الوطني، إذ كان الجهاز مخترقاً لكافة الأجهزة الإرهابية السرية الأخرى في الحركات الراديكالية المصرية. ومن هنا فإن المحامي المتدرب محمود العيسوي الذي نفَّذ عملية الاغتيال قد سلَّم نفسه للسلطات بوصفه من أنصار اللجنة العليا للحزب الوطني وليس بوصفه عضواً في جماعة الإخوان المسلمين التي أمره جهازها السري بتنفيذ العملية[٢٦١]، انتقاماً منه لتزييفه الانتخابات وإسقاطه لمرشحي الجماعة إلى البرلمان، ومجاهرته بالعداء للجماعة. وقد وقَّتت الجماعة عملية الاغتيال ونفذتها في سياق يقبلها نسبياً وهو سياق تعبئة الوفد للشارع ضد حكومة أحمد ماهر باشا واتهامه بـ «الخيانة»، فكانت حملة الوفد ضد أحمد ماهر باشا نوعاً من طلقة في مسدس الإخوان المسلمين. فمتى تأسيس الجهاز وما بنيته الأساسية؟

ليس معروفاً على وجه الدقة تاريخ تشكيل جماعة الإخوان المسلمين لـ «النظام الخاص» أو ما عُرف خارجها بالجهاز السري الخاص. وقد حدَّد الأعضاء أنفسهم تاريخ إنشاء الجهاز ما بين ١٩٣٠ و١٩٤٧ وهو ما يدل على غموضه وسريته التامة. غير أن التقدير الأدق والمرجّح الذي يقبله سياق

---

(٢٦٠) كانت مجموعة توفيق الإرهابية المدنية على تنسيق عضوي مع أنور السادات وقائد السرب حسن عزت الذي اتهم لاحقاً بسرقة منفذ اغتيال أمين عثمان باشا.

(٢٦١) خالد، خالد محمد خالد في مذكراته: **قصتي مع الحياة**، ص ٢٨٢.

الأحداث هو تحديد نشوئه في أواخر ١٩٤٢ أو أوائل ١٩٤٣، أي إثر المحنة الأولى[٢٦٢] التي أمر فيها البريطانيون حكومة سري باشا بإبعاد البنّا ووكيله إلى مكان ناءٍ وبإغلاق صحف الجماعة ومكاتبها بتهمة دعاوتها للمحور، ثم قاموا باعتقاله في سجن الزيتون، مع اثنين من القادة الأساسيين للجماعة.

يمكن أولياً اعتبار تشكيل هذا الجهاز مأسسةً لاحقة لمرتبة «المجاهد» التي اعتبرها المؤتمر العام الثالث (١٩٣٥) أعلى مراتب العضوية. وحدَّد اصطفاءها الدقيق من الأعضاء العاملين في الجماعة، أي ممّن هم حكماً أعضاء في فرق الجوالة ببرامجها التدريبية شبه العسكرية. وقد اشتملت «الواجبات العشرة» الملقاة على عضو الجماعة على «كتمان السريرة»[٢٦٣]. وربما كان ذلك هو ما دفع المحامي فهمي أبو غدير عضو مكتب الإرشاد العام والشيخ عمر التلمساني المرشد العام لاحقاً إلى تقدير نشوء هذا الجهاز في عام ١٩٣٥ أو ١٩٣٦ في شكل وحدة نخبوية صغيرة مرتبطة مباشرة بالمرشد العام[٢٦٤]. وما يدعم ذلك أن المؤتمر العام الثالث ألزم كلَّ من يتم ترشيحه إلى مرتبة «المجاهد» باتباع دورة تربيةٍ أو إعدادٍ حزبي خاصةٍ بمكتب الإرشاد العام[٢٦٥]. إلا أنه من الصعب على الباحث الاقتناع بأن البنّا شكّل منذ ذلك الوقت الجهاز السري، إذ كان إقرار المؤتمر الثالث لمرتبة «المجاهد» إقراراً بمفهوم نخبوي للعضوية تحت تأثير مفهوم الجهاد وتأثر البنّا بتجربة الشيخ عز الدين القسّام في فلسطين عام ١٩٣٥ أكثر منه مأسسةً تنظيميةً. فهناك مؤشرات عديدة تدل على أن البنّا قصد في تلك المرحلة من إقرار مرتبة «المجاهد» نوعاً من استيعابٍ واحتواءٍ لما يمكن أن يبرز في الجماعة من ميول راديكالية أكثر مما قصد إطلاق تلك الميول ومأسستها؛ وهو ما يفسّر موقفه الحاسم المضاد لتشكل تيار «جهادي» في الجماعة عام ١٩٣٩، مع امتصاصه لهذا التيار في شكل تأجيل أسلوبه في العمل إلى المرحلة النهائية في تطور الجماعة.

من هنا ترافق إنشاء الجهاز الخاص مع عملية إعادة البنّاء التنظيمي للجماعة، من بناءٍ كتائبي عريضٍ إلى بناءٍ خلوي ضيقٍ. أي الانتقال من نظام الكتائب الذي أحدثه البنّا عام ١٩٣٧ في شكل ثلاث كتائب: عمالية وطلابية

---

(٢٦٢) ميتشل، **الإخوان المسلمون**، ص ٦٧ ـ ٦٨ قارن بـ: السعيد، **حسن البنّا متى... كيف ولماذا؟**، ص ١٩٢.

(٢٦٣) البنّا، **مذكرات الدعوة والداعية**، ص ٣٠٦.

(٢٦٤) محمد، **من قتل حسن البنّا؟**، ص ٣٧.

(٢٦٥) البنّا، **مذكرات الدعوة والداعية**، ص ٢٦٨.

ومهنية (للموظفين والتجار)[٢٦٦] إلى «نظام الأسر التعاوني» في أواخر عام ١٩٤٣[٢٦٧]. فلم تكن الكتائب في حقيقتها سوى نوع من منظمات أو أقسام قطاعية مهنية لأعضاء الجماعة، لا تنسجم مع الخصائص المفترضة في جهاز سري خاص. وتتلخص وظيفة عملية إعادة البناء تلك في البناء الخلوي للجماعة، إذ تفرعت الشعبة لأول مرة تنظيمياً إلى مجموعة أسر أو خلايا، يتألف كل منها من خمسة أعضاء، ويعيشون الاندماج في الجماعة يومياً، بشكل يكون فيه العضو في كل لحظاته إخوانياً. فشكلت الأسرة أو الخلية بحسب تعبيرنا تبعاً لذلك الوحدة التنظيمية القاعدية الأساسية للجماعة.

قامت وحدات الجهاز الخاص من الناحية التنظيمية على أساس نظام الأسر أو الخلايا. وكان على عضو النظام الخاص الذي يفترض به المرور في نظام الجوّالة أي في مرتبة العضوية العاملة أن يؤدي قسم البيعة للمرشد العام. وليس أداء القسم هنا بهام إذ إن العضو العامل يؤديه بصورة اعتيادية، بل الهام فيه أنه يتم في «غرفة مظلّمة تماماً» على «مصحف ومسدس» بـ «الطاعة للمرشد العام في المنشط والمكره»[٢٦٨]، وهو ما ينسجم مع طقوس المنظمات أو الأخويات الشديدة السرية. ثم تحدَّد قَسَمُ البيعة بـ «أقسم بالله أن أكون حارساً لمبادئ الإخوان، مجاهداً في سبيل الله على السمع والطاعة في المعروف، وأن أجاهد في ذلك ما استطعت»[٢٦٩].

كان للجهاز الخاص مفتٍ ديني يقرر الشرعية الدينية لقرار الجهاز بالاغتيال، وقد اضطلع الشيخ سيد سابق صاحب المؤلفات الفقهية التي من أبرزها **فقه السنة** بهذه الوظيفة[٢٧٠]. وكان الجهاز قبيل تنفيذه للعملية يعقد محاكمةً داخليةً غيابيةً للمتهم، وتُقرّر فيها شرعية اغتياله بحضور المرشحين للتنفيذ، في جلسة طقوسية[٢٧١]. إلا أن قائد الجهاز عبد الرحمن السندي ما عاد إبّان انفراده بالسلطة يراعي تماماً هذه القواعد «الدستورية»، مما أوجد نوعاً من ازدواجية في السلطة داخل الجماعة.

---

(٢٦٦) البنّا، **تاج الإسلام وملحمة الإمام**، ص ٣٧.

(٢٦٧) ميتشل، **الإخوان المسلمون**، ص ٧٠.

(٢٦٨) محيي الدين، **والآن أتكلم**، ص ٤٥.

(٢٦٩) شهادة هنداوي دوير، في: كيرة، **محكمة الشعب**، ج ٢، ص ٨١.

(٢٧٠) خالد، **خالد محمد خالد في مذكراته: قصتي مع الحياة**، ص ٢٧١.

(٢٧١) محمد، **من قتل حسن البنا؟**، ص ٣٧٩ ـ ٣٨٠.

تألف النظام الخاص من ثلاث شُعبٍ أساسية هي: التشكيل المدني، وتشكيل الجيش، وتشكيل البوليس. وألحقت بالنظام تشكيلات تخصصية مثل «جهاز التسليح» و«جهاز الإخبار». وقد عمل الجهاز الأخير كجهازٍ استخباريٍ للجماعة، وكان من وظائفه التسلل إلى التنظيمات الأخرى وإلى أجهزتها السرية الخاصة بما في ذلك التنظيمات الشيوعية[٢٧٢]. وقد حظيت العلاقة بالجيش، وإيجاد الجماعة لتنظيم عسكري لها فيه باهتمام البنّا. تعود اتصالات الكتل الراديكالية العسكرية في الجيش بجماعة الإخوان المسلمين أو العكس إلى عام ١٩٤٠، حين حاول الفريق عزيز المصري توحيد جماعة الإخوان المسلمين وحركة مصر الفتاة في تنظيمٍ واحدٍ للوقوف ضد البريطانيين، وكان المصري رمز وطنية الجيش يومئذ في عيون الضباط الشباب، يريد من الجماعة أن تكون جماعة «أفندية» حديثة. ويبدو أنه تحت تأثيره تم تشكيل نوع من قيادة رباعية سياسية ـ عسكرية تضم الإخوان المسلمين وحركة مصر الفتاة والحزب الوطني والكتلة العسكرية الراديكالية في الجيش التي ارتبطت في مرحلة بالفريق المصري[٢٧٣]. غير أن المفاجئ هنا أن الكتلة العسكرية الراديكالية التي كان يقودها الطيار حسن عزت وأنور السادات وعبد المنعم عبد الرؤوف قد تعرفت على المصري بواسطة البنّا[٢٧٤]. وقد يعني ذلك وجود علاقات مستقلة للبنا مع العسكريين. لم يتبلور تفكير البنّا بإيجاد جناحٍ عسكري للجماعة يستوعب الضباط الراديكاليين في الجيش إلا بعد حادث شباط/فبراير ١٩٤٢ (الذي أرغمت فيه الدبابات الإنكليزية الملك على إعادة الوفد إلى السلطة). إن ما كُتب عن هذا الحادث المفصلي فعلاً في تاريخ مصر غزير للغاية. ونختصره برؤية الآلاي الأول في سلاح الفرسان، أي الدبابات، خالد محيي الدين، إذ يصفه بأنه «كان إهانةً مريرةً لمصر وللملك وللجيش، فاختلطت هذه المسائل معاً، ولم يكن من السهل الفصل بينها»، إذ اجتمع إثر الحادث «حوالى ٣٠٠ أو ٤٠٠ ضابط يتداولون بحدّة»[٢٧٥] ما حدث. بينما كان البنّا يدخل في تفاهمٍ تكتيكيٍ مع الوفد ويؤيد في آذار/مارس ١٩٤٢ حكومته مقابل إطلاق حرية

---

(٢٧٢) السعيد، حسن البنّا متى. . . كيف ولماذا؟، ص ١٩٣.

(٢٧٣) رمضان، **تطور الحركة الوطنية في مصر**، ص ١٥٢.

(٢٧٤) الحسيني، **الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية الحديثة**، ص ٢٢٢ قارن بـ: المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٤٣ ـ ١٤٤، وميتشل، **الإخوان المسلمون**، ص ٥٩.

(٢٧٥) محيي الدين، **والآن أتكلم**، ص ٣٤ ـ ٣٧.

العمل للجماعة، اتصلت الكتلة الراديكالية العسكرية به وطلبت منه مؤازرتها لإبادة الجيش الإنكليزي المتقهقر أمام هجوم رومل في الصحراء الغربية[٢٧٦]، في الوقت الذي ستعتقل فيه السلطات اثنين من أعضاء الجماعة لتخزينهما كمياتٍ من الأسلحة والعتاد بغية ذلك[٢٧٧]، وهو ما سيشكل عام ١٩٤٨ حيثية استند إليها النقراشي باشا في قرار حل الجماعة[٢٧٨]. وحين فرَّ السادات من معتقله عام ١٩٤٤ عاود الاتصال بالبنّا، وقدَّم له نائبه الضابط عبد المنعم عبد الرؤوف الذي سيغدو من أبرز الضباط الإخوانيين المندمجين عضوياً بالجماعة والمخلصين لها[٢٧٩]. كان البنّا قُبيل اعتقاله وحسن عزت في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٤٢ قد سرَّب كل المعلومات المتعلقة بكتلته العسكرية إلى البنّا[٢٨٠].

كانت كتلة أنور السادات ـ حسن عزت وعبد المنعم عبد الرؤوف ـ على صلةٍ بالقصر من خلال الضابط د. يوسف رشاد طبيب الملك الخاص ويده اليمنى في الجيش، فقد كان الملك في «منتصف الأربعينيات لم يزل محبوباً من قطاعات من الجيش، وكان البعض منهم يعتبر أن ولاءه للملك هو جزء من ولائه لمصر. . . وكثيراً ما كان الملك يقدم نفسه لقطاع من الضباط بأنه وطني، ويريد تطهير البلاد من عملاء الاستعمار»[٢٨١]، وقد شكَّل في ذلك الوقت مجموعة «الحرس الحديدي»[٢٨٢] بزعامة مصطفى كمال صدقي التي كانت على صلة وثيقة بالتنظيمات الراديكالية وأجهزتها السرية مثل حركة مصر الفتاة، مثلما هي على صلة بأكثر من طرف في أوساط الضباط الراديكاليين. وتمكّن البنّا من تجنيد كادرٍ قيادي أساسي في تلك الكتلة وعلاقاتها هو عبد المنعم عبد الرؤوف الذي أثبت وفاءً لا محدوداً للجماعة والتزاماً تاماً بها.

أوكل البنّا قيادة التنظيم العسكري الإخواني إلى الصاغ المتقاعد محمود

---

(٢٧٦) الحسيني، المصدر نفسه، ص ٢٢٣، ورمضان، **تطور الحركة الوطنية في مصر**، ج ٢، ص ٢٤١.

(٢٧٧) محمد، **من قتل حسن البنا؟**، ص ٣٧٢.

(٢٧٨) قارن بمناقشة البنّا لذلك. نشرها: الجندي، **حسن البنا: الداعية الإمام والمجدد والشهيد**، ص ١٩٦.

(٢٧٩) الحسيني، المصدر نفسه، ص ٣٢٣.

(٢٨٠) ميتشل، **الإخوان المسلمون**، ص ٦١.

(٢٨١) محيي الدين، **والآن أتكلم**، ص ٦٣ ـ ٦٤.

(٢٨٢) حنفي المحلاوي، **ناهد والملك فاروق: المرأة التي عرفت أسرار ثورة يوليو** (القاهرة: مكتبة الدار العربية للكتاب، ١٩٩٤)، ص ١٠٧ ـ ١٤٠.

لبيب المفتش العام لفرق الجوالة في جماعة الإخوان المسلمين. غير أن عبد المنعم عبد الرؤوف الذي أصبح هنا إخوانياً يطيع المرشد العام في «المنشط والمكره» قد لعب الدور الاستراتيجي في تكوين التنظيم العسكري الإخواني في الجيش؛ فقد تمكن من خلال حركته الدينامية ولولبيتها من أن يصل الضباط الراديكاليين ببعضهم البعض، وأن يصل هؤلاء بجماعة «الإخوان المسلمين». وكان هؤلاء الضباط يبحثون عن دعم سياسي لهم، إذ غدوا بدورهم ساسة في زي الضباط. غير أن البنّا الذي أثبّت دوماً دهاءه التنظيمي وقدراته القيادية العملية الفعّالة، لم يتعامل مع هذا التنظيم الجديد الناشئ إلا ككتلةٍ إخوانيةٍ عسكريةٍ لا يطلب منها أداء التزامات العضو في الجماعة. إلا أنه اجتذب كوادرها القيادية ونظمها في الجماعة. وكان من بين هؤلاء الكوادر كما هو مثبت اليوم بشكل حاسم، جمال عبد الناصر وخالد محيي الدين اللذان انتسبا إلى «النظام الخاص» وأديا قسم البيعة في الغرفة المظلمة على مصحف ومسدس، للمرشد العام في المنشط والمكره(٢٨٣). ويمكن القول إنه في حدود نهاية عام ١٩٤٤ وأوائل عام ١٩٤٥، شكّلت جماعة الإخوان المسلمين جناحها العسكري في الجيش أو كتلتها العسكرية ونظمت كوادرها الأساسية في الجهاز الخاص، وفرضها ذلك كقوة سياسية أساسية ذات ذراعٍ ضارب.

(٢) ازدواجية السلطة

أقصى الملك حكومة الوفد في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٤٤، أي في الوقت الذي أصبحت فيه جماعة الإخوان المسلمين قوةً «مليونية» ذات كتلة عسكرية في طور التكون وجهازاً سريّاً معبّأ وقادراً على العمل. إلا أن هذا لا يدل في هذه اللحظة على أن البنّا قد فكّر بذراعه السري الخاص في الجماعة والجيش كأداةٍ للتغيير، بقدر ما يدل على أنه ادّخر هذا الذراع لدعمه في حال الوصول إلى السلطة بالطرق الدستورية. بكلام آخر كانت استراتيجية البنّا تتلخص هنا في إيصال مندوبين للجماعة إلى البرلمان بطريقة الانتخابات وبشكلٍ رمزي. من هنا حرص على أن يتقدم مرشحو الجماعة بصفاتهم الشخصية وليس بصفاتهم الإخوانية، وكان يريد في ذلك تأمين ضمانة برلمانية لعمل الجماعة وتطورها في الأُطر الدستورية، نظراً إلى ما للبرلمان من أهميةٍ استراتيجيةٍ في القرار السياسي للحكومة. غير أن أحمد ماهر باشا الرئيس السعدي للحكومة

---

(٢٨٣) محيي الدين، المصدر نفسه، ص ٤٣ ـ ٤٧.

أصر على استبعاد الجماعة من حق دخول الانتخابات تحت طائلة إسقاطها. ورغم أن البنّا فسخ تفاهمه السابق مع الوفد الذي قاطع هذه الانتخابات، مما أحدث بداية المشكلة في هذا الظرف بين الإخوان المسلمين والوفد، فإنه تحدى أحمد ماهر باشا في استمرار ترشيح الجماعة لممثليها، كما حاول أن يبرر للوفد أن هذا الترشيح يستند إلى قرار مؤسسي للمؤتمر السادس (١٩٤١) بخوض الجماعة لأية انتخابات نيابية. ولم يفعل أحمد ماهر باشا إزاء ذلك سوى تزييف الانتخابات وإسقاط مرشحي الجماعة عنوةً، مما كلفه دفع رأسه ثمناً لذلك حين اغتاله الجهاز السري.

لقد أبدى البنّا خلال هذه الفترة وجهات نظرٍ شديدة المرونة، تدل على أنه يرغب أن تعمل الجماعة في الأطر الدستورية، بغضّ النظر عمّا يقدره البعض من نواياه المضمرة بشأن مصير هذه الأطر. فقد سئل عن شرعية اليمين الدستورية في حال انتخابه لمجلس النواب بما تتضمنه من احترام الدستور، فأجاب بمرونةٍ جلية «إن الدستور المصري بروحه وأهدافه العامة من حيث الشورى وتقرير سلطة الأمة وكفالة الحريات لا يتناقض مع القرآن، ولا يصطدم بقواعده وتعاليمه، وبخاصة وقد نُصَّ فيه على أن دين الدولة الرسمي هو الإسلام». ورأى البنّا أن أي تعديلٍ في الدستور يجب أن يستند إلى «نص الدستور نفسه» من حيث إن ذلك «من حق النواب بطريقة قانونية مرسومة، وتكون النيابة البرلمانية حينئذ هي الوسيلة المثلى لتحقيق هدف الإخوان من قولهم القرآن دستورنا»[٢٨٤].

كان تزييف الحكومة للانتخابات وإسقاطها لمرشحي الجماعة يعني أن النظام الليبرالي الدستوري المصري لا يستطيع أن يستوعب جماعة الإخوان المسلمين إلا كجماعة دعوة دينية، في الوقت نفسه الذي تصل فيه مراءاة قادة هذا النظام إلى حدّها الأقصى بمحاولة استخدام الجماعة ضد خصومه السياسيين، وتحديداً الوفد، الذي وإن تصدعت شرعيته إثر حادث فبراير/شباط ١٩٤٢ فإنه لم يفقد أصالة تمثيله لمبدأ الديمقراطية والاستقلال. وقد تمثلت سياسة الوفد منذ حادث شباط/فبراير، بإطلاق حرية العمل للجماعة ودعمها على أن تكون مستقلة عن تأثير القصر وأحزاب الأقليات. غير أن الجماعة كان لها طموح مستقل للهيمنة والسيطرة، واعتقدت أو زعمت دوماً أنها ليست مطيّةً

---

(٢٨٤) الجندي، حسن البنّا: **الداعية الإمام والمجدد والشهيد**، ص ١٦٨.

يستخدمها أحد بل تستخدمه وفق غاياتها النهائية. وحاول البنّا في المجابهة مع حكومة أحمد ماهر السعدية الأقلوية أن يثبت هذا الدرس، إلا أنه كلّله بانتقام دموي ثأري وهو قتل أحمد ماهر الذي كان أول عملية للجهاز السري في جماعة الإخوان المسلمين.

إنه لمن المستحيل على من يتعرف على خطط البنّا وتفكيره الحركي وسياسته البراغماتية أن يقتنع بأن البنّا اعتبر نمط الجهاز السري في الجماعة والجيش على أنه نمط وصول جماعة الإخوان المسلمين إلى السلطة، رغم كل ما فعله البنّا في سبيل بناء هذا النمط كمنظمة ضغط أو ارتكازٍ مستقبلي، تمكّنه من تلقين الخصوم دروسه الأساسية. لقد تضاعفت قوة جماعة الإخوان المسلمين في ظل حكومة الوفد من ٥٠٠ شعبة إلى ١٥٠٠ شعبة. وظهرت الجماعة طوال فترة حكم الوفد من شباط/فبراير ١٩٤٢ إلى تشرين الأول/أكتوبر ١٩٤٤، وكأنها في رعاية الوفد أو حمايته بل وتعضيده المباشر، وهو ما كان الأمر عليه. إلا أن البنّا الذي كان يفكر بجماعته كقوة قيادية مستقلة، أوقع كل تلك الحسابات في الخطأ، فلم يكن يمارس مع من تعاون أو تحالف أو تفاهم معه سوى خدعة تكتيكية، تنتمي إلى عالم السياسة المباشر. وقد زجَّ ذلك جماعته مباشرةً في مشكلة أساسية حول نوعية التحالفات السياسية للجماعة. وكان رده حاسماً في تجنب طريق التحالف مع الوفد وطرح الجماعة كبديلٍ منه. وأدى ذلك إلى نتائج خطرة للغاية شقت الحركة الوطنية قطبياً إلى إخوانٍ ووفديين، فكان لكل منهما قوى تدعمه وتستظل به.

كان ما يمكن تسميته بالتيار الوفدي السياسي في الجماعة هائلاً، فقد تزعمه أحمد السكري وكيل الجماعة والرفيق الأول للبنا. وخلال عامي ١٩٤٦ و١٩٤٧ صدَّع هذا التيار الوفدي الجماعة تماماً، فقالت إحدى الصحف «تلقى المركز العام للإخوان المسلمين ألوف الاستقالات من شتى جهات القطر»[٢٨٥]. وقد فقد البنّا خلال هذه الفترة المتأزمة سيطرته المُحكمة على الجماعة، فلجأ إلى الجهاز السري كأداة تنظيمية أو كسلاح طوارئ له. وحوَّل رئيس الجهاز صالح العشماوي إلى وكيلٍ للجماعة، في حين اختار أخيراً شاباً يدعى عبد الرحمن السندي رئيساً للجهاز. لقد عوَّض الجهاز السري هنا عن ضعف سيطرة البنّا على الجهاز القيادي القاعدي. من هنا أدى هذا الاعتماد إلى تعزيز سلطة الجهاز السري، وخلْق

---

(٢٨٥) محمد، **من قتل حسن البنا؟**، ص ٣٩٨.

إحساسٍ مستقلٍ له بنخبويته ودوره الاستراتيجي في حماية الدعوة وردع خصومها وضمانٍ أمنها واستمرارها. غير أن ذلك أوجد في الجماعة نوعاً من ازدواج سلطة ما بين المرشد العام وقائد الجهاز السري. وظهر ذلك على المستوى السيميولوجي في تعامل السندي ندّياً مع البنا[٢٨٦]، وفي اختصاره للإجراءات البيروقراطية في القرار السياسي للجهاز وتبنيه مبدأ المبادرة استناداً إلى بعض الإشارات التي يطلقها حسن البنّا. ولم يكن هناك للبنا مشكلة مع هذه المبادرات التي تولاها السندي وحولت حياة البريطانيين واليهود المصريين إلى أسابيع رعب، فأطلق لها البنّا حريةً تكاد تكون تامة. غير أنه ما إن تورط الجهاز باغتيال المستشار أحمد الخازندار في ٢٢ آذار/ مارس ١٩٤٨ انتقاماً منه لحكمه بالسجن على إخواني هاجم الجنود الإنكليز في النوادي الليلية، حتى أحس البنّا بالعطب وبازدواجية السلطة في الجماعة. فقد كان يريد للجهاز أن يعمل أي شيء إلا توريطه مع الحكومة، ومن هنا كان حرصه على معاقبة أحمد ماهر باشا باسم الحزب الوطني وليس باسم الإخوان المسلمين. غير أن السندي الذي كان يعقد في جهازه محاكمة داخلية لمن يتقرر اغتياله، ادّعى بأن المرشد العام أفتى بقتل من لا يحكم بما أنزل الله. ولم يكن المرشد يعرف أن الخازندار مقصود بهذه الفتوى العامة للغاية وهي فقهياً من نوع فتوى كفر النوع. وقد نفّذ السندي تأويله العملي للفتوى ليس في ضوئها، فقد استند إليها كدليلٍ شرعي صادرٍ عن المرشد نفسه، ولكن في ضوء تقبّل الجماعة والشارع الراديكالي لها؛ إذ كان اغتيال قاضٍ حكم على مصريٍّ بالسجن لهجومه على الإنكليز في معيار الشرعية السياسية الشعبية يومئذ مثوبةٍ لا تحتاج إلى قرار أو نقاش[٢٨٧]. وقد رضخ البنّا نفسه لهذا الفهم، فحاول استيعاب ما فعله السندي، وكان في ذلك يطلق آليات ازدواجية السلطة، التي رهنت مستقبل الجماعة بـ «جرائم» الجهاز الخاص ومبادراته «الراديكالية» التي لا تحتاج إلى أيّ إذن.

لقد اعتبر البنّا اغتيال القاضي الخازندار تحدياً لسلطته القيادية الإرشادية في الجماعة، وتؤكد المصادر الداخلية في الجماعة أن السندي اتخذ قرار الاغتيال بشكلٍ منفرد، مع أن السندي لم يتخذ هذا القرار إلا في ضوء تأويله وفهمه

(٢٨٦) خالد، خالد محمد خالد في مذكراته: **قصتي مع الحياة**، ص ٢٨٠ ـ ٢٨٨.

(٢٨٧) عارض البنّا عملية الاغتيال، واعتبر أن من حق القاضي أن يخطئ، وأن اغتياله غير جائز شرعاً. وقد أجريت محاكمة إخوانية داخلية في ضوء ذلك للمسؤولين عن تخطيط العملية وتنفيذها. انظر ملف الحادثة، في: الظواهري، الحصاد المر: **الإخوان المسلمون في ستين عاماً**، ص ٤٢ ـ ٤٦.

لإشارات المرشد التي كانت صالحةً وصحيحةً في مواقف أخرى. لا يعني قتل الخازندار هنا أكثر من توريطٍ مباشرٍ للجماعة في مشكلة خطيرة مع الحكومة، وهي مشكلة لا تهم السندي الذي كان لديه الادعاء بالقدرة على نسف أية حكومة. ومع ذلك فإن البنّا لم يقيّد السندي أو يعزله، ولم يتخذ أي إجراءٍ فعلي ضده، بل أطلق السندي كل طاقته التدميرية ليضاعف عمل الجهاز ضد البريطانيين والأهداف الصهيونية. فبُعيد إعلان الحكومة لحالة الأحكام العرفية في ١٣ أيار/ مايو ١٩٤٨ قام جهاز السندي وعلى التوالي بتفجير المؤسسات اليهودية في الحي اليهودي ومحاولة حرقه، كما حاول أن يفجّر مكتب وكالة حكومة السودان الإنكليزية، ونسف متجرين يهوديين هما متجرا «شيكوريل» و«أركو»، وفجّر محلات داود عدس اليهودية للأقمشة، ونسف محلات «بترايون» و«جاتينيو»، ومبنى شركة أراضي الدلتا، ومحطة تلغراف ماركوني التي اعتبرها مركزاً للاتصالات اليهودية، وقام بتفجير آخر في الحي اليهودي، وفي مصنع للزجاج تملكه محلات «شيكوريل»، وألقى قنابل على مكاتب الصحف الأجنبية، ونسف مطابع شركة الإعلانات الشرقية اليهودية(٢٨٨). لقد حوَّل السندي العنف السياسي في مصر إلى فعلٍ إخواني ضاغط ومؤثر ومربك، وكأن الجلاء سيتم بعد يومين. لقد شهدت الفترة بين قتل الخازندار في آذار/ مارس ولا سيما بعد ١٣ أيار/ مايو ١٩٤٨ وبين تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٤٨ حين نسف السندي المؤسسة اليهودية الصهيونية الهامة: شركة الإعلانات الشرقية، حرية عمل جهاز السندي واستقلاله شبه التام عن مكتب الإرشاد. ولكن السندي كان مطمئناً إلى أن جميع أعمال الجهاز تتم في إطار سياسة الجماعة ومبادئها وفتاواها.

(٣) سيارة الجيب

يبدو أن السلطات الحكومية قد اضطرت إلى الاعتراف بمسؤولية جماعة الإخوان المسلمين عن أعمال العنف السياسي اليومية. وكان هذا الاعتراف يعني زجّها في مشكلة مع الجماعة ذات الأنياب القادرة. وقد بادرت الحكومة إلى مأسسة اعترافها بالواقع، فاتخذت خطوة ردعية محدودة تنذر الجماعة وتُطَمْئن السفارات في آنٍ واحد؛ وهي خطوة إصدار أمر عسكري في ٢٨ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٤٨ بحل شعبتي جماعة الإخوان المسلمين في الإسماعيلية وبور سعيد، نظراً إلى اكتشاف مخزن للأسلحة في عزبة الشيخ محمد فرغلي

(٢٨٨) محمد، من قتل حسن البنّا؟، ص ٣٨٠ ـ ٣٨٧.

عضو مكتب الإرشاد العام والقائد الإخواني لكتائب الجماعة في حرب فلسطين. وحين قامت الجماعة بالتظاهر احتجاجاً على ذلك، فإن البوليس اعتقل ٣٥٠ عضواً منها في القاهرة[٢٨٩].

لم يكن النقراشي باشا على ما يبدو، وهو الذي كان قائداً في الجهاز الفدائي السريّ لثورة ١٩١٩، ينوي تصفية الجماعة، فقد كانت أعمالها العنيفة غير مشروعة قانونياً، إلا أنها شرعية في السياق الشعبي السياسي. غير أن إمعان الجهاز بعملياته وضعه أمام جدارٍ مغلق. وقد اختار النقراشي، أو وجد نفسه مضطراً إلى ذلك في إطار أضيق الثغرات وأكثرها حسماً، وهو قرار الحل. وكانت سيارة الجيب هي الذريعة؛ فإثر تفجير جهاز السندي لشركة الإعلانات الشرقية الذي أطلق صافرة الإنذار في ١٢ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٤٨، وما سبق ذلك من اعتقالات، بادر السندي إلى نقل كافة وثائق تنظيمه ومستنداته في سيارة جيب. ويبدو أن السيارة كانت مراقبة، فوقعت في ١٣ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٤٨ في الفخ الأمني. ولم تعلن الحكومة عن ضبطها إلا بعد ٤٨ ساعة، حين استطاعت القبض على ٣٢ كادراً من كوادر الجهاز السري بمن فيهم عبد الرحمن السندي نفسه، وكشفت الوثائق المضبوطة «قانون تكوين» الجهاز السري، وبنيته التنظيمية الخلوية، وأسماء أعضائه وكيفية تعقب الأهداف والاستخبار عنها، وخططه المستقبلية في تفجير السفارة الفرنسية في ١٥ تشرين الثاني/نوفمبر، والسفارة البريطانية في ١٩ منه، والسفارة الأمريكية في ٢١ أو ٢٢ منه، واشتملت الوثائق على مخططات بأقسام البوليس وكيفية نسفها واغتيال ضباطها وجنودها وقطع اتصالاتها، وعلى بيانات بقصور الشخصيات الحزبية والسياسية والأوصاف الدقيقة لهذه الشخصيات، وعلى مخططات بالمحلات اليهودية بما فيها تلك التي تتخفى تحت أسماء إسلامية أو مسيحية، كما اشتملت الوثائق المضبوطة في حافظة مصطفى مشهور (المرشد العام حالياً) على مخطط مطار ألماظة الذي يعمل فيه وطريقة تخريبه تفصيلاً، وتقارير عن وكيل وزارة الداخلية وعن حركة مصر الفتاة، وعن البنك الأهلي وفروعه ونظام حراستها وطرق مهاجمتها. وقد أدهشت المعلومات الدقيقة التي يملكها جهاز الإخبار أو التجسس في الجهاز السري عن السفارة البريطانية المحققين، إذ فضلاً عن كافة البيانات التفصيلية، كانت التقارير تشتمل على نوع وعيار

---

(٢٨٩) المصدر نفسه، ص ٢٨٥ ـ ٢٨٦.

السلاح الذي يستخدمه حراس السفارة المتخفون أو الظاهرون، ومكان الكابل الرئيسي للاتصالات، وعدد أجهزة اللاسلكي المرخصة وغير المرخص بها من الحكومة المصرية. غير أن القاضي عصام حسونة الذي كلف بالتحقيق في قضية سيارة الجيب يؤكد أن كل التحقيقات لم تفلح بالتعرف على قائد الجهاز رقم (١) سوى عبد الرحمن السندي ووكيله السيد فايز عبد المطلب؛ وهذا يعني أنها لم تتمكن من تحديد علاقة البنّا به، بل يتساءل حسونة نفسه عمّا إذا كان السندي هو القائد الأعلى للتنظيم[٢٩٠]. ويشير ذلك إلى مدى إحكام السندي لسيطرته المحكمة على الجهاز السري، ومنع أي اتصالٍ مباشر ما بين كوادر الجهاز والمرشد العام إلا عن طريقه. ومن هنا يؤكد الشيخ عمر التلمساني المرشد العام اللاحق للجماعة أن السندي تمرد على قيادته وأخذ الشيخ البنّا يطاول ويعالج، وهو ما يؤكده عدد آخر من قيادات الجماعة. ويفسر ذلك أن الحكم الذي أصدره القاضي أحمد كامل رئيس محكمة الجنايات في قضية «سيارة الجيب» قد اشتمل على: «أن بعض أعضاء الجماعة فقدوا توازنهم وتنكّبوا السبيل الذي سلكه زعماء الجماعة لتحقيق أهدافها»[٢٩١].

عاد البنّا من الحج في ٢٨ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٤٨، وحاول تسوية الأمر، غير أن البوليس حقّق معه في قضية وثائق سيارة الجيب. وفي ٤ كانون الأول/ديسمبر ١٩٤٨ تظاهر طلاب جامعة فؤاد الأول، وهتفوا بسقوط الملك فاروق وأشعلوا النار في أماكن متفرقة، وألقوا قنبلة على اللواء سليم زكي حكمْدار القاهرة فقتلوه، فأغلقت الحكومة الجامعة إلى أجلٍ غير مسمى[٢٩٢]، واتهمت الحكومة الجماعة بارتكاب الجريمة، وعطّلت للتوّ جريدتها اليومية. وبعد يومين من قتل الحكمْدار تظاهر طلاب المدرسة الخديوية الثانوية، وتكرر المشهد السابق: هتاف بسقوط الملك وإلقاء قنبلتين على البوليس، نجا منهما عبد الرحمن عمار وكيل الداخلية بأعجوبة. واتهم مدير الأمن العام الجهاز السري للجماعة بالوقوف خلف أحداث العنف، وبعجز قيادة الجماعة عن ضبطه، وأنها قد «أصبحت بلا حول ولا طول إزاء هذا التنظيم». وفي الوقت الذي كانت فيه الحكومة تعد قرار الحل عرض البنّا اقتصار نشاط الجماعة على

---

(٢٩٠) المصدر نفسه، ص ٣٨٨ ـ ٣٨٩ قارن بـ: عصام حسونة، **٢٣ يوليو وعبد الناصر (شهادة)** (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٠)، ص ٤١ ـ ٤٩.

(٢٩١) محمد، المصدر نفسه، ص ٣٩٦ ـ ٤٠٠.

(٢٩٢) قارن بـ: حسونة، المصدر نفسه، ص ٦٠ ـ ٦٢.

الشؤون الدينية[٢٩٣]، في محاولةٍ لتفاديه، إلا أن مشروع القرار كان برسم التنفيذ الفوري.

(٤) من حل الجماعة إلى اغتيال البنّا

قرار الحل ـ الحيثيات والعوامل

أذاعت حكومة محمود فهمي النقراشي باشا في الساعة الحادية عشرة من يوم ٨ كانون الأول/ديسمبر قرار حل الجماعة، وإغلاق كافة مقارّها، ومصادرة كافة أوراقها وسجلاتها وأموالها وممتلكاتها، وحظر اجتماع خمسة أشخاص أو أكثر من أعضائها. فشمل القرار قسم البر والخدمة الاجتماعية في الجماعة الذي اتخذت الجماعة عام ١٩٤٦ قراراً بفصله إدارياً ومالياً عنها وإلحاقه بوزارة الشؤون الاجتماعية بغية تأمين حماية قانونية له. وأذاع عبد الرحمن عمار وكيل وزارة الداخلية، الذي كان نفسه عضواً في الجماعة في فترة قوتها ويخطب الجمعة باسمها[٢٩٤]، مذكرةً تفسيريةً للقرار، اتهمت الجماعة بالانحراف عن الدعوة الدينية والخيرية إلى «النضال السياسي» واتباع أساليب «القوة والإرهاب لقلب نظام الحكم» وتكوين بعض أعضائها لـ «عصابة إجرامية». وحدَّدت المذكرة ١٣ جنايةً ارتكبتها الجماعة من عام ١٩٤٢ إلى ١٥ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٤٨؛ وتتلخص بالدعاية للمحور، ومحاولة تخزين أسلحة في عام ١٩٤٢، وبقتل أحد خصومها إبّان صراعها مع الوفديين في ٦ تموز/يوليو ١٩٤٦، وبقيام مجموعة منها في الإسماعيلية بتصنيع القنابل والمتفجرات، وبإلقاء القنابل في ٢٤ كانون الأول/ديسمبر ١٩٤٦ في مدينة القاهرة وسط التظاهرات، وبالاعتداء في ٢٩ حزيران/يونيو ١٩٤٧ على مأمور قسم للشرطة، وإلقاء قنبلة على فندق الملك جورج في عام ١٩٤٧ في الإسماعيلية، وبالاعتداء على خصومها في بعض القرى وحرق ممتلكات أحد الملاك وتحريض الفلاحين على زيادة أجورهم، وتملّك بعض الأراضي في عام ١٩٤٨، وبضبط كميات ضخمة من القنابل والأسلحة في ٢٢ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٤٨ بهدف القيام بأعمال إرهابية، وبتحريك حوادث الشغب في المعاهد التعليمية، وقتل المستشار أحمد الخازندار، ونسف شركة الإعلانات الشرقية في ١٢ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٤٨، وبمسؤولية الجماعة عن

---

(٢٩٣) محمد، المصدر نفسه، ص ٣٩٨.

(٢٩٤) المصدر نفسه، ص ٤١٤.

أحداث ٤ كانون الأول/ديسمبر في جامعة الملك فؤاد و٦ كانون الأول/ديسمبر ١٩٤٨ في المدرسة الخديوية.

من الملاحظ أن المذكرة لم تُشر إلى القنابل التي ألقاها الجهاز السري على المنشآت الإنكليزية والمؤسسات المالية والاقتصادية اليهودية، وإن أشارت إلى تفجير «شركة الإعلانات الشرقية» التي لا يوحي اسمها الظاهري بيهوديتها. وقد ردَّ البنّا على نقاط هذه المذكرة في مذكرة مضادة حملت عنوان «قول فصل»، واعتبر أن بعض الجنايات ملفقة، في حين أن بعضها يرتبط بحوادث التظاهر «إبَّان الفورة الوطنية» ويمسّ أكثر من طرف، وأن بعضها الآخر قد برأت المحاكم المصرية الجماعة منه، وأن الأسلحة المخزنة هي تابعة للجامعة العربية بحكم تبعية المقاتلين الإخوانيين في جبهة فلسطين إليها مالياً وتسليحياً[٢٩٥]. ومن المؤكد أن الجماعة بإمكانها قضائياً أو قانونياً أن تواجه معظم التهم التي سبق للقضاء المصري نفسه أن برّأها من بعضها. ويفسّر ذلك أن البنّا رفع دعوى قضائية ضد الحكومة لإقدامها على حل الجماعة، إلا أن قرار الحل كان قراراً سياسياً. وقد فسَّره البنّا بأنه تلبية لطلب سفراء إنكلترا وفرنسا وأمريكا في اجتماع «فايد» في ٢٠ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٤٨ في الإسماعيلية من حكومة النقراشي حل الجماعة. غير أن الوزير البريطاني المفوَّض حين تم نشر وثائق هذا الاجتماع عام ١٩٥١ أنكر ذلك بشكل تام ووصف الوثائق بأنها مزورة، وطلب من الحكومة التي اتخذت قرار الحل أن تُكذِّب ذلك وإلا اضطر إلى تكذيبه رسمياً[٢٩٦].

لقد كانت الحكومة المصرية متخوفةً جدياً مِن احتمال قيام انقلاب إخواني يطيح بالعرش، لا سيما وأن الجماعة قد سبق لها في شباط/فبراير ـ آذار/مارس ١٩٤٨ أن رعت انقلاباً في اليمن أطاح برأس الإمام يحيى، ومن هنا قامت للتو باعتقال المتطوعين الإخوانيين في جبهة فلسطين وحجزهم في معسكر اعتقال. وكان إمعان الجهاز السري بعملياته شبه اليومية وكشف خططه السرية في سيارة الجيب، وإسقاطه لهيبة جهاز الدولة الأمني إلى الحضيض، والاعتقاد بوجود تنسيق معيّن مع بعض الكتل العسكرية الراديكالية في الجيش التي كشف تورط الطيار حسن عزت في محاولة خطف ملف التحقيق بقضية اغتيال أمين عثمان باشا

(٢٩٥) انظر مذكرة البنّا، أوردها: الجندي، **حسن البنّا: الداعية الإمام والمجدد والشهيد**، ص ١٩٣ ـ ٢٠٦ قارن بـ: ميتشل، **الإخوان المسلمون**، ص ١٣٥ ـ ١٣٦.

(٢٩٦) الجندي، المصدر نفسه، ص ٢٠٤، قارن بـ: محمد، المصدر نفسه، ص ٤٣٢.

واعتقاله، عن صلاتها السرية بالتنظيمات السرية الخاصة، دافعاً أساسياً لتصفية الجماعة، فقد كانت الحكومة على ما يبدو مقتنعةً بأن جماعة الإخوان المسلمين قد أصبحت مظلةً للمعارضة السرية بما فيها المعارضة الشيوعية، إذ ارتأت صحيفة الحزب السعدي الحاكم أن حل الجماعة كان بسبب «أن الشيوعيين اتخذوا من شُعب الإخوان أوكاراً لهم». وقد استخدمت الحكومة هذا الاعتقاد بتوجيه ضربةٍ إلى الشيوعيين فأغلقت يوم حلها لجماعة الإخوان المسلمين ٥٥ شعبة مشبوهة سياسياً بدعوى أنها تحولت إلى «فصول لتعليم الشيوعية»[٢٩٧]. بكلام آخر كان حل جماعة الإخوان المسلمين بدعوى تشكيل فريق منها لـ «عصابة إجرامية» يقصد بها الجهاز السري، موجّهاً ضد كل الحركات الراديكالية التي لم تعد تجد محلاً يعبّر عنها في النظام السياسي والدستوري المصري، فقد كانت السمة العامة والمهيمنة على هذه الحركات هي السمة الاعتراضية الانقلابية التي دفعتها لأول مرة في تاريخ حركات الشباب المصرية إلى الهتاف علناً بسقوط الملك، في الوقت الذي كانت فيه الصحافة الشيوعية تنادي بتغيير اجتماعي جذري يؤمم أراضي الملك؛ إذ سرعان ما أفرزت عملية التعبئة الاجتماعية المرتبطة بالمتغيرات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية الحادة حالةً راديكاليةً تدفع نحو التغيير، وتحاول العمل خارج الأُطر الدستورية وضدها في الوقت ذاته الذي عجزت فيه تلك الأطر عن استيعاب تلك الحالة أو امتصاصها أو إيجاد محلات معينة لاختزانها واحتوائها.

ك ـ مِنْ قتلِ النقراشي إلى قتلِ البنّا ـ الدَّم بالدَّم

لم يدع النقراشي باشا أي منفذٍ للحوار مع البنّا، ونفَّذ إجراءاته بالإرادة الحاسمة والحازمة التي اشتهر بها. من هنا فكّر البنّا بإمكانية الاندماج في اللجنة العليا للحزب الوطني (فتحي رضوان) التي استنكرت الحل، أو بتغيير اسم الجماعة إلى «رابطة المصحف» أو الاندماج في جمعية الشبّان المسلمين. وسدَّد بالفعل اشتراكات خمس سنوات للجمعية وتقدم بطلب رسمي إلى عضويتها، ويبدو أنه كان مفهوماً أنه سيصبح رئيساً للجمعية. كما عرض البنّا على القصر عرضاً سياسياً مغرياً بتحول الجماعة إلى جمعية دعوة دينية تكون «عوناً كبيراً للملك والعرش في مقاومة الشيوعية». غير أن الملك كان قد فقد آخر ثقةٍ له

(٢٩٧) محمد، المصدر نفسه، ص ٤١٨.

بالبنّا، ولم يجد في هذا العرض إلا أسلوباً من أساليب الشيخ التقليدية بالمراوغة والخداع. وقد سبق للملك منذ نهاية عام ١٩٤٤ على الأقل أن اتهم البنّا بالمراوغة والخداع.

خلال ذلك استلم وزراء حزب الأحرار الدستوريين في حكومة النقراشي باشا منشوراً باسم «كتائب النضال المقدس لتحرير الإسلام» يعلن أن الإخوان المسلمين يختلفون مع مرشدهم في أسلوب إعادته لحقوق الجماعة، وأنهم سيردون على «العدوان بالعدوان». في الوقت نفسه الذي قيل فيه إن اضطرابات طلابية قد وقعت في مدرسة الزقازيق الثانوية، وأن ثلاثة من أعضاء الجماعة ألقوا قنبلة على الشرطة بعد أُسبوع من الحل[٢٩٨]. لقد أدت إجراءات الحكومة وحملتها الشاملة واعتقالها للكوادر القيادية بالبنّا إلى أن يفقد فعلياً شبكة اتصالاته الداخلية بالجماعة. فالسياق الداخلي لوضع الجماعة خلال هذه الفترة المحددة وما سبقها من مبادرات قيادة الجهاز السري وانفرادها بالعمل، يقبل مثل هذه الوقائع. في حين يستفاد من توجيه البنّا للإخوان في جبهة فلسطين بالتزام الهدوء أنه وجَّه من تبقى من الجماعة لاستيعاب الصدمة وابتلاعها ثم البحث عن مخرج منها. إلا أن البنّا الذي سبق له أن انتقم من أحمد ماهر باشا عام ١٩٤٥ باغتياله لإسقاطه مرشحي الجماعة في الانتخابات النيابية، ربما فكَّر باستخدام آخر الدواء مع النقراشي. وهكذا تقدم شاب يرتدي ملابس ضابط شرطة برتبة ملازم أول من النقراشي باشا في ٢٨ كانون الأول/ديسمبر ١٩٤٨ في وزارة الداخلية وأرداه قتيلاً. ولم يكن هذا الشاب سوى عبد المجيد أحمد حسن طالب كلية الطب البيطري. وقد حدَّد أسباب الجريمة بأن النقراشي خائن للوطن بسبب عدم قيام النقراشي بأي عمل إيجابي في موضوع السودان، وبتهاونه في قضية فلسطين، ومحاربته للإسلام وحلّه لجماعة المسلمين. غير أنه ظل خلال ستة عشر يوماً ورغم التعذيب ينكر أية صلةٍ له بجماعة الإخوان المسلمين[٢٩٩].

خلف إبراهيم عبد الهادي رئيس الديوان الملكي ونائب النقراشي في حزب السعديين النقراشي باشا في الحكومة، فأدار ماكينة العنف الرسمي إلى أقصى درجاتها ضد الجماعة، واعتقل ٤٠٠٠ عضو من الجماعة، واتّبع أساليب في التعذيب الوحشي مع المعتقلين لم تعرفه مصر الحديثة حتى ذلك الوقت أبداً،

---

(٢٩٨) حول معلومات تفصيلية، المصدر نفسه، ص ٤٢٤ ـ ٤٣٦.

(٢٩٩) حسونة، **٢٣ يوليو وعبد الناصر (شهادة)**، ص ٥٥.

وكان يُشرف بنفسه على عمليات التعذيب، واستصدر فتاوى من مفتي الديار المصرية وبياناً من هيئة كبار العلماء ومن شيخ الأزهر بتحريم الجماعة، وكان التعذيب يطال أسرة المعتقل وأقاربه، مما أدى إلى تعاطف الرأي العام بما في ذلك الليبرالي مع المعتقلين[٣٠٠].

ادعت حكومة إبراهيم عبد الهادي باشا في الوقت نفسه أنها ترغب في مفاوضة البنّا، فطلبت منه استنكار حادث اغتيال النقراشي باشا، وكان وسيطها الأساسي في المفاوضات هو الوزير مصطفى مرعي الذي وإن لم يكن متصلاً بالإخوان المسلمين فإن شقيقه أمين مرعي كان رئيساً سابقاً لفرع الإخوان في الإسكندرية وفصله البنّا عام ١٩٤٧[٣٠١]. وقد تم الاتفاق على بيانٍ يصدره البنّا استنكاراً للجريمة، وصدر هذا البيان في ١١ كانون الثاني/يناير ١٩٤٩ تحت عنوان «بيان للناس»، ويعلن فيه البنّا براءته من «الجرائم ومرتكبيها» ومن «الحادث المروّع» الذي ذهب النقراشي باشا ضحية له. ووصف البنّا النقراشي بأنه «مَثَلٌ طيّب للنزاهة والوطنية والعفّة»[٣٠٢]، فانهار قاتل النقراشي واعترف بكل شيء[٣٠٣]. وبعد يومين من «بيان للناس» وفي ١٣ كانون الثاني/يناير ١٩٤٩ تحدى الجهاز الخاص البنّا وحاول نسف محكمة الاستئناف بغية التخلص من الوثائق والمستندات المضبوطة في سيارة الجيب[٣٠٤]. فاستنكر البنّا الذي فقد سيطرته تماماً على قيادة هذا الجهاز[٣٠٥] هذه العملية، وأصدر بيانه الشهير «ليسوا إخواناً وليسوا مسلمين»[٣٠٦]. فتعطلت كل فرص التفاهم ما بين البنّا والحكومة، وتقرّر مصيره. من هنا وبإيعازٍ مباشرٍ من الملك قام البوليس السري باستدراج البنّا إلى المركز العام لجمعية الشبّان المسلمين باسم مواصلة الاتصالات والمفاوضات، واغتاله مساء السبت ١٢ شباط/فبراير ١٩٤٩. ومنعت السلطة تشييعه أو إقامة أي عزاء له، ولم يتحدَّ القرار سوى مكرم عبيد باشا

---

(٣٠٠) البشري، **الحركة السياسية في مصر، ١٩٤٥ ـ ١٩٥٢**، ص ٢٩٤ ـ ٢٩٨.

(٣٠١) قارن بـ: الجندي، **حسن البنا: الداعية الإمام والمجدد والشهيد**، ص ٢١٢.

(٣٠٢) انظر نص البيان، عند: حسونة، **٢٣ يوليو وعبد الناصر (شهادة)**، ص ٥٦ ـ ٥٧.

(٣٠٣) المصدر نفسه، ص ٥٧ ـ ٥٨ قارن بـ: محمد، **من قتل حسن البنا؟**، ص ٤٤٤ ـ ٤٤٥ وميتشل، **الإخوان المسلمون**، ص ١٤٥ ـ ١٥٣.

(٣٠٤) حول موقف البنّا من العملية، انظر: محمد، المصدر نفسه، ص ٤٩٦ ـ ٤٩٧ ورأي صالح حرب الذي أورده: الجندي، **حسن البنا: الداعية الإمام والمجدد والشهيد**، ص ٢٠٩ ـ ٢١٠.

(٣٠٥) التلمساني، انظر رأيه في كتاب: محمد، المصدر نفسه، ص ٤٩٧.

(٣٠٦) انظر نص البيان، عند: السعيد، **حسن البنا متى... كيف ولماذا؟**، ص ٢٢٠ ـ ٢٢١.

«ابن سعد البكر» وزعيم الكتلة الوفدية الذي شيّع البنّا إلى مثواه الأخير[٣٠٧]، فوصل منطق الدم بالدم إلى نهايته القاتلة. أما قاتل النقراشي باشا فحكم عليه في ١٣ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٤٩ بالإعدام، ونفّذ إعدامه في ٢٥ نيسان/أبريل ١٩٥٠، في حين حوكم المتهمون باغتيال البنّا بعد قيام ثورة ٢٣ تموز/يوليو ١٩٥٢ وأصدرت المحكمة في ٢ آب/أغسطس ١٩٥٤ أحكامها بتجريمهم.

قامت السلطة بعد يومين من اغتيال البنّا بنقل المتطوعين الإخوانيين المحتجزين في الجبهة إلى معسكر اعتقال في رفح، ثم نقلتهم في حزيران/يونيو ١٩٤٩ إلى معسكر اعتقال جديد[٣٠٨]. وفي ٢٣ شباط/فبراير ١٩٤٩ داهمت وكراً للجهاز الخاص وصادرت محطة إرسال لاسلكية، ويبدو أنها المحطة التي تعهّد البنا بتسليمها إبّان مفاوضاته مع حكومة إبراهيم عبد الهادي إلى الحكومة، واتُّهم ثلاثون كادراً من الجهاز الخاص بهذه القضية، وكان من بين المتهمين سيد فايز عبد المطلب القائد المؤقت للجهاز الذي حلَّ مكان السندي المعتقل، وخمسة من المتهمين أيضاً بقضية النقراشي. وعرفت هذه القضية بـ «قضية الأوكار». وفي ١٧ آذار/مارس ١٩٥١ أصدرت المحكمة العسكرية العليا حكمها في القضية فأدانت البعض وبرّأت البعض الآخر[٣٠٩].

لم يتوقف الجهاز الخاص عن العمل، وأخذ يتسلل إلى حركة مصر الفتاة، وحاول في ٥ أيار/مايو ١٩٤٩ انتقاماً للبنا أن يغتال حامد جودة رئيس مجلس النواب، ثم حاول في ٢٥ أيار/مايو ١٩٤٩ أن يغتال إبراهيم عبد الهادي رئيس الحكومة السعدية. وإثر إيواء ليبيا لثلاثة من المتهمين بالمحاولة أغلقت السلطات المصرية حدودها مع ليبيا[٣١٠]. ولم تتنفس الجماعة الصعداء إلا إثر إقالة الملك في ٢٥ تموز/يوليو ١٩٤٩ لحكومة إبراهيم عبد الهادي السعدية التي ارتبط اسمها بأعتى أشكال عنف الدولة وإرهابها لخصومها.

---

(٣٠٧) حول الاغتيال والجنازة، انظر: الجندي، **حسن البنّا: الداعية الإمام والمجدد والشهيد**، ص ٢٢٠ ـ ٢٣٦.

(٣٠٨) محمد، **من قتل حسن البنا**، ص ٥٥٦ ـ ٥٥٧.

(٣٠٩) حسونة، **٢٣ يوليو وعبد الناصر (شهادة)**، ص ٤٧ و٤٩ ـ ٥١.

(٣١٠) محمد، المصدر نفسه، ص ٥٦٤.

٤ ــ الإخوان المسلمون بين مرحلتين: الناصرية والساداتية

عبد الغني عماد

مرّت على الإخوان المسلمين أولى المحن الصعبة بعد اغتيال مرشدهم، وما بين السجون والمعتقلات حاول من بقي خارجها لملمة شؤون الجماعة وإعادة تنظيمها. في كانون الأول/ديسمبر ١٩٥١ نقض حكم قضائي قرار حل الجماعة التي عادت إلى العمل الشرعي وأفرج عن معتقليها، في ذلك الحين كان رئيس الحكومة الوفدية مصطفى النحاس قد أعلن قبل ذلك إلغاء معاهدة ١٩٣٦ بعد إخفاق المفاوضات مع الإنكليز، وكان واضحاً حينها أن الإخوان سوف ينحازون بوضوح إلى المقاومة ضد الإنكليز. في تشرين الأول/اكتوبر ١٩٥١ انتخب الشيخ حسن الهضيبي مرشداً للجماعة بعدما اختير كحل وسط للخروج من إشكالية تنافس المرشحين داخل الهيئة التأسيسية، الأمر الذي ترك في نفوس بعض أعضاء الهيئة شيئاً من عدم القناعة بالتسوية التي آلت إلى وصول من ليس على صلة كافية بمختلف أجهزة الجماعة وهمومها وتحولاتها، وهو ما انفجر في شكل صراع محتدم بين محاور داخل الجماعة خلال سنوات قليلة بعد ذلك. وقبل الذكرى الثانية لاغتيال البنا عادت قيادات الإخوان لتقيم علاقات الود مع الملك، ففي سجل تشريفات القصر يوم ١٤ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٥١ نقرأ أسماء أغلب قادة الإخوان الذين حضروا لزيارة قاتل شيخهم[١].

(١) من أبرز الأسماء التي قامت بزيارة القصر الملكي: خليفة الشيخ البنا: حسن الهضيبي، عبد الرحمن البنا، عبد الحكيم عابدين سكرتير عام الجماعة، صالح عشماوي، عبد القادر عودة، حسين كمال الدين، محمد الغزالي، عبد العزيز كامل، وكلهم أعضاء في مكتب الإرشاد العام.. انظر: رفعت السعيد، حسن البنّا، مؤسس حركة «الإخوان المسلمين»: متى.. كيف ولماذا؟، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)، ص ٢٣٧.

أولاً: الإخوان والجيش والضباط الأحرار، خلايا واختراقات وتحالفات

لم يكن الجيش بعيداً عن تطلّع حسن البنّا، فقد بدأ الاتصال ببعض ضباطه منذ الأربعينيات[٢]، والواضح أنه كلف الصاغ محمود لبيب وهو ضابط كبير في الجيش المصري تأسيس تنظيم للإخوان داخل الجيش[٣]، ومنذ مطلع العام ١٩٤٤ بدأت أهم خلايا الإخوان في الجيش أولى اجتماعاتها في منزل عبد المنعم عبد الرؤوف بحي السيدة زينب واشترك فيها (اليوزباشي جمال عبد الناصر ـ الملازم أول كمال الدين حسين ـ الملازم أول سعد حسن توفيق ـ الملازم أول خالد محيي الدين ـ الملازم أول حسين محمد أحمد ـ الملازم أول صلاح الدين خليفة) وقد تكررت اجتماعات هذه المجموعة ولم تتوقف طيلة سنوات (١٩٤٤ ـ ١٩٤٧) وانقطعت بدءاً من ١٩٤٨ نتيجة لحرب فلسطين، وإن استمر العمل سرياً لضم أكبر عدد ممكن من الضباط[٤]. إلا أن الخلية الأولى لتنظيم الضباط الأحرار ستشهد ولادتها عملياً في النصف الثاني من عام ١٩٤٩ في منزل جمال عبد الناصر وبحضور عبد المنعم عبد الرؤوف وكمال الدين حسين وحسن ابراهيم وخالد محيي الدين، بالإضافة إلى عبد الحكيم عامر، وفي هذا يقول محيي الدين: «إنها الخلية أقرر هذا وأكرره لأن الكثيرين حاولوا تقديم روايات مختلفة، فالمرحوم أنور السادات قال برواية أخرى... وآخرين أيضاً، ولست أريد أن أنفي عن هؤلاء أنهم كانوا يعملون في الجيش معنا أو حتى قبلنا، فلقد تمكن بعضهم من إقامة مجموعات منظمة في الجيش قبل «الضباط الأحرار»، لكنها

---

(٢) تحدث أنور السادات عن علاقته بالشيخ البنا في أكثر من خطاب، بل وفي مذكراته. انظر: أنور السادات، **البحث عن الذات: قصة حياتي** (القاهرة: منشورات مكتبة مدبولي، [د. ت.])، ص ٣٧.

(٣) حسين محمد أحمد حمودة، **أسرار حركة الضباط الأحرار والإخوان المسلمين** (القاهرة: الزهراء للاعلام العربي، ١٩٨٥)، ص ٣٩.

وهذا الضابط شارك صالح حرب (وزير دفاع فيما بعد ١٩٣٩) في الحرب ضد احتلال الإنكليز وخلعهم للخديوي عباس حلمي الثاني، وكان الاثنان قد اتفقا على الانضمام إلى جيش السنوسيين الذي هاجم الإنكليز لتخليص مصر من الاحتلال عام ١٩١٥، غير أن حملة السنوسيين والأتراك والألمان فشلت حينها مما اضطره إلى اللجوء إلى تركيا ومن ثم إلى ألمانيا، ولم يعد محمود لبيب إلى مصر إلا بعد صدور عفو شامل في العام ١٩٢٤، حيث عيّن برتبة ضابط في خفر السواحل، ولكنه اختلف مع مدير مصلحة خفر السواحل عقل باشا فطلب التسوية فأحيل إلى المعاش برتبة الصاغ (رائد)، إلى أن تعرّف على حسن البنّا وانتسب إلى الجماعة وتولّى فيها العديد من المهام إلى أن أصبح وكيلاً لجماعة. انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٩.

كانت شيئاً آخر غير «الضباط الأحرار»[٥]. والواقع أن المصادر الإخوانية تلحّ على نسبة الضباط الأحرار إلى نشاط الصاغ محمود لبيب في إعادة بناء التنظيم الإخواني داخل الجيش بشكل مستقل عن الجماعة وذلك إتقاءً لأي شبهة من شبهات ارتباطه بها بعدما كاد عثور السلطة على كتيّب عسكري ضمن وثائق الجهاز للجماعة عن كيفية استخدام القنابل العسكرية موقع باسم اليوزباشي جمال عبد الناصر أن يطيح بسرية تشكيل كافة المجموعات[٦]. إلا إنه من المؤكد وجود علاقة سابقة لغالبية المؤسسين مع التنظيم الخاص للإخوان، يرويها محيي الدين وميتشل على مدى صفحات عدة[٧] قبل هذا التاريخ، وهو ما يفسر إلحاح الطيار عبد المنعم عبد الرؤوف عضو النواة التأسيسية لتنظيم الضباط الأحرار، على إعادة ربط التنظيم بالإخوان المسلمين بعد صدور قرار إلغاء حل الإخوان»، «وقد رفض طلبه بالإجماع، ثم انقطع عن حضور اجتماعات لجنة القيادة، وساعد على ذلك أنه نقل إلى غزة»[٨].

والواقع أن عبد الناصر لم يقتصر في عمل تنظيم الضباط الأحرار مع الإخوان المسلمين، بل كان على صلة وثيقة بالشيوعيين، وتحديداً بالحركة الديمقراطية للتحرر الوطني (حدتو)، فقد كان لهذه الأخيرة ذراع عسكري في الجيش تم تنظيمه في الضباط الأحرار فردياً وليس جماعياً. وبرز التأثير السياسي لـ «حدتو» على منشورات التنظيم وليس على سياسته الفعلية من خلال اضطلاع «حدتو» بصياغة هذه المنشورات وطباعتها وتوزيعها. وكان أبرز تأثير هو مساهمة

---

(٥) خالد محيي الدين، **والآن أتكلم** (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٢)، ص ٦٣. حيث يؤكد في مكان آخر أن أول من اقترح هذا الاسم جمال منصور (ص ٢٢١). إلا أنه من الواضح أن جمال عبد الناصر كان قد بدأ قبل هذا الاجتماع بتأسيس الضباط الأحرار عملياً، ولم تكن هذه الخلية إلا خطوة على الطريق، فقد أبرز كمال رفعت، أحد أبرز الضباط الأحرار فيما بعد منشوراً يعود إلى العام ١٩٤٦ يحمل اسم «الضباط الأحرار».

(٦) حول هذه الحادثة استدعي جمال عبد الناصر للتحقيق، وتولّى التحقيق فيها رئيس الوزراء بنفسه إبراهيم عبد الهادي ودار نقاش غاضب. انظر الرواية، في: ريتشارد ب. ميتشل، **الإخوان المسلمون**، ترجمة عبد السلام رضوان (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٧٧)، ص ٢١٦، كذلك انظر: محيي الدين، المصدر نفسه، ص ٥٨ ـ ٥٩.

(٧) انظر: محيي الدين، المصدر نفسه، «أنا وعبد الناصر والإخوان،» ص ٤٣ ـ ٤٧ ويرويها ميتشل أيضاً محاولاً رصد دور الإخوان في تنظيم الضباط الأحرار والثورة، فيتوصل إلى رسم صورة غائمة تؤكد استقلالية الضباط الأحرار «عن الهيكلية التنظيمية للإخوان، على الرغم من حرص عبد الناصر على التعاون معهم لإنجاح الثورة، كما هو حرصه للتعاون مع المجموعات الوطنية الأخرى داخل الجيش انظر: ميتشل، المصدر نفسه، ص ٢١٧ ـ ٢٢٣.

(٨) ميتشل، المصدر نفسه، ص ٢١٢، ومحيي الدين، المصدر نفسه، ص ١٠٧ و١٧٣.

«حدتو» من خلال علاقة الصداقة التي تربطها بخالد محيي الدين، في صياغة الوثيقة البرنامجية للتنظيم التي حملت عنوان «أهداف الضباط الأحرار»؛ وهي وثيقة داخلية مكتوبة قامت «حدتو» بعد الثورة بنشرها لتذكير مجلس قيادة الثورة بأهداف تنظيم الضباط الأحرار، وهو ما كان الشرارة المباشرة لإشعال فتيل الصدام ما بين حدتو وعبد الناصر[٩].

اعتمد عبد الناصر على مخابئ الإخوان المسلمين في إخفاء كميات هامة من الذخيرة والسلاح[١٠]. وخلال معركة القنال زوَّد تنظيم الضباط الأحرار جماعة الإخوان المسلمين وحدتو بكميات من السلاح والذخيرة لاستخدامها في المعركة[١١]. وقُبيل ساعة صفر خطة «نصر»، التي حدَّدت ٢٣ تموز/يوليو ١٩٥٢ موعداً للاستيلاء على السلطة، أبلغ عبد الناصر بوصفه رئيساً لتنظيم الضباط الأحرار، كلاًّ من جماعة الإخوان المسلمين وحدتو بموعد الحركة. وتمَّ الاتصال مع «حدتو» بشكلٍ غير مباشر من خلال أحمد حمروش عضو تنظيم الضباط الأحرار، ومسؤول قسم الضباط في «حدتو»، ومع جماعة الإخوان المسلمين من خلال حسن العشماوي[١٢]، الذي كان من أبرز من رشَّحوا الهضيبي مرشداً عاماً. وقد وافق المرشد العام على دعم الحركة وحمايتها، وعدم إظهار علاقتها بالإخوان حتى لا يتدخل الإنكليز بمقاومتها، ووجَّه الأمر إلى الشُعب الإخوانية بالاستنفار وتنفيذ أوامر القيادة العسكرية[١٣]، وهو ما يقطع بتأييد الهضيبي لحركة الضباط ودعمه إياها. وقد فعلت «حدتو» في تنظيمها ومحيطها ما يعادل ذلك.

كان اتصال عبد الناصر بـ «حدتو» وبالجماعة مفهوماً، إذ تمتلكان كحركتين سياسيتين ضباطاً في تنظيم «الضباط الأحرار». وقد فكَّر بهما عبد الناصر في إطار منطق حشد القوة الذي كان منفتحاً في بعض اللحظات على منطق تحالفي ما. كان تنظيم «حدتو» عشية حركة الضباط قد شهد بعض التوسع والفعالية. في

(٩) محيي الدين، المصدر نفسه، ص ٦٦ ـ ٦٨ و٩٣ ـ ٩٦.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٠٥. قارن بـ: إسحاق موسى الحسيني، **الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية الحديثة**، ط ٢ (بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٥٥)، ص ٢٢٦.

(١١) جابر الحاج، **الفراعنة الصغار في هيلتون الناصرية** (القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٧٧)، ص١٢٢ ـ ١٢٣. قارن بـ: ميتشل، **الإخوان المسلمون**، ص ٢١٢ ـ ٢١٣.

(١٢) محيي الدين، المصدر نفسه، ص ١٣٧ و١٤٣.

(١٣) الحاج، المصدر نفسه، ص١٢٣ ـ ١٢٤ وص ٧٢.

حين وصل عدد الأعضاء العاملين في جماعة الإخوان المسلمين، المؤطَّرين في أُسر وخلايا تنظيمية إلى مليون عضو[١٤].

يشرح خالد محيي الدين طريقة عبد الناصر في العمل ويقول: «منذ البداية الأولى لإنشاء تنظيم «الضباط الأحرار» كان جمال يتفاهم مع الإخوان ويتفاهم أيضاً مع الشيوعيين، ولم يكن يجد غضاضة في ذلك، ولكنه كان حريصاً على ألا يسمح لأي طرف منهما بالسيطرة عليه أو التحكم في مسيرة التنظيم»[١٥].

ـ **الإخوان وحدتو والضباط الأحرار**: أيَّدت «حدتو» و«الجماعة» حركة الضباط، وظهرتا في الأيام الأولى وكأنهما الحركتان السياسيتان الحليفتان للضباط. وكانت «حدتو» هي التنظيم الشيوعي الوحيد الذي أيَّد الانقلاب، في حين أدانته الأحزاب الشيوعية المصرية الأخرى[١٦]، وسط الاتهام السوفياتي والشيوعي العام لحركة الضباط بأنها انقلاب أمريكي. وقد اجتمع مكتب الإرشاد العام للإخوان المسلمين في ٢٦ تموز/يوليو ١٩٥٢ برئاسة المرشد العام وأيَّد الحركة وحدَّد الخطوط الرئيسية للإصلاح على أساس إسلامي[١٧]. والتقى الهضيبي في ٢٨ تموز/يوليو ١٩٥٢ بجمال عبد الناصر، لكن الهضيبي طلب من عبد الناصر كشرط لاستمرار تأييد الإخوان للثورة أن تعرض عليه قراراتها قبل إصدارها، لكن عبد الناصر رفض هذه الوصاية، أو أن تعلن الثورة أنها ستقيم دولة الإسلام. كان من الواضح أن الجماعة حتى أزمة آذار/مارس ١٩٥٤ التي انفجر فيها الصراع بين عبد الناصر ومحمد نجيب كانت تعتمد سياسة «التأييد التكتيكي» المحسوب الذي يخدم في النهاية أهدافها الاستراتيجية العليا في استخلاص الحكم حسب تعبير المؤرخ عبد العظيم رمضان[١٨]، لذلك أبلغ الهضيبي عبد الناصر بأن الجماعة ستعتبر ثورة الضباط حركةً إصلاحيةً تُسدي لها النصيحة[١٩]. والواقع أن الهضيبي

---

(١٤) قارن بـ: محمد شوقي زكي، **الإخوان المسلمون والمجتمع المصري** (القاهرة: دار الأنصار، ١٩٥٢)، ص ٣٣، ١١٨، ١٣٠ ـ ١٣٥ و١٤٢ ـ ١٤٣.

(١٥) محيي الدين، **والآن أتكلم**، ص ١٩١.

(١٦) **الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية**، تنسيق وتحرير فيصل دراج وجمال باروت، ٢ ج (دمشق: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، ١٩٩٩)، ج ١، ص ١٦٩

(١٧) زكي، **الإخوان المسلمون والمجتمع المصري**، ص ٣٤.

(١٨) عبد العظيم رمضان، **عبد الناصر وأزمة مارس ١٩٥٤** (القاهرة: مطابع روز اليوسف، ١٩٧٧)، ص ١١٨ ـ ١١٩، وميتشل، **الإخوان المسلمون**، ص ٣٣.

(١٩) الحاج، **الفراعنة الصغار في هيلتون الناصرية**، ص ١٢٤.

قد أبدى لعبد الناصر في ٢١ تموز/يوليو أي قبل الحركة بيومين رغبته عدم إبراز علاقة الضباط بالجماعة حرصاً على حركتهم[٢٠].

حاولت «حدتو» و«الجماعة» أن تقطف ثمار تحالفهما مع حركة الضباط الأحرار. فعقدت الهيئة التأسيسية للجماعة في الأول من آب/أغسطس ١٩٥٢ اجتماعاً، أقرَّت فيه إصدار مكتب الإرشاد لبيانٍ، يحدِّد «خطوط الإصلاح الرئيسية بالتركيز على وسائل التطهير الكامل الشامل، ومسائل الإصلاح الخلقي والتربوي، ووسائل الإصلاح الدستوري، والإصلاح الاجتماعي، والإصلاح الاقتصادي، والتربية العسكرية، وتقوية الجيش وإصلاح البوليس»[٢١]. وبين ٢٦ تموز/يوليو والأول من آب/أغسطس، أيّد الهضيبي موقف علي ماهر رئيس الحكومة بتحديد الحد الأقصى لملكية الأرض الزراعية بـ ٥٠٠ فدان بدلاً من حد ٢٠٠ الذي أقرّه الضباط[٢٢]. واستفادت الجماعة من شهر العسل القصير مع الضباط، فعقدت في ١٠ آب/اغسطس ١٩٥٢ الجمعية العمومية للكشافة، التي انبثقت عنها لجنة كشفية وطنية، ووصل عدد أعضاء الكشافة حتى نهاية نيسان/أبريل ١٩٥٣ إلى ٧٠٠٠ كشَّاف أو جوَّال[٢٣]. وقد شكَّل العمل الكشفي هنا ستاراً لتشكيلات الجهاز الخاص. كما قامت الجماعة صيف ١٩٥٢ بإقامة معسكرين كشفيين في الإسكندرية والدخيلة استمر كلٌّ منهما شهرين، ودرَّبت أفواجاً أسبوعيةً وصل عددها إلى ١٠٦٠ متدرباً[٢٤]. ويبدو من خلال ما كتبه سيد قطب في آب/أغسطس ١٩٥٢ صدى النبض الراديكالي للقاعدة الإخوانية الشابة، وتردده بين المراهنة على الإصلاح بواسطة «المستبد العادل» ومطالبته بالإفراج عن ضحايا الطغيان، بما في ذلك الإفراج عن الشيوعيين؛ فقد طالب نجيباً بتحقيق «التطهير الشامل. . . الكامل الذي يحرم الملوثين من كل نشاط دستوري، ولا يُبيح الحرية السياسية إلا للشرفاء»، في الشهر نفسه الذي طالب فيه بالحرية للمعتقلين السياسيين، بمن فيهم «الشيوعيون»، لأنهم على حدّ قوله «كغيرهم ممن كانوا يكافحون الطغيان. . . ولأنهم من الشرفاء الذين ينبغي أن

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٢٤.

(٢١) زكي، **الإخوان المسلمون والمجتمع المصري**، ص ٣٤.

(٢٢) ميتشل، **الإخوان المسلمون**، ص ٢٣٤.

(٢٣) زكي، المصدر نفسه، ص ١٥٢ ـ ١٥٣.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٤٤.

نقارعهم الرأي بالرأي والحجة بالحجة. ولا نلقاهم بالحديد والنار»[٢٥].

أما «حدتو» الحليف الشيوعي للضباط فدعت في ٣١ تموز/يوليو ١٩٥٢ إلى تشكيل اللجنة التأسيسية للاتحاد العام لنقابات العمال، كانت «حدتو» قد حاولت في ٢٧ كانون الأول/ديسمبر ١٩٥٢ أن تعقد هذا المؤتمر، إلا أن تطور الحركة الشعبية المواجهة للإنكليز والملك، الذي وقع فيه حريق القاهرة منع ذلك. ودعت حدتو إلى عقد المؤتمر التأسيسي للاتحاد أيام ١٤ و١٥ و١٦ أيلول/سبتمبر ١٩٥٢. إلا أن عمال شركة كفر الدوار قاموا بإضرابهم الشهير، ووصف «حزب العمال والفلاحين المصري» الضباط بـ «العصابة العسكرية»، ودعا العمال إلى تشكيل لجانهم. وقمَعَ الضباط الإضراب بحزم ونظّموا محاكمةً عسكريةً أعدمت «خميس وبقري» وهو ما تحول إلى تاريخٍ رمزي في الفولكلور الشيوعي. وقد تنصلت «حدتو»، في محاولة للحفاظ على تحالفها مع الضباط، من الإضراب، وأدانته، مع أن السلطة عطّلت المؤتمر، وأجّلت انعقاده إلى إشعارٍ آخر. وقد أدانت الجماعة بدورها الإضراب، وأخذ سيد قطب يهاجم الشيوعيين لأنهم يحاربون «العهد الذي أشرق فجره منذ أيام» وشنّت الجماعة «حملةً عاتيةً ضدَّ عمّال كفر الدوار المضربين واتهمتهم بالخيانة»[٢٦]. وبهذا المعنى اتخذ الحليفان السياسيان لحركة الضباط وهما حدتو والجماعة موقفاً سياسياً واحداً من عمال كفر الدوار، وإن كانت حدتو قد عارضت الإعدام بشدة.

ثانياً: بداية التمايز مع الثورة، حل الأحزاب واستثناء الإخوان

في الوقت الذي كانت فيه حدتو والجماعة تحاولان قطف ثمار تحالفهما السياسي مع مجلس الضباط، كانت العلاقات تتوتر ما بين المجلس والحكومة التي يرأسها علي ماهر، إلى أن قدّم استقالته في ٧ أيلول/سبتمبر ١٩٥٢، ليخلفه اللواء محمد نجيب الذي شكّل حكومته في ٩ أيلول/سبتمبر ١٩٥٢. كانت أزمة تمثيل الجماعة في حكومة نجيب، إيذاناً ببدء الخلاف ما بين مجلس الضباط والجماعة، إذ طلب عبد الناصر من الجماعة أن ترشّح عضوين، فرشح الهضيبي

---

(٢٥) أورده: عادل حمودة، **سيد قطب من القرية إلى المشنقة: تحقيق وثائقي**، ط ٣ (القاهرة: سينا للنشر، [د. ت.])، ص ١١٢ ـ ١١٣.

(٢٦) حمودة، المصدر نفسه، ص ١١٣، قارن بـ: محيي الدين، **والآن أتكلم**، ص ١٨٢.

كلاًّ من الشيخ أحمد حسن الباقوري وأحمد حسين[٢٧]، في حين يؤكد ميتشل أن عبد الناصر طلب من الهضيبي ترشيح ثلاثة أعضاء، على أن يكون الباقوري واحداً منهم، فرشَّح الهضيبي كلاًّ من حسن العشماوي ومنير الدلّة، بدون العودة إلى مكتب الإرشاد العام، إلا أن مجلس الضباط اعترض عليهما بسبب صغر سنهما. فقرَّر مكتب الإرشاد العام عدم المشاركة في الحكومة، إلا أن الشيخ الباقوري لم يقتنع، فأصدرت الجماعة قراراً منشوراً يفصله من عضويتها[٢٨]. وبرَّر الهضيبي المقاطعة بالحرص على عدم صبغ الحكومية بلونيةٍ إخوانيةٍ تؤدي إلى معاداة الأجانب لها[٢٩]. وفي وقتٍ لاحق برَّر وكيل الجماعة قرار المقاطعة بخشية الجماعة من أن تفقد صفتها الشعبية، لمشاركتها في السلطة ومشاركة نجيب في معارضته لإشراك الجماعة حتى لا يتعرض النظام إلى عداء الأجانب[٣٠]. حيث اعتبر نجيب رفض الإخوان إنما يعود «إلى شعورهم بانتشار نفوذهم الشعبي»[٣١] أي أنه يعكس اعتراضاً ضمنياً على حجم تمثيلهم في الحكومة والحكم.

يكشف ذلك عن التردد السياسي للهضيبي إزاء الموقف النهائي من مجلس الضباط. والواقع أنه منذ أن أعلمه عبد الناصر في ٢٨ تموز/ يوليو ١٩٥٢ باستقلالية حركة الضباط، فإن الهضيبي قد ساءه ذلك باعتبار أنه كان يتطلع إلى أن يكون شريكاً على الأقل في السلطة. في حين أن عبد الناصر أخذ منه رأياً بإبعاد حركة الضباط عن الجماعة، درءاً لها من شكوك الإنكليز والأجانب على حد تعبيره قبيل القيام بحركة ٢٣ تموز/ يوليو. وربما في ضوء ما يمكن أن نستنتجه من منظومة الهضيبي، أنه رأى في تمثيل الجماعة في الحكومة نوعاً من إبرازٍ لها بصفة الحزب السياسي، وهي الصفة التي ظل الهضيبي حتى نهاية عام ١٩٥٤ يؤكد استقلال الجماعة عنها، وأنها لا تسعى إلى الحكم أو المشاركة في السلطة، مع تسليمه الضمني طبعاً في ضوء الخطاب التقليدي للجماعة، أن السياسة هي من صُلب الإسلام، غير أن الحزبية ليست بالضرورة كذلك. وقد سبق للهضيبي أن اعتذر عن الاشتراك في حكومةٍ ائتلافيةٍ في عهد فاروق. فهو وإن عبَّر هنا عن موقفٍ مترددٍ، فإنه في قراره العميق كان يميل إلى عدم المشاركة. فقد قدَّر على

---

(٢٧) محيي الدين، المصدر نفسه، ص ١٩٦.

(٢٨) ميتشل، **الإخوان المسلمون**، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥.

(٢٩) الحسيني، **الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية الحديثة**، ص ٢٣١.

(٣٠) ميتشل، المصدر نفسه، ص ٢٣٥.

(٣١) محمد نجيب، **كنت رئيساً لمصر** (القاهرة: المكتب المصري الحديث، ١٩٨٤)، ص ١٦٦.

الأرجح أن تمثيل الإخوان في الحكومة، ينطوي على محاولة احتوائها، وتحويلها إلى أداةٍ سياسيةٍ لمجلس الضباط. ومن هنا أتى حسم الهضيبي للتردد وعدم تمثيله للجماعة في الحكومة ليعاكس التيار الجارف داخل الجماعة والمتحمس للضباط. وقد سبق له أن هدأ من حماس قطب الذي عبَّر في فترة عن هذا التيار، ودعا إلى أن يهبَّ الإخوان ويجروا في ركاب الثورة[٣٢]. غير أن مجلس الضباط استنتج من تردد الهضيبي وجود خلاف عميق داخل الجماعة أو أنه محاولة لإظهار سطوة الجماعة على المجلس، فقد كان عبد الناصر الذي يعرف قضايا الخلاف الداخلية في الجماعة، ويعتمد على تأييد أوسع القواعد الإخوانية لحركة الضباط؛ فهو قام منذ ٢٥ تموز/ يوليو بسلسلة إجراءات عمليةٍ ضد خصوم الجماعة، وحقق من خلالها رصيداً خاصاً، فقبض في ٢٥ تموز/ يوليو ١٩٥٢ بعد الثورة بيومين على المقدم محمد الجزار أحد المتهمين باغتيال البنا، وبعد أربعة أيام ألقى القبض على المتهمين الآخرين، وأحال في ١٧ آب/ أغسطس ١٩٥٢ قضية اغتيال البنا إلى النيابة العمومية لتتولى التحقيق بها[٣٣]. وفي آب أفرج عن المعتقلين الإخوانيين، وعيَّن رشاد مهنا الضابط الإخواني وعضو لجنة القاهرة لتنظيم الضباط الأحرار عضواً في لجنة الوصاية على العرش. وكان لمهنا «احترام واسع في الجيش» و«علاقات واسعة» ترشِّحه لمنافسة عبد الناصر[٣٤].

لم يكن ممكناً لعبد الناصر أن يفهم موقف المرشد العام إلا على أنه يضمر معارضةً لمجلس الضباط الذي أثبت حُسن نيته تجاه الجماعة، وكان عدد من أعضائه إخوانياً سابقاً في الجهاز الخاص. فقد كان الهضيبي يقود وقتئذ وفق أرقام الجماعة، مليون عضو إخواني مؤطرين ومنظَّمين، وإن كانت آثار الصدام ما بين التيار الراديكالي وتيار الهضيبي في فترة ١٩٥١ ـ ١٩٥٢ ما زالت تتردد أصداؤها واستقطاباتها الداخلية في الجماعة[٣٥]، في حين أن الهضيبي كان يُضمر تحويل الجماعة في مواجهة المجلس.

---

(٣٢) قارن بالحاج، **الفراعنة الصغار في هيلتون الناصرية**، ص١٤٢ ـ ١٤٣.

(٣٣) قارن بـ: محسن محمد، **من قتل حسن البنّا؟**، ط ٢ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٧)، ص ٥٩٦ و٦٠٠.

(٣٤) محيي الدين، **والآن أتكلم**، ص ١٠٨ ـ ١٠٩.

(٣٥) الذي كان الشيخ محمد الغزالي وصالح عشماوي من أبرز قادته والذي اتهم الهضيبي بمهادنة الملك وأنه اجتمع بإبراهيم عبد الهادي المسؤول الأول عن اغتيال البنا والبطش بالإخوان، وأنه سار على سياسة «السمع والطاعة» لفاروق باعتباره ولي الأمر.

تتابعت الأحداث في الربع الأخير من عام ١٩٥٢، فصدر قانون الأحزاب وأُلغي دستور ١٩٢٣، ثم تَّم في ١٦ كانون الثاني/يناير ١٩٥٣ حلّ الأحزاب، وفي ٢٣ كانون الثاني/يناير تم تشكيل «هيئة التحرير» كبديلٍ عنها. وقد اجتمعت الهيئة التأسيسية للإخوان يوم ٢ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٥٢، وأعادت النظر في نظام الجماعة على ضوء القانون المذكور، وأدخلت بعض التعديلات عليه، منها أن تكون مدة رئاسة الرئيس ثلاث سنوات بدلاً من أن يكون رئيساً مدى الحياة، وأن يكون عدد أعضاء الهيئة التأسيسية ١٥٠ عضواً. وقدَّمت الجماعة إخطارها الذي أدخلها في نطاق قانون الأحزاب، إلا أنها عادت وارتأت أنها كهيئة إسلامية عالمية لا يمكن أن تقيِّد نفسها بقانون الأحزاب المصري، فاجتمعت ثانيةً، وقررت أن الحكم ليس من أهدافها في الوقت الحاضر، وأن الجماعة لن تدخل الانتخابات كهيئة مع احتفاظها بحق التوجيه والنقد في الأمور السياسية والوطنية، فقدَّمت في ٧ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٥٢ إخطارها الثاني وخرجت به من نطاق الأحزاب(٣٦). وقد أدى إصرار الهيئة التأسيسية على تسجيل الجماعة كحزب سياسي إلى اعتكاف الهضيبي وتهديده بالاستقالة، فانعقد الاجتماع الثاني للهيئة عملياً في غياب الهضيبي، إلا أنه تمَّ باسم الحرص على وحدة الجماعة رجوعه عن الاعتكاف والاستقالة(٣٧). وكان ذلك في الواقع «بروفة» من بروفات تقليم سلطته ومحاصرتها، حرَّض عليها الجهاز الخاص الذي أثار الهضيبي قضية حلِّه والقضاء على الازدواجية في الجماعة.

تمَّ في ١٦ كانون الثاني/يناير ١٩٥٣ حلُّ جميع الأحزاب باستثناء جماعة الإخوان المسلمين، وفي ٢٣ كانون الثاني/يناير تمَّ تأسيس «هيئة التحرير» كتنظيمٍ سياسيٍ وحيد. وحدّدت الفترة الانتقالية بثلاث سنوات، وأعلن الدستور

---

(٣٦) زكي، **الإخوان المسلمون والمجتمع المصري**، ص ٣٤ ـ ٣٥ قارن بـ: د. عبد العاطي محمد أحمد، **الحركات الإسلامية في مصر** (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٥)، ص ٣١٣. وحول موضوع الدستور تقدمت الشعبة القانونية في الجماعة بمشروع دستور وضعي أقرّته الهيئة التأسيسية لجماعة الإخوان المسلمين في ١٦ أيلول/سبتمبر ١٩٥٢ واسترشدت فيه بـ«أحكام القرآن وسنّة الرسول وأساليب الحكم في عهد الخلفاء الراشدين»، والصالح في النظم الدستورية المعاصرة كالنظام الرئاسي في الولايات المتحدة ونظام حكومة الجمعية الذي أخذت به بعض الدساتير الأوروبية كدستور النمسا الصادر في ١٩٢٤ والدستور السويسري. وقد عرفت المادة الأولى من مشروع الدستور مصر بأنها «دولة إسلامية حكومتها نيابية». قارن بمأمون الهضيبي يرد على أسامة الباز في حديثه إلى **الوسط**: «الإخوان المسلمون مع دستور مكتوب،» **الوسط** (٥ أيلول/سبتمبر ١٩٩٤)، ص ٢٤.

(٣٧) ميتشل، **الإخوان المسلمون**، ص٢٥٣.

المؤقت أن سلطة السيادة في الدولة هي لمجلس قيادة الثورة، ولكن عملياً لم يعد يصرّح رسمياً بالعمل إلاّ لهيئتين هما هيئة التحرير (الحكومية) وجماعة الإخوان المسلمين.

ثالثاً: الصراع على السلطة

يفسّر اللواء محمد نجيب استثناء جماعة الإخوان المسلمين من الحلّ، بأنها ستندمج مع هيئة التحرير[٣٨]. والواقع أن هذه الهيئة تشكل النموذج أو نمط تفكير عبد الناصر بطبيعة الحزب السياسي ووظيفته، الذي تعتمد عليه السلطة في الضبط السياسي والتعبئة. وقد تصور عبد الناصر الذي أخذ يتحكم أكثر فأكثر بالقرار في مجلس قيادة الثورة، أنه لا مُبرر للصراع بين هيئة التحرير والجماعة، وأن على الهيئتين أن تندمجا في تنظيم واحد وهي فكرة تعود أصولها إلى حسن البنّا نفسه. إن فكرة التنظيم السياسي الواحد الذي يُشكّل بديلاً عن الأحزاب هي من أبرز المفاهيم التقليدية المتواترة للجماعة إبَّان إمامة حسن البنّا لها، وقد سبق للبنا أن طالب الملك بتوحيد جميع الهيئات السياسية في هيئة واحدة تحت رعايته باسم وحدة الأمة، من دون أن يشترط أن يكون اسم هذه الهيئة المقترحة: الإخوان المسلمون، وقد تصور البنا نظاماً دستورياً نيابياً في دولته الإسلامية لا يقوم على التعددية الحزبية، وإن كان يقوم على الانتخاب وفق معايير يجب أن تتوفر في المرشحين.

إن «هيئة التحرير» ليست إذا ما استخدمنا مصطلح التحليل النفسي سوى إزاحة (Displacement) لمفهوم البنا، أي للمفهوم الإخواني التقليدي عن الهيئة الموحدة، التي تعبِّر عن وحدة الأمة وتدرأ انقساماتها. ولو اندمجت الجماعة بها فإنها لن تكون أكثر من جماعة الإخوان المسلمين باسم آخر، ولكن ببرنامج مختلفٍ تتطلبه مقتضيات السلطة، وإدارة برامجها، والتحكم به، وضبطه وتوجيهه صوب مثالها الأيديولوجي والسياسي. فقد كان الإخوان المسلمون بحكم تمرّسهم التنظيمي وميراثه، مرشحين تماماً إلى أن يسيطروا على ملاكاتها القيادية. ولم تنبت فكرة هيئة التحرير في عقل عبد الناصر من الفراغ كما أشرنا، إذ كان لها سياقات متعددة من أبرزها السياق الإخواني نفسه المعادي لتأسيس الحياة الدستورية على أساس التعددية الحزبية، وقد تفاعل عبد الناصر

---

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٣٨.

مع هذا السياق إبّان تجربته الإخوانية. وقد شجع عبد الناصر على هذا التوجه أنه وجد كوادر إخوانية مقتنعة بالاندماج ما بين الجماعة وهيئة التحرير. صحيح أن كثيراً من هؤلاء في وقوفهم ضد سلبية الهضيبي في التعامل مع «الثورة»، كانوا محكومين بتناقضات الجماعة الداخلية، إلا أنهم رأوا في الثورة ثورتهم، وفي الحركة حركتهم، بل كان بإمكانهم أن يزعموا أنهم هم الذين صنعوها. لقد كان الهضيبي يلحّ دوماً على ضرورة عدم صبغ حركة الضباط باللونية الإخوانية حمايةً لها من الضغط الأجنبي، في الوقت نفسه الذي كان يحلم فيه، بأن تكون الجماعة مرشد الثورة، أو حزبها الوحيد. في المقابل، فإن «هيئة التحرير» كانت تقدم مخرجاً لعبد الناصر من حساسية اسم جماعة الإخوان المسلمين، غير أن سياسة الهضيبي التي كان أميناً لها بشكلٍ تام، والتي فاجأ فيها مراقبيه، تمثلت بأنه بقدر ما كان صَلْباً مع عبد الناصر بقدر ما كان ليّناً مع فاروق[٣٩].

عارضت قيادة الجماعة تشكيل «هيئة التحرير» إذ رأت فيها منذ البداية بديلاً عنها أو إطاراً لاحتوائها. وقال الهضيبي إنه ليس من مصلحة الإخوان الاندماج في هذه الهيئة، «فهم رمز الأمة كلها، فلا يجوز أن يصبحوا رمز حزب. ثم إن أحزاب المبادئ لا تنشأ عن طريق رجال الجيش والبوليس. والذي سيحدث أن الانتفاعيين والانتهازيين سيستغلون الهيئة الجديدة، وسيسيؤون إلى سمعة الحكومة والحركة»[٤٠]. ينطوي قول الهضيبي هنا على تحدٍ صريحٍ لحركة الضباط باسم الحرص عليها. وقد أعرب عن هذا التحدي بوضوح حين حذَّر عبد الناصر من أن «الجوَّ ينذر بصدام» ما بين الجماعة والسلطة، في الوقت نفسه الذي حاول أن يطمئن عبد الناصر بأن الجماعة لن تنافسه على السلطة، بل ستقدم مجرد النصيحة له[٤١]، وهو ما ينطوي على نوعٍ من الوصاية. وقد حاول الهضيبي في موقفٍ لا نستطيع وصفه إلا بالموقف المحنَّك سياسياً، أن يُفهم عبد الناصر أنه ليس وحده الذي استطاع أن يخترق الجماعة وأن يشكِّل كتلة له فيها بل إن الهضيبي بدوره مخترق لتنظيمه العسكري أي تنظيم الضباط الأحرار. لقد كان هناك في كانون الثاني/يناير ١٩٥٣ توازٍ ما بين اختراق عبد الناصر للجماعة واختراق الهضيبي لتنظيم الضباط الأحرار، وهو ما توضّح في عصيان سلاح المدفعية، الذي اتصل

(٣٩) **الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية**، ص ١٧٦.

(٤٠) الحسيني، **الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية الحديثة**، ص ٣٠٢.

(٤١) الحاج، **الفراعنة الصغار في هيلتون الناصرية**، ص١٤٤.

بالجماعة يطلب مؤازرتها للحد من تفرد مجلس الضباط وتحديداً عبد الناصر بالسلطة، إلا أن الهضيبي الذي كان يحاول حتى تلك اللحظة عدم وضع الجماعة في مواجهة عبد الناصر، لم يفعل سوى أن نقل نبأ هذا العصيان إلى عبد الناصر، وكأنه يقدم له برهاناً على أن الجماعة لا تطمح إلى السلطة.

تتلخص خلفية هذا العصيان كما وصفها خالد محيي الدين بأن مجموعة من الضباط الذين شاركوا في الثورة، قد دعوا في أكثر من وحدة عسكرية إلى عقد جمعية عمومية للضباط الأحرار، تتخذ قرارات ملزمة، وتحدُّ من تفرد القيادة العسكرية وتحديداً عبد الناصر بالسلطة والقرار. وقد جاء العصيان في ١٥ كانون الثاني/يناير ١٩٥٣ من سلاح المدفعية، وكان عصياناً تشاور فيه الضباط على عمل انقلابي إلا أنهم لم يضعوه قط موضع التنفيذ، وقد شُكِّلت للتو محكمة عسكرية لهم، وطرحت فكرة إعدامهم، كي يكون ذلك وسيلة لتأديب الجيش، وكان هذا أول انقسام داخل جسم الضباط الأحرار، فُتح فيه معتقل الأجانب لاستقبالهم[٤٢]، في حين أن أوراق اللواء محمد نجيب ووثائقه تشير إلى أن رؤوس سلاح المدفعية الذين يؤيدهم رشاد مهنا صاحب الشعبية الواسعة بين الضباط، وأحد منافسي عبد الناصر، قد أفضوا بمخططهم إلى حسن الهضيبي، وأن الهضيبي طبقاً لما قاله محسن عبد الخالق أحد أطراف المخطط قد أعلم هذه المجموعة من الضباط بـ «أزمته مع الثورة» وأنه «لا بُد من إلغاء الأحزاب على أن يكون الإخوان حزب الثورة». غير أن الهضيبي استخدم «مخطط العصيان» للضغط على عبد الناصر، فكشفه له بـ «إن ضباطك ثائرون عليك، وعندك مشاكل في الجيش»[٤٣] وذلك في محاولةٍ ضمنيةٍ لتطويع عبد الناصر، وجذبه إلى سياسة الهضيبي، إلا أن سرعة تحرك عبد الناصر أمكنته من احتواء ذلك المخطط وإحباطه.

الانقسام داخل الإخوان حوّل سياسة الهضيبي وموقفه من الثورة أفضى بعد تأسيس «هيئة التحرير» إلى خروج البهي الخولي أحد أبرز الرموز الأيديولوجية للجماعة، الذي تسلّم إدارة قسم الدعوة في الهيئة، إضافةً إلى خروج الخلاف مع الهضيبي إلى العلن، ومنهم شقيقا حسن البنّا: عبد الرحمن وعبد الباسط، اللذان كانا يتجرآن خلال ذلك على تتفيه الهضيبي ووصفه بـ «القيادة الصغيرة»،

---

(٤٢) محيي الدين، **والآن أتكلم**، ص ٢١٩ ـ ٢٢٥.

(٤٣) وثائق القضية محفوظة في مستودع منزلي للواء نجيب، وقد اطلع عليها ونشر جزءاً منها عادل حمودة. انظر: حمودة، **سيد قطب من القرية إلى المشنقة: تحقيق وثائقي**، ص ١١٤.

أو مثل عبد المعز عبد الستار الذي كان بإمكانه أن يصف الهضيبي بـ «شيطان» «يُسيِّر» الدعوة. بل إن عبد الرحمن البنا كان يعارض علناً أن يحمل الهضيبي لقب «المرشد العام»[٤٤]. وقد تصاعدت موجة المعارضة الداخلية الإخوانية للهضيبي طرداً مع محاصرته للنظام الخاص ومحاولة تقليص دوره وإخضاعه لمكتب الإرشاد أو لسلطته بوصفه مرشداً عاماً.

حرص عبد الناصر على احترام ذكرى البنا، فزار ضريحه في ١٣ شباط/فبراير ١٩٥٣، في الوقت ذاته كان عبد الناصر يحرّك بحض العمليات الفدائية ضد الإنكليز في القتال كلما تعثرت مفاوضاته معهم بهدف الضغط[٤٥]، وفي هذا السياق زار صلاح سالم في أيار/مايو ١٩٥٣ المرشد، إثر توقف للمحادثات المصرية ـ الإنكليزية، واستطلع رأيه في موقف الجماعة من شنّ عمليات فدائية ضد الإنكليز في القنال. غير أن الهضيبي أجاب بصلف أن الجماعة لا تعترف بحدودٍ جغرافيةٍ لمعركة الإسلام، غير أنه سأل سالم عن مدى جدية الحكومة بذلك أم أنها ستستخدمه تكتيكياً لتقوية وضعها في المفاوضات. في هذا السياق جاء اتصال الهضيبي بالمستر ايفانز المستشار السياسي للسفارة البريطانية، الذي أثار جنون الضباط الأحرار، والذي يقول الهضيبي إنه تم بعد استئذان السلطات المصرية، وهو الأمر الذي بقي مدار جدل وأثير في محاكمات ١٩٥٤ لإدانته[٤٦]. في هذه الأجواء الملتبسة طلب عبد الناصر في أيار/مايو ١٩٥٣ من الهضيبي: التوقف عن أيّ نشاطٍ تنظيمي في الجيش والبوليس، وحل التنظيم العسكري الإخواني فيهما، وحل الجهاز الخاص[٤٧].

١ ـ مشكلة الجهاز الخاص: خروج على الشرعية أم شرعية تتصدع؟

كان إنذار عبد الناصر ينسجم بدون أي جدلٍ مع خطة الهضيبي الحازمة بحل الجهاز الخاص. فقد أكّد الجميع بمن فيهم خصوم الهضيبي ومعارضوه في

---

(٤٤) عبد الرحمن البنا، في: **الأهرام**، ٣/ ١٢/ ١٩٥٤، ص ٥ قارن بـ: عبد الستار عبد المعز، في: المصدر نفسه، ص ٤.

(٤٥) محيي الدين، **والآن أتكلم**، ص ١٩٣ (أشرف على تنظيم المقاومة الضباط الأحرار كمال رفعت ـ لطفي واكد ـ عبد الفتاح أبو الفضل وغيرهم...).

(٤٦) حول ذلك، انظر: **الأهرام**، ٢١/ ١١/ ١٩٥٤، ص ١. وحول رؤية الإخوان، انظر: شهادة الحاج، **الفراعنة الصغار في هيلتون الناصرية**، ص ١٤٥، وتتلخص هذه الرؤية في أن الهضيبي التقى بإيفانز بناءً على طلب عبد الناصر، قارن بـ: سامي جوهر، **الموتى يتكلمون**، ط ٢ (القاهرة: المكتب المصري الحديث، ١٩٧٧)، ص ٩١.

(٤٧) جمال سالم، في: **الأهرام**، ١٦/ ١١/ ١٩٥٤، ص ٥، قارن بـ: **الأهرام**، ٢٥/ ١١/ ١٩٥٤، ص ٥.

الجماعة، إصرار المرشد منذ أن باشر عمله كمرشد عام في ١٧ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٥١ على إلغاء الجهاز الخاص[٤٨]، غير أنه كان من المستحيل على الهضيبي إنجاز ذلك في الوقت الذي أعلنت فيه الجماعة الجهاد في ١٧ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٥١ ضد الإنكليز. واقتصرت مقاومة الهضيبي هنا للجهاز الخاص على نفي مسؤولية الجماعة عن الكتائب الإخوانية المقاتلة في القناة، وأنها تقاتل بصفاتٍ فردية وليس بصفة الجماعة، وأنه يفضّل أن تكون مشاركة الجماعة في إطار هيئة قومية. ونتج من انخراط الجماعة في معركة القنال عسكرة كادرها الشبابي والطلابي، وتعزيز دور الجهاز الخاص، الذي كان تنظيماً نخبوياً داخل التنظيم العام. وقد حاول الهضيبي عام ١٩٥١ أن يتعرف على سجلات هذا الجهاز بدون أي جدوى[٤٩]. فلم يكن عبد الرحمن السندي قائد الجهاز يحترم الهضيبي، أو يكترث بمقتضيات بيعته، وبرّر ذلك بأن الهضيبي فُرض على الجماعة من خارجها[٥٠]، وأن الجهاز الخاص هو التجسيد الجهادي للدعوة وأداة حمايتها وأمنها. ومن هنا كان السندي يعتز دوماً بجهازه[٥١]، في الوقت الذي كان فيه فريق الهضيبي مقتنعاً بأن البنا نفسه قد اتهم قبيل اغتياله الجهاز بالانحراف عن مهمته الأساسية[٥٢]، وهو أساس الاتهام الإخواني الرائج للسندي بتمرده على أوامر البنا، بل يذهب البعض إلى حدِّ أن السندي قد هدَّد بانفصال جهازه عن الجماعة بدعوى جُبن قيادتها، وكان يعامل البنا معاملة الندّ للندّ. من هنا اصطدم السندي بموقف الهضيبي من الجهاز، وبلغت حدة هذا الاصطدام أنه طلب من الشيخ سيد سابق مفتي الجهاز فتوى باغتياله[٥٣].

وإذا كان الهضيبي قد تمكّن من تنحية السندي بواسطة لجنة من مكتب الإرشاد[٥٤]، إلا أنه لم يتمكن أبداً من التخلص من نفوذه في الجهاز، وسيطرته على أسراره وسجلاته. وقد أدى ذلك إلى احتدام الصراع الداخلي وازدياد

---

(٤٨) من شهادة محمد فرغلي وخميس حميدة. أمام محكمة الشعب، انظر: **الأهرام**، ١٧/ ١١/ ١٩٥٤، ص ٥ ـ ٦.

(٤٩) **الأهرام**، ١٨/ ١١/ ١٩٥٤، ص ٣.

(٥٠) خميس حميدة، أمام محكمة الشعب، انظر: **الأهرام**، ٢٣/ ١١/ ١٩٥٤، ص ٣.

(٥١) محمد فرغلي، أمام محكمة الشعب، انظر: **الأهرام**، ١٧/ ١١/ ١٩٥٤، ص ٣.

(٥٢) منير دلة، في: **الأهرام**، ٢٣/ ١١/ ١٩٥٤، ص ٧.

(٥٣) خالد محمد خالد، **خالد محمد خالد في مذكراته: قصتي مع الحياة** (القاهرة: مطابع دار أخبار اليوم، ١٩٩٣)، ص ٢٨٧ قارن بما قاله المدعي العام، في: **الأهرام**، ٢٥/ ١١/ ١٩٥٤، ص ٥.

(٥٤) فرغلي، أمام محكمة الشعب، في: **الأهرام**، ١٧/ ١١/ ١٩٥٤، ص ٥.

حدّته[٥٥]. وقد انقسم الجهاز الخاص بفعل هذا التجاذب إذ استطاع الهضيبي أن يستقطب سيد فايز عبد المطلب القائد الثاني للجهاز. لكن المفاجأة حدثت يوم ٢٠ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٥٣ الذي قرر فيه سيد فايز تسليم كافة البيانات المتعلقة بالجهاز إلى الهضيبي، حيث اغتيل بواسطة طرد ملغوم تلقاه على شكل هدية من الحلوى بمناسبة مولد النبي انفجر فيه وفي شقيقه الصغير[٥٦]، وتم اتهام مجموعة السندي بتدبير الجريمة. ووفق بعض المصادر فإن السندي اعترف أمام لجنة التحقيق المؤلفة من الشيخ محمد الغزالي وصالح العشماوي والشيخ سيد سابق، بمسؤوليته عن العملية وأنه نفّذها استناداً إلى فتوى للشيخ سيد سابق[٥٧].

لا يمكن فهم عملية اغتيال سيد فايز عبد المطلب بمعزلٍ عن تمكّن الهضيبي من السيطرة على قيادة الجماعة، وإضعاف معارضيه، فقد أخذت الهيئة التأسيسية تعقد مع حلول شهر آب/أغسطس جلسات غير رسمية، لمناقشة موضوعات الخلاف، وسبُل إيجاد حلٍ لها، ويبدو أن جلسة أيلول/سبتمبر ١٩٥٣ كانت أهم هذه الجلسات، إذ تميزت بنقاشٍ مفتوح لكافة قضايا الخلاف، تمثلت الإشكالية الأساسية لهذه القضايا في موقف الجماعة من الحكومة، واندمجت في هذه الإشكالية، كما هو الأمر في كل مشهدٍ انقسامي، عدة قضايا خلافية سابقة ومتراكمة تتناول موقف الجماعة من مسألة عدم المشاركة في الحكومة، واتصالات الهضيبي بالسفارة البريطانية، وانفراد الهضيبي بسلطة القرار وانتهاكه لمبدأ الشورى وتجميده لفعالية مكتب الإرشاد وغير ذلك.

بادر عبد القادر عودة وكيل الجماعة إلى طرح مشروع تعديلٍ للقانون الأساسي، يضعف سلطة الهضيبي ويخضعها إلى مراقبة الهيئة التأسيسية، ويحدد فترة ثلاث سنوات لعضوية مكتب الإرشاد، إلا أن الهضيبي أحال القضية إلى الهيئة التأسيسية في ٨ تشرين الأول/أكتوبر وحقق انتصاراً داخلياً على معارضيه بحصوله على مبايعة الهيئة كلها[٥٨]. وما إن استطاع اختراق قيادة الجهاز الخاص وتطويقها تمهيداً لتطبيق سياسته في إخراجه من السريّة إلى العلنية،

---

(٥٥) حميدة، أمام محكمة الشعب، انظر: **الأهرام**، ٢٣/ ١١/ ١٩٥٤، ص ٣.

(٥٦) انظر: رمضان، **عبد الناصر وأزمة مارس ١٩٥٤**، ص ١٢١، وميتشل، المصدر نفسه، ص ٢٥٦.

(٥٧) خالد، **خالد محمد خالد في مذكراته: قصتي مع الحياة**، ص ٢٨٧، قارن بما قاله المدعي العام، في: **الأهرام**، ٢٥/ ١١/ ١٩٥٤، ص ٥.

(٥٨) من شهادة عبد القادر عودة، في: **الأهرام**، ١/ ١٢/ ١٩٥٤، ص ٥ قارن بـ: ميتشل، **الإخوان المسلمون**، ص ٢٥٥ ـ ٢٥٦.

ودمجه في نظام الأُسر، وتصفية ازدواج السلطة في الجماعة، حتى تم اغتيال سيد فايز؛ فقام مكتب الإرشاد بفصل القادة الأربعة للجهاز الخاص، وهم: عبد الرحمن السندي وأحمد الصباغ وأحمد زكي حسن وأحمد عادل كامل من عضوية الجماعة. وقد وافق تسعة من أعضاء المكتب الاثني عشر على قرار الفصل، في حين عارضه ثلاثة، وفق رواية عبد الرحمن البنا، بينما يورد ميتشل أن المكتب انقسم حول القرار وتعادلت الأصوات، فرجَّح الهضيبي القرار، وتحدَّث في جمهرةٍ من الأعضاء بأنه لن تأخذنا بهم شفقة، وطلبت السكرتاريا من كافة الشُعب عدم الاستفسار عن الموضوع، وتجنُّب المتحدث باسم الجماعة الربط ما بين قرار الفصل واغتيال سيد فايز[٥٩]. وقد تم اختيار يوسف طلعت رئيساً للجهاز الخاص خلفاً لسيد فايز.

تحدَّى المفصولون القرار وقاموا بما يمكن تسميته بانقلاب داخلي، إذ احتلوا على رأس مجموعة من كتلتهم منزل الهضيبي، وحاولوا إرغامه على الاستقالة، ثم اتجهوا إلى المركز العام، وأعلنوا الاعتصام حتى يعود مكتب الإرشاد العام عن قراره، ويستبدل الفصل بإيقاف مؤقت، ثم أصدروا بياناً باستقالة الهضيبي، ووقف مكتب الإرشاد عن العمل، حتى تبتَّ الهيئة التأسيسية بمصيره، وتشكيل نوع مما يمكننا تسميته بقيادة طوارئ لإدارة الجماعة إلى حين انعقاد الهيئة التأسيسية، وتمّت تسمية الشيخ سيد سابق مفتي الجهاز الخاص قائداً مؤقتاً للجماعة[٦٠]. وقد طلب اثنان من قادة الجماعة هما الشيخ محمد فرغلي والسيد رمضان من عبد الناصر التدخل، وارتأى عبد الناصر أن يتصالح الفريقان، ورعى اتفاقاً يتم بموجبه إيقاف قرار الفصل، وتشكيل لجنة تحقيق مع المفصولين على أن يوافق صالح العشماوي على أعضائها[٦١]. إلا أن الهضيبي أحبط هذه المحاولة بإعلانه فصل صالح عشماوي والشيخ محمد الغزالي وأحمد عبد العزيز جلال الأمر الذي أثار عاصفة جديدة داخل الإخوان.

شكّل ردُّ الهضيبي الحاسم على معارضيه أو العصاة، كما وصفهم، صفعة عنيفة إلى محاولة المصالحة، رداً على ما اتُّهم به من قِبَل معارضيه بالتسلط،

---

(٥٩) من شهادة عبد الرحمن البنا، في: **الأهرام**، ٣/ ١٢/ ١٩٥٤، ص ٥.

(٦٠) ميتشل، المصدر نفسه، ص ٢٥٧ ـ ٢٥٨ قارن بـ: كمال كيرة، **محكمة الشعب** (القاهرة: شركة النيل للنشر والتوزيع، [د. ت.])، ج ٢، ص ٢٠ (محاكمة الهضيبي وأعضاء مكتب الإرشاد).

(٦١) قارن بـ: عبد الله الإمام، **الإخوان وعبد الناصر**، ط ٢ (دمشق: مؤسسة تشرين للصحافة والنشر، ١٩٨٢)، ص ٥٢.

وتجميد مؤسسات الجماعة؛ فقد دعا الهضيبي الهيئة التأسيسية إلى الانعقاد في ١٠ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٥٣، وناقشت الهيئة المفصولين، واستمعت إلى دفوعاتهم، غير أنها صادقت على قرار فصلهم بأغلبية ضئيلة جداً إذ بلغ عدد المعترضين على القرار ٢٨ من أصل ٦٠ ويطعن المفصولون بطريقة احتساب الأصوات[٦٢]، ودعمت الهيئة الهضيبي بأن منحته حقَّ فصل أيّ عضو من أعضائها بدون الرجوع إليها إذا تطلّبت مصلحة الجماعة ذلك. أما الهضيبي فأعلن عفوه عن العصاة الذين ندموا وثابوا إلى رشدهم على حدّ تعبيره، ودعا إلى وحدة الجماعة[٦٣]. ولم يشمل هذا العفو بالطبع قادة الجهاز الخاص الأربعة المفصولين. وبذلك تمكّن الهضيبي من إحباط الانقلاب الداخلي وتطويقه.

٢ ـ بداية الصدام مع الثورة: حلّ الجماعة ثم التفاهم من جديد

رغم المعارضة الواسعة للهضيبي داخل الإخوان، فإن المنشقين عجزوا عن مأسسة انشقاقهم في مواجهة الهضيبي. كان المسرح السياسي يتهيأ لصدام بين الثورة والإخوان، ولم يعد بوسع عبد الناصر الشك في أن الهضيبي سوف يعيد بناء «جهازه السري» ليضرب به الثورة. في ذلك الحين أيضاً كانت ظروف الصراع بين عبد الناصر ومحمد نجيب تدفع بالأخير نحو الإخوان، فما تؤكده الوثائق التي يوردها المؤرخ عبد العظيم رمضان والمرافعات والاعترافات التي أدلت بها قيادات الإخوان في المحكمة إثر اعتقالات حادثة المنشية، هو سعي مكثف من قبل الهضيبي وفريقه إلى اختراق صفوف ضباط الجيش والبوليس، لكن يوسف طلعت قائد الجهاز الخاص قال إنه يتعذر فعل شيء الآن، وإن الأمور تحتاج إلى تحضير لا يقل عن سنة. وفي اجتماع للهضيبي مع عدد من الضباط يبلغهم أن محمد نجيب يريد الاستعانة بالإخوان للتخلص من الحكم الدكتاتوري في البلاد[٦٤].

والواقع أن اللواء محمد نجيب في مذكراته يورد مزيداً من التفاصيل عن هذه الاتصالات، حيث يذكر أن الإخوان هم الذين اتصلوا به عن طريق محمد

---

(٦٢) رمضان، **عبد الناصر وأزمة مارس ١٩٥٤**، ص ١٢٦ ـ ١٢٨، يورد المؤرخ أ. عبد العظيم رمضان تفاصيل ما جرى في ذلك الاجتماع استناداً إلى شهادات المشاركين وإلى وثائق عديدة.

(٦٣) كيرة، **محكمة الشعب**، ج ٢، ص ٢٠ ـ ٢١ قارن بـ: ميتشل، **الإخوان المسلمون**، ص ٢٥٩ ـ ٢٦٠ وحول طلب المتمردين الصفح، انظر (ص ٢٩٢).

(٦٤) رمضان، المصدر نفسه، ص ١٢٨ ـ ١٢٩.

رياض الذي اتصل بـ حسن عشماوي ومنير دلة في كانون الأول/ديسمبر ١٩٥٣. وكانت شروط نجيب للتعاون تتلخص في إنهاء الحكم العسكري وعودة الجيش إلى ثكناته، وإقامة الحياة الديمقراطية البرلمانية وعودة الأحزاب وإلغاء الرقابة على الصحف. لكن الإخوان رفضوا ذلك وطالبوا بـ «بقاء الحكم العسكري القائم وعارضوا عودة الأحزاب وإقامة الحياة النيابية، كما عارضوا إلغاء الأحكام العرفية، على أن ينفرد محمد نجيب بالحكم ويتم إقصاء عبد الناصر وباقي أعضاء مجلس قيادة الثورة وأن تشكل حكومة مدنية لا يشترك فيها الإخوان، ولكن يتم تأليفها بموافقتهم، وأن يعيّن رشاد مهنا قائداً عاماً للقوات المسلحة، وأن تشكل لجنة سرية من بعض العسكريين الموالين لنجيب وعدد مساوٍ من الإخوان تعرض عليها القوانين قبل إقرارها، كما تعرض عليها السياسة الرئيسية للدولة وأسماء المرشحين للمناصب الكبرى». ويقول محمد نجيب إنه رفض هذه الاقتراحات جميعها لأنها حسب قوله تؤدي إلى سيطرة الإخوان على الحكم بدون أن يتحملوا المسؤولية. وبذلك انتهت المفاوضات بالفشل(٦٥). تتفق رواية محمد نجيب مع سياسة الإخوان التي تقوم على معاداة عودة الوفد وإقامة حكم تحت سيطرتها بدون أن تشارك علناً في الحكم تحاشياً للمسؤولية، وهو نفس العرض الذي رفضه عبد الناصر.

من جهة أخرى كان إصرار الهضيبي على أن الجماعة ليست حزباً، بمثابة مخرج شكّل خشبة إنقاذ قانونية من قرار الحل الذي شمل كافة الأحزاب، لكن هذا المخرج كان يتطلب ممارسة عملية تنسجم معه وهو ما لم يحصل.

وقد حدث في هذه الفترة بالذات أن رصدت المخابرات المصرية عودة الاتصالات بين الإخوان والإنكليز مرتين في شهر كانون الثاني/يناير، وتحديداً مع المفوض البريطاني كريزويل التي كان يقوم بها حسن العشماوي(٦٦). كل هذه المعطيات كانت تهيّئ مسرح الصدام الذي وقع سريعاً عندما قرّر الكادر الطلابي الإخواني في الجامعة بالتنسيق مع الشيوعيين إحياء الذكرى السنوية لشهداء الجامعة في معركة القنال في ١٢ كانون الثاني/يناير ١٩٥٤، وبنتيجة ذلك الاحتفال حدثت مواجهة عنيفة بين شباب هيئة التحرير وعناصر الإخوان

---

(٦٥) محمد نجيب، **كلمتي للتاريخ: مذكرات** (القاهرة: دار الكتاب النموذجي، ١٩٧٥)، ص ٢١١ - ٢١٣.

(٦٦) رمضان، المصدر نفسه، ص ١٣٠.

أفضت إلى وقوع عشرات الجرحى وتخريب وحرق سيارات وحرق سيارة جيب للشرطة[٦٧].

قرر مجلس قيادة الثورة بالإجماع، أي بما في ذلك اللواء محمد نجيب، في ١٥ كانون الثاني/يناير ١٩٥٤، وبحضور أحمد حسن الباقوري حلَّ الجماعة، واعتقال ١٥٠ كادراً من كوادرها على رأسهم المرشد العام حسن الهضيبي[٦٨] ثم قام في ٢ آذار/مارس ١٩٥٤ باعتقال ١١٨ شخصاً، من بينهم ٤٥ من جماعة الإخوان المسلمين، على رأسهم وكيل الجماعة عبد القادر عودة[٦٩]. وقد برَّر المجلس حيثيات الحل بأن الجماعة أعلنت نفسها حزباً سياسياً فينطبق عليها قانون حل الأحزاب، وبتأخر الهضيبي عن تأييد ثورة ٢٣ تموز/يوليو، ومناهضة الإصلاح الزراعي، ومعارضته تمثيل الجماعة في الحكومة، ومطالبته الوصاية على سياسة الدولة، ومعارضته إنشاء هيئة التحرير، واتصاله بالسفارة البريطانية، والتخريب في الجيش بسبب نشاط الجهاز الخاص، وحرق سيارة الجيب. واتهم المجلس الهضيبي و«زمرته» بمحاولة قلب نظام الحكم تحت ستار الدين[٧٠].

رغم أن المجلس حلَّ الجماعة، واعتقل الهضيبي، فإنه حرص في ١٢ شباط/فبراير ١٩٥٤ على زيارة ضريح البنا في ذكرى وفاته، في دلالة رمزية تعني «أن المجلس ليس ضد الجماعة بل ضد الهضيبي»[٧١].

وقد قام عبد القادر عودة وكيل الجماعة بتسيير عملها، وافترض بوصفه من ممثلي خط التحالف ما بين الجماعة ومجلس قيادة الثورة، أنه بالإمكان إعادة بناء الجماعة في ظل اعتقال الهضيبي وأنصاره الأساسيين، وأنه يستطيع أن يستولي على السلطة في الجماعة مما يفتح الباب أمام إلغاء حلِّها. ويمكن وصف ذلك بأنه انقلاب ثانٍ يستكمل ما لم يحققه الانقلاب الأول (تشرين الثاني/نوفمبر ـ كانون الأول/ديسمبر ١٩٥٣) ويعوِّض عن فشله.

غير أنه حدثت في أواخر شباط/فبراير ١٩٥٤ جملة تطورات سريعة وحادة، احتدم فيها الصراع ما بين اللواء نجيب ومجلس قيادة الثورة، وحدث

(٦٧) ميتشل، **الإخوان المسلمون**، ص ٢٦٢ ـ ٢٦٣.
(٦٨) محيي الدين، **والآن أتكلم**، ص ٢٤٣.
(٦٩) الحاج، **الفراعنة الصغار في هيلتون الناصرية**، ص ١٤٧.
(٧٠) ميتشل، **الإخوان المسلمون**، ص ٢٦٤ قارن بـ: المصدر نفسه، ص ١٤٥ و١٤٧.
(٧١) محيي الدين، **والآن أتكلم**، ص ٢٤٣.

تمرد سلاح المدرعات وأعلن اعتصامه إلى أن يتم الإعلان عن إعادة نجيب وعودة الحياة النيابية، كما تمردت حامية الإسكندرية. وقادت جماعة الإخوان المسلمين في الإسكندرية تظاهرات طلابية طالبت بعودة نجيب، وانسحاب رجال الجيش إلى الثكنات[٧٢]. وما إن عاد نجيب في ٢٨ شباط/فبراير ١٩٥٤ إلى السلطة، حتى تفجّرت تظاهرات شعبية بعشرات الألوف في القاهرة، واعتبرت الجماعة ذلك نصراً لها، فقامت بمظاهرتين عنيفتين قُتل فيهما ثمانية طلاب، وجُرح عشرون في حرم جامعة القاهرة. وقاد عبد القادر عودة وكيل الجماعة تظاهرةً حاشدةً تحمل مناديل مُلطخة بدم الضحايا إلى القصر الجمهوري (قصر العابدين) تُطالب بالتحقيق مع «السفّاحين»، والتقى مع نجيب أمام المتظاهرين، وأخذ منه وعداً بإجراء التحقيق اللازم، فدعا عودة المتظاهرين إلى التفرق، وقام عودة بنوعٍ من التنسيق مع «الجبهة المتحدة» التي تضم الشيوعيين والإخوان والاشتراكيين والوفديين بتوزيع منشورات معادية للنظام، ودفاعاً عن الهضيبي، فاعتقلت السلطة ١١٨ متظاهراً بينهم ٤٥ من الإخوان المسلمين، وعدد آخر من الشيوعيين والاشتراكيين والوفديين. وكان عبد القادر عودة نفسه في مقدمة المعتقلين، وترافق ذلك مع عقد الجماعة في دمشق لمؤتمرٍ مثّلت فيه فروع الشام والعراق والأردن والسودان، وحمل المؤتمر على رجال الثورة حملة شديدة، وفنَّد بيان حلّ الجماعة الذي صدر سابقاً، وبرَّره بأن الحكومة تريد تصفية قضية فلسطين وإبرام صلح مع إسرائيل، وربط مصر بعجلة الأمريكان والإنكليز إلى الأبد، وخصَّ المؤتمر جمال عبد الناصر بقسطٍ وافرٍ من الحملة، وانضمّت «الدعوة» الناطقة بلسان صالح عشماوي أحد أبرز قادة الفريق المعارض للهضيبي إلى الحملة، ووصفت قرار حل الجماعة بأنه خاطئ ودعت إلى الإفراج عن المعتقلين[٧٣].

رداً على ذلك أعلن مجلس قيادة الثورة قرارات ٥ آذار/مارس الشهيرة التي

---

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٧٦.

(٧٣) حول تفاصيل ذلك، انظر: محيي الدين، المصدر نفسه، ص ٢٥١ ـ ٢٥٨ وقارن بـ: الحسيني، **الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية الحديثة**، ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠؛ ميتشل، **الإخوان المسلمون**، ص ٢٦٨ ـ ٢٦٩، وبالحاج، **الفراعنة الصغار في هيلتون الناصرية**، ص ١٤٧ و١٩٨. أما صالح العشماوي فيقول: «فلا شك أن الجمعية التأسيسية المنتخبة من الشعب انتخاباً مباشراً، هي أصدقاء هيئة تمثل الشعب، ومن حقها وحدها أن تقر مشروع الدستور الجديد. وبذلك لا يكون الدستور منحة من ملك أو حاكم، وإنما هو حق للشعب من صنعه ووضعه» أورده: أيمن الظواهري. الحصاد المر: **الإخوان المسلمون في ستين عاماً** ([د. م.]: مطبوعات جماعة الجهاد، [د. ت.])، ص ٣٧.

تتلخص بانتخاب جمعية تأسيسية تجتمع في تموز/ يوليو ١٩٥٤، وتقرّ الدستور وتتولى مهام البرلمان، وإلغاء حالة الأحكام العرفية، ثم أُفرج عن الهضيبي في ٢٦ آذار/ مارس، وأُلغي قرار حلِّ الجماعة، وفي اليوم التالي للإفراج عنه عقد اجتماعٍ في المركز العام حضره كافة المفصولين. وإزاء زيارة عبد الناصر للهضيبيِ فور الإفراج عنه، ورغبته في إرساء علاقة تعاون جديدة مع الجماعة، وافق الهضيبي على ذلك ودعا إلى «حلٍ كاملٍ سليم» «يخرج بالبلاد من المأزق الحاضر ويحفظ وحدة الأمة ويصون حقوق الشعب وحرياته ويحقق الاستقرار المنشود في ظل حياة نيابية نظيفة». في الوقت نفسه الذي لمّح فيه إلى عدم موافقة الجماعة على عودة الحياة البرلمانية الفاسدة للعهد البائد. وأدى ذلك بالشيوعيين والمدنيين الذين مدُّوا للجماعة في كانون الثاني/ يناير يد التضامن والصداقة ضد «الدكتاتور الفاشي» على حدّ تعابيرهم يومئذ، إلى اتهام الجماعة بخيانة القضية الوطنية، وحماية النظام القائم من السقوط، وتمَّ تحميل الصفقة التي أبرمها الهضيبي مع عبد الناصر مسؤولية انسحاب الإخوان من «الجبهة المتحدة» مع الشيوعيين والوفديين والاشتراكيين[٧٤]. إلا أن إضراباً شاملاً لعمال السكك، وقطاعات شعبية، وعمال النقل، طالب بإلغاء قرارات ٥ آذار/ مارس وبسقوط مشاركة الأحزاب الفاسدة. فتراجع المجلس بما في ذلك نجيب عن قرارات ٥ آذار/ مارس، وقرر المجلس استناداً إلى «الإرادة الشعبية التي عبَّرت عن نفسها بوضوح» أن يأخذ على عاتقه مسؤولية الحكم كاملة لفترة انتقالية، فتمَّ حل الأحزاب من جديد إلا أنه تم استثناء الجماعة من ذلك[٧٥]. فكان استثناء الجماعة من الحل وفق ما سماه الشيوعيون بالصفقة ما بين الهضيبي وعبد الناصر يعني أن مجلس قيادة الثورة ما يزال يراهن على دعم الجماعة،

---

(٧٤) حول سياسة عبد الناصر في شق الجماعة، انظر: محيي الدين، المصدر نفسه، ص ٢٩٧ قارن بـ: الحاج، المصدر نفسه، ص ١٥١. وحول موقف الشيوعيين، انظر: ميتشل، **الإخوان المسلمون**، ص ٢٧٠ ـ ٢٧٣ و٣٣٠. والواقع أن الهضيبي في المؤتمر الذي عقده عقب الإفراج عنه لا يتردد في القول: لقد ظهر رأي بعودة الأحزاب القديمة. وإني لفي عجبٍ شديد من هذه الجرأة وهذا المنطق أن هذه الأحزاب.. كان والدها الفساد والمحسوبية وتفشّى فيها حب الذات ولم يكن عملهم لوجه الله، ولكن كان عملاً لوجه الشيطان. . . » ليخلص إلى أنه مع عودة الحياة النيابية ولكن ضد عودة الأحزاب، بدون أن يشرح كيف يمكن أن يتم هذا؟! انظر نص الخطاب، في: رمضان، **عبد الناصر وأزمة مارس ١٩٥٤**، ص ١٤١ ـ ١٤٢.

(٧٥) ميتشل، المصدر نفسه، ص ٢٧٣، قارن بـ: محيي الدين، المصدر نفسه. يروي محيي الدين أن عبد الناصر هو من دبّر هذه التظاهرات من خلال تحريض العمال (ص ٣١٤). انظر أيضاً: الحسيني، المصدر نفسه، ص ٢٤٠، والحاج، المصدر نفسه، ص ١٥٠ وقارن بإفادة منير الدلة في محكمة الشعب، في: **الأهرام**، ٢٣/ ١١/ ١٩٥٤، ص ٦.

واستخدامه لها كقوة شعبية مساندة، في ظل عجز هيئة التحرير عن ذلك. ويعترف محمد نجيب أنه حينها أدرك إن الإخوان قد أغرتهم هذه الصفقة الانتهازية للقضاء تماماً على فكرة عودة الحياة البرلمانية[٧٦].

يمكن القول إن الهضيبي قد أبرم مع عبد الناصر إثر الإفراج عنه «اتفاق تفاهم» ولم يبقَ في الساحة السياسية غيرهم، لكن هذا التفاهم ما لبث أن انهار سريعاً وكان هذا متوقعاً، فقام الهضيبي في أيار/مايو ١٩٥٤ بتوزيع نشرةٍ داخليةٍ تُطالب بمقاطعة المفصولين «الآثمين» وعزلهم، وكان هؤلاء هم أنصار عبد الناصر والمُحْتمون به في الجماعة، في الوقت نفسه الذي قام فيه في ٤ أيار/مايو بإرسال مذكرةٍ إلى عبد الناصر رئيس الوزراء، يُعلن فيها عن نكْث الحكومة بوعودها، والواقع أن هذه المواقف سببها الخلاف حول «المعتقلين»، فقد كان الاتفاق بين عبد الناصر والجماعة ينصّ على الإفراج عنهم، وإعادتهم إلى أعمالهم، وقد أفرج عبد الناصر عن جميع المدنيين، أما العسكريون فقد تأخر بالإفراج عنهم وكان على رأس هؤلاء رؤساء الجهاز السري الإخواني في الجيش[٧٧]، وكان رأي الحكومة أن إلحاح الجماعة على هذا الطلب وخاصةً لجهة إعادتهم إلى عملهم يخفي رغبتها في إعادة تعزيز الجهاز الخاص، الأمر الذي أثار ريبة الضباط الأحرار، لذلك لجأت الجماعة إلى الإعلان في ٤ أيار/مايو عن خطاب وجهته إلى عبد الناصر تعلن فيه أن الحكومة لم تلتزم بما تم الاتفاق عليه كاملاً لذلك هي تطالب بإعادة الحياة النيابية وإلغاء الأحكام العرفية وإطلاق الحريات؛ إلا أن عبد الناصر واجههم بأنهم إذا كانوا مخلصين في دعوتهم إلى الحكم الديمقراطي، فعليهم أولاً حل الجهاز الخاص الذي يتنافى وجوده مع النظم الديمقراطية.

رابعاً: الصدام الذي لا مفرّ منه

تلقّف الحزب الشيوعي (مجموعة الراية ـ د. فؤاد مرسي) الذي تميز بقوته وفاعليته التنظيمية، وكان باستطاعته أن يطاول «حدتو»، مذكرة الهضيبي إلى عبد الناصر باهتمام، وطرح في حزيران/يونيو على الإخوان التحالف في «جبهة

(٧٦) نجيب، **كلمتي للتاريخ: مذكرات**، ص ٢١٤.

(٧٧) البكباشي أبو المكارم عبد الحي، وقائد اللواء الجوي عبد المنعم عبد الرؤوف الذي نجحت الجماعة في تهريبه أثناء محاكمته، والذي سيلعب دوراً هاماً في تطوير الجهاز الخاص للإخوان فيما بعد، لمزيد من التفصيل، انظر: رمضان، **عبد الناصر وأزمة مارس ١٩٥٤**، ص ١٤٥ ـ ١٤٦، والصاغ أركان حرب حسين حمودة، والصاغ أركان حرب معروف الحضري.

متحدة» ضد النظام، باعتبار أن الشيوعيين والإخوان هما القوتان الرئيسيتان اللتان تواجهان النظام. وتطورت فكرة «الجبهة» طرداً مع قيام الحكومة بمفاوضاتها مع الإنكليز من أجل الجلاء. ووفق بعض المصادر الحكومية والشيوعية كان سيد قطب هو ممثل الإخوان في هذه «الجبهة»[٧٨]. وفي تقرير لمندوب الحزب الشيوعي المصري عن اتصاله بسيد قطب اتفق المندوبان على أن «الوطني الآن هو الذي يُعارض أن ترتبط بلاده بمعاهدة أو حلف مع الأعداء»، ووافق سيد قطب على الدعوة إلى قطع مفاوضات الجلاء، وإلغاء الأحكام العرفية، وأكَّد أن «هناك نفراً من الإخوان الخونة الذين يسيرون وفق خطط الاستعمار»[٧٩].

خلال الفترة الواقعة بين أيار/مايو وتشرين الأول/أكتوبر ١٩٥٤، أبدت الجماعة مرونةً في التعامل مع الشيوعيين، وأعلن الهضيبي صراحة أن الإخوان يرون عدم مهاجمة الشيوعية في البلدان العربية، لأنه لا يوجد مشكلة ما بين الإسلام والروس كدولة، وذكر المرشد أنه رفض عرضاً أمريكياً مالياً لمحاربة الشيوعية[٨٠].

وفيما بعد اتهمت الحكومة الحزب الشيوعي المصري وجماعة الإخوان المسلمين بـ «التحالف» و«الاندماج» «بقصد إشاعة الفوضى في البلاد ومقاومة حكومة الثورة للاستيلاء على الحكم»[٨١]. كما بيَّن البكباشي زكريا محيي الدين وزير الداخلية أنه «ثبت فعلاً اتصال الإخوان بالشيوعيين لتوحيد الجهود ضد الحكومة»، وأنه كان «للإخوان مندوب في الجبهة المتحدة» ووصف محيي الدين ذلك بـ «تحالف الإخوان والشيوعيين»[٨٢]. وأعلنت الحكومة في سياق إلحاحها على هذا التحالف أنها ضبطت في ١١ كانون الأول/ديسمبر ١٩٥٤ «محطة إذاعة سرية في القاهرة تمثل جبهة من الإخوان والشيوعيين وتحرّض على

(٧٨) انظر: **الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية**، ج ١، ص ١٩١.

(٧٩) تقرير مندوب الحزب الشيوعي المصري عن اتصاله بسيد قطب، أورده: حمودة، **سيد قطب من القرية إلى المشنقة: تحقيق وثائقي**، ص ١١٨. ويعني قطب بـ «الإخوان الخونة» بالتأكيد أولئك الذين تحالفوا مع عبد الناصر وعملوا في هيئاته من أمثال البهي الخولي الذي عمل في هيئة التحرير، وكان هؤلاء هم الفريق المناهض للهضيبي.

(٨٠) كيرة، **محكمة الشعب**، ص ٢٧ ـ ٢٨.

(٨١) من مرافعة الادعاء، انظر: **الأهرام**، ٢١/١١/١٩٥٤، ص ١١.

(٨٢) زكريا محيي الدين، في: **الأهرام**، ٢٧/١١/١٩٥٤، ص ١١.

التظاهرات»[٨٣]. وقد سارت محاكمة الشيوعيين أمام محكمة الشعب تحت اسم «قضية الشيوعية الكُبرى» جنباً إلى جنب مع محاكمة الإخوان المسلمين، وكان من أبرز الشيوعيين المقدَّمين إلى محكمة الشعب سيد سليمان رفاعي السكرتير العام لـ «حدتو» الذي حكم عليه بالأشغال الشاقة لمدة سبع سنوات[٨٤].

تمَّ في ٢٧ تموز/يوليو ١٩٥٤ توقيع «اتفاقية الجلاء» بالأحرف الأولى. وقد عارضها الهضيبي بحجة أنها حلقة بريطانية جديدة من الحلقات التي تطوق بها البلاد العربية.

وأعلن الهضيبي أن الإخوان المسلمين «يصرّون على أن اتفاقاً بين الحكومة وأية دولة أجنبية لا يجوز أن يتم دون أن يُعرض على برلمان منتخب انتخاباً حراً نزيهاً يمثل إرادة الشعب المصري أصدق تمثيل، كما يجب رفع الرقابة على الصحافة، حتى يقول كل إنسان رأيه في هذه الاتفاقية بدون حدّ من إرادته وحريته، وحدَّد الهضيبي الحلّ «الصحيح» بوقف المفاوضات، والمطالبة بجلاءٍ غير مقيّدٍ ولا مشروط، وإعداد الشعب وتربيته تربية عسكرية، وبثّ روح الجهاد وتنظيمه لإجلاء الغاصبين. وكان صدى هذه الانتقادات «الراديكالية» مروِّعاً في القاهرة. وقد عززت الجماعة ضغوطها على الاتفاقية فأرسل د. خميس حميدة وكيل الجماعة إلى الحكومة بياناً مطولاً وأكثر تفصيلاً بنقد الاتفاقية، تم توزيعه على الشعب، كما طبعت الجماعة كتيّبين بنقد الاتفاقية باسم اللواء محمد نجيب وسليمان حافظ[٨٥]، ووُجهت الاتفاقية في سائر البلدان العربية بهجوم قاسٍ وتظاهرات إدانة وتنديد، ووُصفت في الصحافة القومية باتفاقية بيع مصر للإمبرياليين[٨٦]. وتمكن الهضيبي في جولته العربية لا سيما في سورية من هزّ سمعة مجلس قيادة الثورة.

بينما كان الهضيبي في جولته العربية، أصدر سيد قطب في تموز/يوليو ١٩٥٤، وقُبيل توقيع المعاهدة بالأحرف الأولى نشرة **الإخوان في المعركة** لسان

---

(٨٣) **الأهرام**، ١١/١٢/١٩٥٤، ص ١.

(٨٤) **الأهرام**: ٣١/١٢/١٩٥٤، ص ١١، و١٦/١١/١٩٥٤، ص ١١.

(٨٥) قارن إفادة عبد القادر عودة، في: **الأهرام**، ٣٠/١١/١٩٥٤، ص ٦؛ ميتشل، **الإخوان المسلمون**، ص ٢٧٩ ـ ٢٨٠؛ والحسيني، **الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية الحديثة**، ص ٢٤١ ـ ٢٤٢.

(٨٦) شجب القوميون العرب في بغداد ولبنان ودمشق الاتفاقية. وتظاهر نواة الشباب القومي العربي (حركة القوميين العرب لاحقاً) في الجامعة الأميركية ضد الاتفاقية.

الدعوة الإسلامية بوصفه رئيس قسم الدعوة في الجماعة، وكانت هذه النشرة سريةً وبديلةً عن صحيفة «الإخوان المسلمين»، التي اضطرت الجماعة إلى إيقاف صدورها بسبب ضغط الرقابة الشديد عليها. واعتبر العدد الحادي عشر من النشرة الذي صدر في تموز/يوليو ١٩٥٤ اتفاقية عبد الناصر ـ نانتج على أنها في حقيقتها «امتداد لمعاهدة سنة ١٩٣٦»، واتهمت النشرة عبد الناصر بإبرام «اتفاقٍ سريٍّ مع إسرائيل» واعتبرته «كارثة»[(٨٧)]. وردَّت مجلة **الدعوة** التي يصدرها صالح عشماوي، وتنطق باسم الفريق المناهض للهضيبي المؤيد لعبد الناصر على نشرة **الإخوان في المعركة**، ووصفتها بأنها «نشرة مدسوسة»، وأن «كثيراً مما فيها لا يتفق وشرع الله»[(٨٨)]. في حين أن معارضي الهضيبي داخل مكتب الإرشاد والمتصلين بالمعارضين المفصولين الذين ينطق عشماوي باسمهم قرروا إيقاف نشرة **الإخوان في المعركة** ووجَّهوا نداءً إلى الشعب «بعدم تصديق المنشورات الموزعة باسم الإخوان»[(٨٩)]. غير أن سيل المنشورات وهو ما عُرف باسم «حرب المنشورات» لم يتوقف طوال شهر آب/أغسطس ١٩٥٤، وقدَّر تقرير سرّي لمندوب الحزب الشيوعي المصري عن اتصاله وتنسيقه مع سيد قطب أن عدد المنشورات المناهضة للاتفاقية وللحكومة التي أصدرها الإخوان قد بلغ عشرة آلاف منشور، وأن الإخوان أيَّدوا تنظيم مظاهراتٍ شعبيةٍ بالتعاون مع الشيوعيين[(٩٠)]. أما معارضو الهضيبي في مكتب الإرشاد مثل البهي الخولي الوثيق الصلة بعبد الناصر وبهيئة التحرير فقد اعتبروا أن المنشورات استمرت بـ «النزول» خلافاً لقرار المكتب[(٩١)].

عاد الهضيبي في ٢٢ آب/أغسطس ١٩٥٤ من جولته العربية إلى القاهرة، وكانت الجماعة قد أصبحت تماماً في مواجهة المجلس العسكري «الثوري» الحاكم. ونظَّمت الحكومة للتو حملة تفنيد لانتقاداته للاتفاقية، وقد اعتبر عبد الناصر إن موقف الهضيبي هذا عملاً من أعمال التضليل السياسي للرأي

(٨٧) **الإخوان في المعركة** (لسان الدعوة الإسلامية)، السنة ١، العدد ١١ (تموز/يوليو ١٩٥٤)، ملحق الوثائق، وكيرة، **محكمة الشعب**، ص ١٨٦ ـ ١٨٧.

(٨٨) **الدعوة**، العدد ٢٧ (تموز/يوليو ١٩٥٤)، أورده: حمودة، **سيد قطب من القرية إلى المشنقة: تحقيق وثائقي**، ص ١١٩.

(٨٩) من إفادة خميس حمودة، في: **الأهرام**، ٢٣/١١/١٩٥٤، ص ٣.

(٩٠) أورده: حمودة، **سيد قطب من القرية إلى المشنقة: تحقيق وثائقي**، ص ١١٩.

(٩١) البهي الخولي، في: **الأهرام**، ٣٠/١١/١٩٥٤، ص ٥.

العام، وأخذ يتصرف على أساس ذلك، باعتبار أنهم سبق وقبلوا الأسس التي قامت عليها الاتفاقية أثناء مفاوضتهم السرية مع إيفانز[٩٢]، بل أن جمال سالم رئيس محكمة الشعب والادعاء قال الهضيبي كان قد قَبِل في اتصالاته السرية «عرضاً أقل بكثير مما قبلته حكومة عبد الناصر»، وأن الهضيبي شنّ حملة تشهير ضد مصر، وهاجم الاتفاقية قبل إبرامها أي قبل ٢٧ تموز/يوليو[٩٣].

حاول الهضيبي تبرير وتفسير قصة المحادثات التي دارت بينه وبين إيفانز في جمع كبير، وكان الجو متوتراً للغاية، إذ هتف الحضور بـ «الموت للخونة»، وختم الهضيبي خطابه بالشعار التقليدي الأساسي للجماعة «الموت في سبيل الله أسمى أمانينا». وكانت تلك آخر مرةٍ يراه فيها الأعضاء إذ حدث ما يُسمى بـ «اختفاء المرشد» وتحولت الجماعة إلى ما يشبه جهاز سري كبير. أما الحكومة فردت على التحدي بنشر بياناتٍ باسم أعضاء من الإخوان المسلمين يستنكرون فيها اختفاء المرشد ومعارضته للاتفاقية والثورة، وأخذت تنشر أنباء عن عمليات شغب تقوم بها الجماعة ضد البوليس، واستخدمت الحكومة الحرس الوطني للتصدي للإخوان في المساجد، وقامت باعتقالاتٍ محدودة، وطهّرت البوليس من الضباط والرتباء الإخوانيين، واعتقل كل إخواني يُشتبه بصلاته مع الشيوعيين[٩٤]. وبلغت ذروة حملة الحكومة على الجماعة حين قرّرت في ٢٣ أيلول/سبتمبر ١٩٥٤ إسقاط الجنسية المصرية عن ستة من معارضيها، وهم محمود أبو الفتح الشخصية الوفدية التاريخية البارزة التي تملك جريدة **المصري** الوفدية والمتحالف مع الإخوان المسلمين. أما الخمسة الآخرون فكانوا من قيادات الجماعة، وهم: سعيد رمضان وسعد الدين وليلي ومحمد نجيب جويفل وكامل الشريف وعبد الحكيم عابدين[٩٥]. وكان هؤلاء يحضرون مؤتمراً إخوانياً في دمشق لفروع العراق والأردن والسودان وسورية؛ عمّق هذا الأمر

---

(٩٢) رمضان، **عبد الناصر وأزمة مارس ١٩٥٤**، ص ١٥٠.

(٩٣) **الأهرام**، ٢١/١١/١٩٥٤، ص ١ قارن برأي خميس حميدة في هذه الاتصالات، في: **الأهرام**، ١٧/١١/١٩٥٤، ص ٣. قارن باستجواب رئيس المحكمة فرغلي عند: كيرة، **محكمة الشعب**، ص ٥٨ ـ ٦١. والمستر إيفانز هو المستشار الشرقي للسفارة البريطانية في القاهرة الذي بدأت الاجتماعات معه في أيار/مايو ١٩٥٣ في منزل د. محمد سالم وتكررت في كانون الثاني/يناير ١٩٥٤ ثم مع المستر كروين ويل الوزير المفوض البريطاني ١٠ كانون الثاني/يناير ١٩٥٤.

(٩٤) ميتشل، **الإخوان المسلمون**، ص ٢٨١ ـ ٢٨٤ قارن بـ: الحاج، **الفراعنة الصغار في هيلتون الناصرية**، ص ٢١١ ـ ٢١٢.

(٩٥) محمد، **من قتل حسن البنا؟**، ص ٥٥٧ ـ ٥٥٨.

الخلاف بين الإخوان والحكومة، وإثر منح الحكومة السورية لهم حق اللجوء السياسي توترت العلاقات ما بين مصر وسورية[٩٦]، مع أن أحد الذين أسقطت عنهم الجنسية وهو نجيب جويفل كان من أنصار عبد الناصر في الإخوان.

لم تقْدم الحكومة على حلّ الجماعة، خشية توتير الوضع الداخلي، لا سيما وأن الاتفاقية لم تُبرم نهائياً بل وُقِّعَت بالأحرف الأولى، ولإدراكها عمق الانقسام داخل الإخوان؛

فقد انعقدت الهيئة التأسيسية للإخوان في ٢٣ أيلول/ سبتمبر ١٩٥٤، وانقسمت قطبياً إلى ثلاث كتل: كتلة عبد الناصر المؤيدة للاتفاقية وللتحالف ما بين الجماعة والحكومة، وكان من أبرز ممثليها البهي الخولي وعبد الرحمن البنا، وفريق آخر مُعارض للاتفاقية وللحكومة، وهو فريق المرشد العام، وفريق حيادي تزعمه د. خميس حميدة نائب المرشد[٩٧] واستطاع الفريق المحايد أن يمرِّر القرار التالي، ويتلخص بـ: تقدير ما أنجزه مجلس قيادة الثورة من قضاء على الملكية والإقطاع، وشكره لجهوده التي يبذلها في صالح الأمة، غير أن عليه أن يُقرَّ بحق الجماعة في مناقشة مختلف القضايا معه، وبوجهٍ خاصٍ اتفاقية الجلاء، وأن يُفهم أن انتقادات الجماعة لا تُسيء إلى إخلاصها للمجلس، وأن على المجلس والجماعة أن يتعاونا معاً لخير الأمة. غير أن الفريق المؤيد للهضيبي نشر قرارات الهيئة التأسيسية وعمَّمها عبد القادر عودة على الصحافة مضيفاً لها: انتخاب المرشد العام مدى الحياة، وحل الهيئة التأسيسية، والإعداد لانتخابات جديدة، وتعديل دستور الجماعة في نقاطه المتعلقة بانتخاب أعضاء الهيئة التأسيسية، وسلطة ومسؤولية مكتب الإرشاد. وسارعت الحكومة وشجبت هذه القرارات، واعتبرتها حصيلة اجتماع جانبي قام به مؤيدو الهضيبي الخمسة والعشرون في غياب بقية الأعضاء، وبالتالي فإنها تفتقد الشرعية، ولا تُعبِّر عن رأي الجماعة[٩٨].

كان تسريب هذه القرارات تحدياً سافراً لعبد الناصر، وتعبيراً نهائياً عن اختيار الهضيبي لسياسة المواجهة مع الثورة وهو ما يعكس ازدواجية خطاب، فمن جهة يكسبه الهضيبي مضموناً راديكالياً من الناحية السياسية، وفي الوقت

---

(٩٦) قارن بإفادة د. خميس حميدة في محكمة الشعب، انظر: **الأهرام**، ٢٣/ ١١/ ١٩٥٤، ص ٤٠٣.

(٩٧) ميتشل، **الإخوان المسلمون**، ص ٢٩٢ ـ ٢٩٤.

(٩٨) الحاج، **الفراعنة الصغار في هيلتون الناصرية**، ص ٧٦.

ذاته يُعمم على القواعد الابتعاد عن العمل السياسي و«عدم الاشتغال بالسياسة»[٩٩]. وهو أمر ينطوي على المفارقة والمخادعة، ويُعبّر عن المراوغة التقليدية للجماعة باعتبارها حزباً كالأحزاب تناقش القضايا السياسية وتحدد رأيها فيها.

أدت سياسة الهضيبي إلى إعادة تفجير الوضع الداخلي فأعلنت مجموعة «الدعوة» تأييدها للثورة ولاتفاقية الجلاء، وهاجمت الهضيبي، ووصفته في سخرية بـ «المختفي الأعظم»[١٠٠] وقامت هذه المجموعة بانقلابٍ داخلي في ٢١ تشرين الأول/ أكتوبر المجموعة أي بعد يومين من التوقيع النهائي للاتفاقية. وقد وصف البهي الخولي ذلك بـ «الانقلاب في الإخوان»، إذ أعلن الفريق المؤيد لعبد الناصر أنه يؤيد الاتفاقية وإن أدى ذلك إلى فصله، كما وصف عبد الرحمن البنا ذلك الانقلاب بأنه محاولة من فريقه لـ «أن يستولي الإخوان بأنفسهم على السلطة في جماعتهم». وأعلن فريق التصحيح الإخواني أنه استطاع أن يجمع ٧٣ توقيعاً من تواقيع أعضاء الهيئة التأسيسية على قراره الذي ينصّ على اعتبار المرشد العام في إجازة مفتوحة، وإقالة مكتب الإرشاد العام القائم، وإلغاء كافة قرارات الفصل والإيقاف وحلّ كافة الشُعب التي أُحدثت خلال السنوات الثلاث الماضية. وبطلان قرارات جلسة الهيئة التأسيسية في ٢٣ أيلول/ سبتمبر، وتشكيل لجنة مؤقتة لإدارة عمل الجماعة إلى حين انعقاد الهيئة التأسيسية. ووصف الشيخ عبد المعز عبد الستار أحد قدامى أعضاء الجماعة، الذين لعبوا دوراً هاماً في تأسيس الفروع الإخوانية العربية لا سيما في فلسطين وشرق الأردن، وأحد أطراف الانقلاب، بأنه كان لهذه القرارات وقع «القنبلة» التي «أهاجت الإخوان». وأدى هذا الانقلاب إلى الاصطدام بالكتلة المحايدة التي وإن كانت على خلافٍ مع الهضيبي، إلا إنها تعتبره رمزاً للشرعية التنظيمية، واضطر الانقلابيون إلى الموافقة على تشكيل مكتب إرشاد جديد يضم خمسة منهم، وإرجاء انتخابات الجمعية التأسيسية التي بدأت بعد ٢٣ أيلول/ سبتمبر، وتمّت الدعوة إلى اجتماع في ٢٣ تشرين الأول/ أكتوبر لمناقشة موضوعات الخلاف[١٠١]، غير أن الانقلابيين عجزوا عن إقالة الهضيبي الذي

---

(٩٩) أورده: حمودة، **سيد قطب من القرية إلى المشنقة: تحقيق وثائقي**، ص ١١٩.

(١٠٠) من إفادة البهي الخولي والبنا وعبد المعز عبد الستار أمام محكمة الشعب (وهم معارضون للهضيبي)، انظر: **الأهرام**، ٣/ ١٢/ ١٩٥٤، ص ٥ قارن بـ: ميتشل، **الإخوان المسلمون**، ص ٢٩٤ ـ ٢٩٦.

(١٠١) قارن برسالة محمود عبد اللطيف، في: **الأهرام**، ١٤/ ١١/ ١٩٥٤، ص ١ و١١.

يمسك بالجهاز الخاص (الذي كان من أشدّ المنادين بحلّه)، واستقبل انقلابهم بالاستياء من كوادر الجماعة، ففشل الانقلاب الداخلي ليقع بعد ثلاثة أيام في ٢٦ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٥٤ «حادث المنشية» الشهير، الذي أرغم عبد الناصر إلى الدخول في مواجهة شاملة معهم.

١ ـ من الصدام إلى قرار الاغتيال والثورة المضادة

تمثل محاولة اغتيال جمال عبد الناصر منعطفاً فارقاً في العلاقة بين الإخوان والثورة في ٢٦ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٥٤، إذ بينما كان عبد الناصر يُلقي خطاباً في الإسكندرية، يُعلن فيه اكتمال الكفاح الوطني بتوقيع اتفاقية الجلاء، دوّت ثماني طلقات أخطأت عبد الناصر الذي واصل خطابه مهيّجاً الجماهير، ومكتسباً عطفها وتأييدها ضد «المتآمرين». وتبيَّن أن «المجرم» هو محمود عبد اللطيف عضو الجهاز الخاص الذي انتسب إليه عام ١٩٤٩، واعترف بأنه تسلّم من هنداوي دوير رئيس فصيلة إمبابة في الجهاز الخاص، أمراً ومسدساً باغتيال عبد الناصر[١٠٢]. وشرعت السلطة بحملة اعتقالٍ منهجيةٍ شاملةٍ ضد كوادر الجماعة، وشكّلت محكمةً ثوريةً لمحاكمتهم أسمتها بـ «محكمة الشعب» برئاسة قائد الجناح جمال مصطفى سالم، وعضوية القائم مقام أنور السادات والبكباشي الاحتياطي حسين الشافعي، وجميعهم أعضاء في مجلس قيادة الثورة. وتلخص الاتهام بإحداث فتنةٍ داميةٍ لقلب نظام الحكم بالقوة وتنظيم جهازٍ سري مسلّحٍ لتنفيذ الانقلاب.

ينفي الإخوان المسلمون دوماً مسؤوليتهم عن حادث المنشية، ويسمّونه بمسرحيةٍ افتعلها عبد الناصر لتصفية الجماعة وإبادتها. وبغضّ النظر عن مدى افتعال عبد الناصر للحادث في إطار سيناريو مسبق، أو فعلية تخطيط الجماعة له، فإن في تاريخ الجماعة سجل «مؤامرات» و«محاولات» و«خطط منهجية» لاغتيال الخصوم. ومن هنا فإن سياق عمل الجماعة يقبل نمط «حادث المنشية» الذي يتلخص مضمونه باغتيال الخصم وتصفيته جسدياً، حين لا تجد التسويات أي أفق.

نريد من ذلك القول بدون الخوض في التفاصيل الجنائية لـ «الحادث»، إن «حادث المنشية» كان منعطفاً دموياً وقاسياً في العلاقة بين الفريقين، وقد وظّفها

(١٠٢) حول تفاصيل ذلك، انظر: محيي الدين، **والآن أتكلم**، ص ١١١، ١٢٥، ٢٩١ و٣٠٥.

عبد الناصر لتحطيم الجماعة وتحجيمها. غير أنه من الثابت أن الجماعة بعد أن أصبحت مع عبد الناصر وجهاً لوجه منذ أيار/مايو ١٩٥٤، قد وضعت خطة «انتفاضة شعبية» لإسقاط النظام، إثر إبرامه النهائي لاتفاقية الجلاء في ١٩ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٥٤. وقد تصور الهضيبي هذه الانتفاضة الشعبية المتكاملة مع حركة عسكرية في الجيش على غرار الانتفاضة الشعبية المسلحة التي أسقطت نظام الدكتاتور السوري أديب الشيشكلي عام ١٩٥٤. وحدَّد الهضيبي وظيفة هذه «الانتفاضة» بإعادة الحريات السياسية والحياة النيابية والإفراج عن المعتقلين السياسيين وتسليم السلطة إلى المدنيين، ومن هنا قام تصور الهضيبي لهذه الانتفاضة على أنها يجب أن تكون انتفاضة وطنية شعبية عامة تشترك فيها مختلف الفئات لا الجماعة وحدها[١٠٣]. ومن المفترض ضمناً أن يكون الشيوعيون والوفديون في إطار هذه الفئات، إذ كانوا خلال هذه الفترة على تحالفٍ سياسي وتنسيقي «جبهوي» مع الجماعة.

من الجائز أن الهضيبي افترض أن تشكّل قيادات الجهاز الخاص العمود الفقري لهذه الثورة المضادة أو «الانتفاضة الشعبية» «المسلحة»، إذ سبق القول إن الهضيبي قد تمكّن من السيطرة على وثائق الجهاز وقيادته، وكلّف يوسف طلعت بقيادته في ٢٢ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٥٣[١٠٤]، باتجاه تصفية طابعه السري، ودمجه في نظام الأسر في الجماعة، بهدف التخلص منه نهائياً. وقد قام طلعت بإنجاز هذا البرنامج إلا أنه اصطدم باعتراضات الكادر القاعدي، فكان ما أنجزه فعلياً هو إعادة بناء الجهاز الخاص، ولكن تحت القيادة العليا الشرعية للجماعة الممثلة بالهضيبي. وقد تعرَّض بسبب برنامجه إلى محاولاتٍ استهدفت حياته من كادر السندي القائد السابق للجهاز، وإلى الاتهام بالخيانة. ويمكن القول إن حلَّ عبد الناصر للجماعة في ١٥ كانون الثاني/يناير ١٩٥٤، واعتقال عددٍ هام من كوادرها قد عزَّز موضوعياً آليات الجهاز الخاص، وإدعاءاته بأنه متراس أمن الجماعة واستمرارها، في مواجهة ضربات السلطة. وأدى هرب عبد المنعم عبد الرؤوف في آذار/مارس ١٩٥٤ من معتقله، ولجوؤه إلى الجهاز الخاص، إلى مأسسة هذه الآليات، وتحويله من نظام المجموعات الخماسية إلى نظام

---

(١٠٣) يوسف طلعت أمام محكمة الشعب. انظر: **الأهرام**، ٢٤/١١/١٩٥٤، ص ٥.

(١٠٤) انظر قرار محكمة الشعب بإعدام هضيبي، وتخفيض مجلس قيادة الثورة للعقوبة بسبب «أن المتهم ربما يكون قد وقع تحت تأثير المحيطين به ومما يساعد هذا الرأي مرضه وكبر سنه». انظر: كيرة، **محكمة الشعب**، ص ١٠٤.

المجموعات السباعية أو الفصائل، التي تضم كل منها أربع جماعات عسكرية وفق ما هو عليه نظام الفصيلة في الجيش النظامي[١٠٥]. ولقد تعزَّز الجهاز الخاص في الحياة الداخلية للجماعة من حيث إن الهضيبي يهدف إلى التخلص منه والقضاء على سريته، طرداً مع توتر العلاقة ما بين الجماعة وعبد الناصر، واحتدام الجماعة بالمشاهد الانقسامية الانقلابية الداخلية. وفي هذا السياق أخذ عبد المنعم عبد الرؤوف يلعب دوراً حاسماً في تعزيز عسْكرته وإعداده، إذ كان نمط عبد المنعم عبد الرؤوف منذ مطلع الأربعينيات هو نمط الضابط الانقلابي الذي يؤمن بأسلوب «المؤامرة». والواقع أن هذا النمط كان نمط الضابط المصري المسيَّس وليس نمط عبد الرؤوف وحده، فجميع قادة تنظيم الضباط الأحرار تميزوا بهذا النمط، ومرُّوا به، ولم يتميز عن ذلك سوى عضوٍ واحدٍ في مجلس قيادة الثورة هو خالد محيي الدين الذي أراد لتنظيم الضباط الأحرار أن يكون مركبةً عسكرية تعزِّز الحياة النيابية والدستورية. ومن هنا فإن عبد المنعم عبد الرؤوف هو الدماغ الفعلي للجانب العسكري في الانتفاضة الشعبية المسلحة.

بدا سيناريو الثورة المضادة منسقاً تماماً على وقع محاولة الاغتيال، بل إنه بدا محكم التخطيط والتنسيق. والذي يبدو من سياق التحقيقات والاعترافات في المحكمة أن تفاصيل الخطة كانت قد درست بإحكام وعدّلت بعض تفاصيلها بعد اطلاع الهضيبي وعبد القادر عودة عليها، وكان من بينها احتلال مجلس الوزراء حسب خطة عبد المنعم عبد الرؤف التي كان حسن شادي يلحّ في تنفيذها[١٠٦]. إلا أن فشل محاولة الاغتيال وردة فعل عبد الناصر السريعة واختراقه للإخوان وامتلاكه لقاعدة بيانات هامة عن كوادرها مكّنته من استباق قيامها وتحطيم عمودها الفقري الفعَّال الممثل بقيادات الجهاز الخاص، وتمزيق شبكات اتصاله. من هنا وفي ٣١ كانون الأول/ديسمبر ١٩٥٤ استكملت «محكمة الشعب» «الثورية» تطهير مصر من خصوم ناصر السياسيين، مع أن المحاكم الثانوية لم تغلق أبوابها إلا في أول شباط/فبراير ١٩٥٥. ويتمثل أبرز هؤلاء الخصوم وأهمهم بالإخوان المسلمين والشيوعيين الذين كانوا في ٢٣ تموز/يوليو ١٩٥٢ حلفاء الضباط وفي أواخر ١٩٥٤ خصومها. من هنا سارت

---

(١٠٥) رمضان، **عبد الناصر وأزمة مارس ١٩٥٤**، تتضمن الصفحات شرحاً تفصيلياً لكيفية إعادة بناء التنظيم السري على يد عبد المنعم عبد الرؤوف (ص ١٥٧ ـ ١٦٠).

(١٠٦) انظر المزيد من التفصيل، في: المصدر نفسه، ص ٢٤٠ ـ ٢٤١ و٢٤٣ ـ ٢٤٥.

محاكمة الإخوان المسلمين جنباً إلى جنب مع محاكمة الشيوعيين[١٠٧].

صدرت الأحكام فيما عُرف بـ «قضية الشيوعية الكُبرى» وكان أبرز المحكومين هو سيد سليمان رفاعي السكرتير العام لـ «حدتو» الذي حُكم عليه بالأشغال الشاقة لمدة سبع سنوات، في حين تمَّ إصدار أحكام الإعدام بحق القيادات الإخوانية التالية: محمود عبد اللطيف وهنداوي دوير وإبراهيم الطيب والشيخ محمد فرغلي وعبد القادر عودة ويوسف طلعت، وتم تخفيف عقوبة إعدام الهضيبي إلى الأشغال الشاقة المؤبدة، بسبب سوء حالته الصحية وتقدمه في السن[١٠٨]. أما فيما خص باقي الكادر الإخواني فقد خفَّف عبد الناصر الأحكام جميعاً، وأفرج عن نصف الذين حوكموا أو حُكم عليهم مع وقف التنفيذ، ودخلت الجماعة طور المحنة الكُبرى.

٢ ـ المحنة والتشتت

اختفى نشاط الجماعة في مصر تماماً ما بعد ١٩٥٤، وانتقل نشاطها إلى الخارج، وكان سعيد رمضان صهر حسن البنّا الذي أسقط عنه عبد الناصر الجنسية المصرية في أيلول/ سبتمبر ١٩٥٤، أبرز وجه قيادي للجماعة في الخارج. وفقد التنظيم المصري تبعاً لذلك مركزيته في حركة الإخوان المسلمين العامة في الوطن العربي، وقد حاولت مجموعات إخوانية صغيرة، ضعيفة ومحدودة الأهمية، ومستقلة عن بعضها البعض أن تعيد الحياة إلى التنظيم. أولى هذه المجموعات وكانت محدودة للغاية قامت بالتنسيق مع سعيد رمضان (من الخارج) تنظيم بوضع خطة لاغتيال عبد الناصر عام ١٩٥٥، وكُشف أمر الخطة بعد عشرة أعوام بمناسبة ما عُرف بتنظيمات عام ١٩٦٥ أو ما سُمّي أمنياً بـ «مؤامرة سيد قطب» فاعتُقل منظمها وحُكم عليه. وبادر أحمد عادل كامل وهو أحد القيادات السابقة للجهاز الخاص الذين فصلهم الهضيبي من الجماعة إلى تكوين نواة تنظيمية عام ١٩٥٧ حلَّت نفسها عام ١٩٥٩. وجرى في أوائل الستينيات محاولة دمج مجموعة كامل المنحلة في مجموعة أخرى شكّلها علي عشماوي

---

(١٠٧) يتتبع بدقة وتوثيق دقيق د. عبد العظيم رمضان الاتصالات بين الإخوان والشيوعيين في تلك المرحلة. وتطور هذه الاتصالات والاجتماعات، التي مثل فيها الإخوان سيد قطب، انظر: المصدر نفسه، ص ١٩٨ ـ ٢٠١.

(١٠٨) موسى زيد الكيلاني، **الحركات الإسلامية في الأردن وفلسطين** (بيروت: مؤسسة الرسالة؛ عمّان: دار البشير، ١٩٩٤)، ص ٧٨ ـ ٧٩.

وأمين عشماوي، ولم تجتمع هذه المجموعة سوى اجتماع واحد، كما أشرف فريد عبد الخالق أحد القادة البارزين للجماعة على تشكيل مجموعات صغيرة اقتصر نشاطها على جمع التبرعات ورعاية بعض أسر المعتقلين.

مع اطمئنان عبد الناصر إلى صلابة الجبهة الداخلية، وبعد حوارات عديدة مع المعتقلين، تم الافراج تدريجياً عن العديد منهم؛ ففي منتصف ١٩٥٦ أفرج عن أعداد ممّن لم يحكم عليهم. وعام ١٩٦٠ بدأ بعض المحكوم عليهم يخرجون بعد قضاء مدة العقوبة، وقد تكونت من بعضهم فيما بعد «مجموعات الخمسات»، أي الذين قضوا في السجن خمس سنوات. ثم حدثت إفراجات أخرى بين ١٩٦١ و١٩٦٤ حين خرج الجميع حتى الذين لم يكونوا قد اتموا بعد مدة العقوبة. وكان قد أفرج من قبل عن المرشد حسن الهضيبي وصدر له عفو صحي، وكذلك أُفرج عن سيد قطب، وتم وضع قانون خاص للموظفين من الإخوان الذين فصلوا للعودة إلى وظائفهم.

لم يستوعب الإخوان التغيرات السياسية والاجتماعية العميقة التي حدثت في المجتمع المصري أثناء غيبتهم في السجون، وكانوا غير قادرين على مواكبة التحول الذي طرأ على البنية الوطنية والديمقراطية في موقف مختلف القوى السياسية منذ الثورة التي نجحت في تحرير جماهير غفيرة من الفلاحين والعمال بقوانين الإصلاح الزراعي وإنشاء بنية صناعية وتعليمية جديدة وحققت إنجازات وطنية وقومية جعلتها في قلب حركة الجماهير. خرج الإخوان من السجن تملأهم فكرة الانتقام لما جرى سنة ١٩٥٤. لم يحدث أن قاموا بمراجعة نقدية لممارستهم وعلاقتهم بالثورة وصراعهم على السلطة وما تسبّب ذلك من أضرار على الجماعة، إذ إن ثقافة النقد الذاتي والمراجعة لم تكن تجد آذاناً صاغية. فمن داخل السجون كانت المحاولات تتعالى لإعادة إحياء المجموعات الإخوانية أملاً باستئناف الصراع على السلطة من جديد.

هناك محاولة واحدة في إعادة بناء التنظيم خلال هذه الفترة تتمتع بالأهمية. ولا تصدر هذه الأهمية عن مدى نجاحها بعملها وتوسعها بقدر ما تصدر عن إبداعيتها في مجال الفكر الحركي التنظيمي، وهي محاولة المهندس مراد الزيات[١٠٩]. قامت هذه المحاولة على ما يمكننا تسميته باللغة التنظيمية

(١٠٩) جوهر، **الموتى يتكلمون**، ص ٩٥.

للحركات الشيوعية السرية بـ «الركز». إذ نظَّم الزيات مجموعته في شكل لقاءات وزيارات غير دورية بين أعضائها من دون أن تؤطر نفسها تنظيمياً أو تخضع لقيادة معينة. وهو ما يقترب كثيراً من «الركز»، غير أنه يختلف عنه في أن «الركز» بمعناه المحدد الذي يفترض ارتباطه بقيادة معينة. أما داخل السجن وفي أوساط مَنْ تمّ الإفراج عنهم، فقد نمت بدايات النمط التكفيري بشكليه الأساسيين: الاعتراضي والانسحابي منذ عام ١٩٥٨، وتحلَّقت الحلقات التكفيرية الاعتراضية حول سيد قطب واختارته مرشداً أيديولوجياً لها، واعتمدت كتابه «معالم في الطريق» كنوع من وثيقة نظرية منهجية. وقد تم البطش بهذه الحلقات عام ١٩٦٥ فيما عُرفَ بـ «مؤامرة سيد قطب» في تموز/يوليو ١٩٦٥ (سنتوقف عندها لاحقاً). وقد تنامى التيار التكفيري الاعتراضي والانسحابي طرداً مع أهوال المحنة الكُبرى ومعتقلاتها، وبرز ذلك حين رفضت مجموعة مؤلفة من ١٣ معتقلاً على رأسها شكري مصطفى الحوار مع مدير مباحث أمن الدولة بهدف الإفراج عنهم. وشكَّلت هذه المجموعة ما سُمّي أمنياً بـ «جماعة التكفير والهجرة» أو ما سمته هي نفسها بـ «جماعة المسلمين». ونتيجة لشيوع نمط الخطاب التكفيري بتشكيلته الأيديولوجية الجديدة وضع المرشد العام المعتقل حسن الهضيبي كتاباً باسمه حمل اسم «دعاة لا قضاة». ووضع هذا الكتاب خطاً فاصلاً نهائياً بين نظامين للخطاب، يمكننا وصفهما بنظام الخطاب الإخواني ونظام الخطاب الجهادي التكفيري ونصف التكفيري، اللذين تمايزا في الثمانينيات وتناقضا حركياً وسياسياً وأيديولوجياً.

خامساً: ولادة التيار القطبي تحت عباءة الإخوان

تعرض زينب الغزالي في مذكراتها قصة البذور الأولى لتنظيم قطب الذي كشف عام ١٩٦٥، وتتحدث عن اللقاءات التحضيرية التي جرت مع عبد الفتاح اسماعيل في مكة منذ العام ١٩٥٧ والهادفة إلى إعادة بناء الجماعة بعد استئذان الهضيبي. وتقول إن المجموعة توصلت بعد دراسات فقهية أن عبد الناصر ليس له أي ولاء ولا تجب له طاعة على المسلمين، حيث إنه يحارب المسلمين ويحارب الإسلام ولا يحكم بكتاب الله. وتم وضع خطة عمل «تستهدف تجميع كل من يريد العمل للإسلام» لينضم إليهما وقد حصلت الخطة على مباركة الهضيبي. وقد بدأت الخطة بعملية استكشاف واسعة لمعرفة من «يرغب في العمل من المسلمين ومن يصلح للعمل»، وكانت نتائج الدراسات الاستكشافية تعرض

على الهضيبي ويعطي تارة بعض التوجيهات، وكانت هذه اللقاءات تحصل تحت غطاء المركز العام للسيدات المسلمات الذي تديره السيدة زينب الغزالي[110]. وقد بدأ تشكيل الخلايا استناداً إلى تربية فكرية وعقائدية تعتمد «تربية الفرد المسلم الذي يعرف واجبه تجاه ربه وتكوين المجتمع المسلم الذي سيجد نفسه بالضرورة مفاصلاً للمجتمع الجاهلي». مع ذلك بقي التكوين والتثقيف العقائدي يعتمد على كتابات البنا ومفكّري الإخوان والمصادر التقليدية المعروفة.

عام ١٩٦٢ حدث تطور جديد وخطير تشرحه الحاجة الغزالي على طريقتها، فتقول انها أقامت عن طريق شقيقات سيد قطب وبالاتفاق مع عبد الفتاح اسماعيل وبإذن من المرشد حسن الهضيبي اتصالاً مع سيد قطب وهو في السجن لأخذ توجيهاته بالبرنامج الإسلامي والمراجع الواجب تدريسها للجماعة، وكان من بين المراجع المعتمدة عدد من الكتب التقليدية، إلا أن اللافت أنه كان بينها كتاب التوحيد لمحمد بن عبد الوهاب وتفسير سيد قطب في ظلال القرآن، وتقول الحاجة زينب إن حميدة شقيقة قطب أبلغتها أن سيد قطب أقرّ ذلك، لكنه سلّمها إضافة إلى ذلك مخطوطة كتابه «معالم في الطريق»، وأنها أعلمت المرشد الهضيبي بذلك الذي أفادها أنه اطلع عليه، وقال «لقد قرأته وسيد قطب هو الأمل المرتجى للدعوة الآن». وعليه بدأت عملية التربية تتم على أساسه ومنهجه «وقررنا أن يستغرق منهجنا التربوي ثلاثة عشر عاماً، عمر الدعوة في مكة...»[111].

في الواقع ليس الأمر بهذه السذاجة والبساطة التي تعرضها زينب الغزالي في حكايتها[112]، فكتاب **معالم في الطريق** يمثّل انقلاباً خطيراً في فكر الإخوان المسلمين ومنعطفاً فارقاً في خطابها، وليس دقيقاً القول إن حسن الهضيبي أجاز هذا الكتاب ووافق على هذا النوع من الخطاب. ويستدل على ذلك بشكل واضح من خلال تحليل مضمون الكتاب وما أثاره من ردود فعل فيما بعد، وتحوّله إلى «مانيفستو» الجماعات الجهادية والتكفيرية في العالم والاختلاف

(١١٠) زينب الغزالي، **أيام من حياتي**، ص ١٧ ـ ١٨، انظر النسخة الإلكترونية للكتاب على الموقع التالي: <http://thiqaruni.org/policy/84.pdf>.

(١١١) المصدر نفسه، ص ٢١.

(١١٢) غلب على كتاب زينب الغزالي الجانب الذاتي والعاطفي والمبالغة الأسطورية في عرض المعاناة والعذابات والبطولات الشخصية في مواجهة المحققين والسجّانين ومنطق تمثيلها والمجموعة التي تنتمي إليها الإسلام الصافي، في حين يقبع الآخرون في مستنقع الجاهلية والكفر المضي.

النوعي مع أصول الأفكار الإخوانية التي عبّر عنها بوضوح حسن الهضيبي في كتابه ـ الرد «دعاة لا قضاة».

١ ـ منظومة الأفكار القطبية والسجالات حولها

في الواقع لم تولد أفكار سيد قطب من فراغ فقد تأثر كثيراً بالمحنة التي أصابت الإخوان واطلع خلال سجنه على كتابات المفكر الباكستاني أبو الأعلى المودودي الذائع الصيت، وكان هذا المفكر يربط بين الجاهلية المعاصرة كواقع تعيشه الأمة اليوم، وحاكمية الله كمنهج يجب أن تستعيده الأمة مستقبلاً، إلا أنه يشحن مفهوم حاكمية الله بمحتوى نظري سيترك أثره في كل الحركات الإسلامية مستقبلاً، فهو يعتبر أن الدولة الإسلامية يجب أن تقوم على أساس واحد وهو «حاكمية الله الواحد الأحد، وأن نظريتها الأساسية هي أن الأرض كلها لله وهو ربها والمتصرف في شؤونها. فالأمر والحكم والتشريع كلها مختصة بالله وحده، وليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو شعب بل ولا للنوع البشري كافة شيء من سلطة الأمر والتشريع. فلا مجال في حظيرة الإسلام دائرة نفوذه إلا لدولة يقوم فيها المرء بوظيفة خليفة الله»[١١٣]. يغلق المودودي جميع الأبواب بوجه الاجتهاد فيقرر أنه يجب أن تنزع جميع سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر «منفردين ومجتمعين» لأن ذلك أمر مختص بالله «فلا يؤذن لأحد أن ينفذ أمره في بشر فيطيعوه أو يسنّ قانوناً لهم فينقادوا له ويتبعوه»[١١٤]. تؤدي هذه التفسيرات إلى اعتبار الأفراد والمجتمعات الذين لا يطبّقون «الحاكمية الإلهية»، حتى ولو كانت فروعاً في السياسة والاقتصاد والاجتماع يعيشون في «الجاهلية» التي لم تعد مرحلة تاريخية عنده، بل أصبحت منهجاً ومناخاً يقع على الضفة الأخرى للحاكمية الإلهية، وهذا ما فتح الباب لاستخدام مصطلح «التكفير». ورغم تحرجه وتردده وبعض عباراته القلقة والمطاطة بخصوص الحكم على عقيدة الفرد، نجد له بعض النصوص ينفي فيها الإسلام عن ٩٩ بالمئة من المسلمين[١١٥].

في تحليل منظومة فكر سيد قطب نجده ينطلق من حيث انتهى المودودي،

---

(١١٣) أبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور** (دمشق: دار الفكر، ١٩٦٩)، ص ٧٧ ـ ٧٨.

(١١٤) المصدر نفسه، ص ٣١.

(١١٥) عبد الغني عماد، **حاكمية الله وسلطان الفقيه: قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥)، ص ٣٧ ـ ٤٢.

فيعتبر العالم اليوم بما فيه العالم الإسلامي يعيش جاهلية مدمرة شبيهة بتلك التي كانت قبل الإسلام، إلا أن قطب أعطى لطروحات المودودي بعداً حركياً وذهب بها إلى المدى الأقصى، فحكم بكفر الأمة وليس المجتمع وحده والدولة فقط، بدون تردد شاملاً الحاضر وأربعة عشر قرناً من الماضي، ولم يستثن إلا الخلافة الراشدة في عهديها الأولين، إذ قال: «ليس على وجه الأرض مجتمع قرر فعلاً تمكين شريعة الله وحدها ورفض كل شريعة سواها»[١١٦]، فالأمة الإسلامية «انقطع وجودها منذ انقطاع الحكم بشريعة الله من فوق الأرض جميعاً»[١١٧]؛ يتضح أن مفهوم الأمة عنده متحرك، فهو مفهوم يغني ويتجدد بالتقادم والتعاقب، لذلك تراه يقول: «إن الناس ليسوا مسلمين كما يدعون. وهم يحيون الحياة الجاهلية.. هذا ليس إسلاماً وليس هؤلاء مسلمين. والدعوة اليوم إنما تقوم لترد هؤلاء الجاهليين إلى الإسلام ولتجعل منهم مسلمين من جديد»[١١٨]. وهو يعتبر أن «إعلان ربوبية الله وحده للعالمين معناها: الثورة الشاملة على حاكمية البشر في كل صورها وأشكالها وأنظمتها وأوضاعها... إن الحكم الذي مرد الأمر فيه للبشر يجعل بعضهم أرباباً من دون الله»[١١٩]، ويخلص إلى أنه لا بد من تحطيم مملكة البشر لإقامة مملكة الله في الأرض...، ومملكة الله في الأرض لا تقوم بأن يتولى الحاكمية في الأرض رجال بأعيانهم... ولكنها تقوم بانتزاع السلطان من أيدي مغتصبيه من العباد، ورده إلى الله وحده، وسيادة الشريعة الإلهية وإلغاء القوانين البشرية»[١٢٠].

ومع أن الإسلام لا ينفي حق البشر في الاجتهاد، إلا أن قطب يقرر تعطيل هذا الحق حتى تقوم حاكمية الله، وذلك ليقطع الطريق على المدعين الذين يسعون إلى إضفاء المشروعية على طغيانهم السلطوي تحت ستار الاجتهاد. فالأمة اليوم، بل ومنذ أربعة عشر قرناً دانت بحاكمية لغير الله، ليس بمعنى أنها سجدت وركعت للبشر، بل لأنها انتزعت صفة من صفات الله لنفسها وهي «التشريع» الذي هو من صفات الله عز وجل. فهذه المجتمعات «تلقت عن حاكمية الطواغيت كل مقومات حياتها تقريباً، وتبنت دعوات وطنية وقومية واجتماعية،

---

(١١٦) سيد قطب، **معالم في الطريق** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٣)، ص ٣٩.

(١١٧) المصدر نفسه، ص ٨.

(١١٨) المصدر نفسه، ص ١٧٣.

(١١٩) المصدر نفسه، ص ٦٧.

(١٢٠) المصدر نفسه، ص ٦٨.

فهي لذلك كفرت كفراً مبيناً، ولا يحق لها ممارسة حق الاجتهاد، لأنه حق للمجتمع المسلم وليس للمجتمع الجاهلي. والكفر الذي عمّ الأمة بنظره ليس كفراً بالشريعة وحدها، بل هو كفر بالعقيدة. فيقول بلهجة حاسمة: «ينبغي أن يكون مفهوماً لأصحاب الدعوة الإسلامية أنهم حين يدعون الناس لإعادة إنشاء هذا الدين، يجب أن يدعوهم أولاً إلى اعتناق العقيدة، حتى ولو كانوا يدعون أنفسهم مسلمين، وتشهد لهم شهادات الميلاد بأنهم مسلمون...»[١٢١] الأمة إذن وفق أطروحته تعيش في الردّة ويسودها الحرام ويحكمها الكفر لغياب «حاكمية الله»، وهي تغرق في جاهلية أظلم من تلك التي عاصرها الأوائل. وأمام هذا الواقع يتساءل ما العمل، وكيف تبدأ عملية البعث الإسلامي؟!

ينطلق في إجابته بشيء من التبسيط، فيعلن أن الطريق الوحيد للخروج من الجاهلية هي نفسها الطريق التي سلكها الأوائل، والبداية تكون مع «عصبة» صغيرة قد تبدأ بثلاثة أشخاص كحد أدنى لتشكيل المجتمع الإسلامي، الثلاثة يصبحون عشرة والعشرة مئة[١٢٢]، من هؤلاء تتكون الجماعة المؤمنة في مرحلة «الحضانة والتكوين» هذه، لا بد أن يكون النهج هو ذاته الذي سلكته الجماعة الإسلامية الأولى. فلا بد من رفض كل المنابع الجاهلية والاقتصار على منبع واحد هو القرآن الكريم، ونقاء المنبع بالغ الأهمية كي لا يتسمم الكيان الوليد. ومرحلة التكوين العقيدي لا يجب أن تقف عند حدود الدراسة النظرية بل يجب أن تتحول إلى حركة، فالعقيدة تتجسد بالحركة، كما كان الأمر في العهد المكي. وعندما تتكون هذه «الطليعة» فعليها أن تحدد طبيعة العلاقة بينها وبين مجتمع «الجاهلية» المحيط بها في هذه المرحلة «المكّية». لا بد لها من الانسحاب من النسيج الداخلي للمجتمع الجاهلي حتى «لا تمدّه بعناصر البقاء والامتداد». في هذه المرحلة لا مهادنة ولا تصالح مع الجاهلية ولو جزئياً[١٢٣]. إنها دعوة لتقويض المجتمع من الداخل عن طريق الهجرة والانسحاب منه وعدم مدّه بعناصر البقاء وعدم المشاركة والانخراط بمؤسسات المجتمع، مدنية أو عسكرية أو اجتماعية أو سياسية.

لكن كيف يتم تغيير المجتمع عن طريق الانسحاب منه والانقطاع عنه؟

---

(١٢١) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(١٢٢) المصدر نفسه، ص ١٢٩ ـ ١٣٠.

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ٥٦ ـ ٥٧.

يجيب سيد قطب عن هذه الإشكالية بما يسمّيه «العزلة الشعورية» التي تفترض قدراً من «العزلة» وقدراً من «الاتصال» في القضايا الحياتية اليومية، إنها دعوة إلى «المفاصلة» مع المجتمع الجاهلي، ولكي تنجح عملية المفاصلة يجب أن تقوم على «الاستعلاء» فهو يقرر: «لا بد أن نثبت أولاً ولا بد أن نستعلي ثانياً» *وذلك عن طريق الإدراك: إننا نعيش في وسط جاهلية وإننا أهدى طريقاً من* هذه الجاهلية»[١٢٤]. لا يمكن فهم فكرة «العزلة الشعورية» إلا أنها نوع من الحماية الذاتية للدعاة أو «الطليعة»، إنها دعوة إلى إغلاق العقل عمّا يجري في المجتمع المحيط، بحجة أن المجتمع جاهلي يسود فيه الكفر. باختصار، لا بد من أربع مراحل لتحقيق البعث الإسلامي:

- التكوين العقيدي والحركي (القناعة)

- الاعتزال الشعوري (المفاصلة)

- الاستعلاء على المجتمع (الثبات)

- التمكن لقتال الجاهلية الجديدة وإسقاطها وإعلاء الحاكمية (التقويض)

في مرحلة التقويض حيث تقيم الطليعة المجتمع الفعلي الخاضع لحاكمية الله، الذي يقوم «على آصرة العقيدة وحدها دون أواصر الجنس والأرض واللون واللغة والمصالح الأرضية القريبة والحدود الإقليمية السخيفة»[١٢٥]. ولا يمكن في هذه المرحلة مهادنة النظم والمجتمعات القائمة «إلا أن تعلن استسلامها لسلطانه - أي الإسلام وفق نظرية الحاكمية - في صورة أداء الجزية ضماناً لفتح أبوابها لدعوته بلا عوائق مادية من السلطات القائمة فيها»[١٢٦]. وينفرد بتأويل خاص لما يسميه آيات السيف [التوبة: ٥، ٢٩ و٣٦] حيث الأمر «بقتال أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون»[١٢٧]. وإنهم لا يتركون على دينهم إلا إذا اعطوا الجزية، معتبراً أن هذه الآية تضمنت أحكاماً نهائية في العلاقة بين الأمة المسلمة وسائر الأمم في الأرض لإعلاء حاكمية الله.

---

(١٢٤) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(١٢٥) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(١٢٦) المصدر نفسه، ص ٨٧.

(١٢٧) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ط ١٠ (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، [د. ت.])، ج ٣ ص ١٦٢.

وهكذا تصبح الأرض التي لا تخضع لحاكمية الله هي دار كفر وحرب، بغضّ النظر عن الدين الذي يعتنقه السكان. والجديد هنا أن سيد قطب يعتبر المجتمع مسلماً ليس لأنه مكون من مسلمين، بل بمقدار خضوعه للحاكمية. وبالتالي تنشأ الدولة الإسلامية عندما تصبح الحاكمية لله، سواء كان الشعب مسلماً كله أو بعضه.

في الخلاصة اكتسبت نظرية الحاكمية مع سيد قطب مضموناً تكفيرياً حاداً يفتح الباب لتشريع القتال واستخدام العنف في الداخل الإسلامي، وقد اعتنقت معظم التيارات الإسلامية الحركية مفهومه للمجتمع الجاهلي والحاكمية الإلهية، وهي أضافت عليها وعمّقت أبعادها وأكسبتها طابعاً «جهادياً»، وهي أجمعت على تكفير الديمقراطية ووصف المجالس النيابية بالمجالس الكفرية، ورأت المشاركة فيها، تصويتاً أو ترشيحاً معصية، إذا تبرأ المشارك من الأصل الذي تقوم عليه هذه المجالس، وهي كفر بواح إذا لم يتبرأ من هذا الأصل. بل إن بعض التيارات اعتبر المشاركة فيها كفرية سواء تبرأ المشارك أم لم يتبرأ، وذلك لأن الديمقراطية تجعل حق التشريع للبشر في حين أنه حق خالص لله، وتقوم على مبدأ سيادة الأمة، في حين أن السيادة أو الحاكمية لله. كما تجمع هذه التيارات على تكفير القوانين الوضعية وتعتبرها كفراً لا شبهة فيه. وقد شاع وصف هذه القوانين في أدبيات هذا الخطاب بـ «الياسق العصري». والياسق أو الياسة هو مجموعة القواعد والأعراف التي كان يتحاكم إليها التتار فيما بينهم رغم إسلامهم ونطقهم بالشهادتين، وهو ما استند إليه الفقيه الحنبلي ابن تيمية (توفي ٧٢٨ هـ)، لتكفير التتار وأوجب القتال ضدهم رغم إسلامهم. كانت فتوى ابن تيمية، فتوى سياسية بحتة، تتعلق بظروف تلك المرحلة بهدف حماية مسلمي الشام من الاجتياح التتري (المغولي)، علماً أن ابن تيمية كفّر «ياسق التتار»، لكنه لم يكفّر «ياسق المماليك» الذين وقع على عاتقهم عبء التصدي للغزو التتاري.

وفي إطار هذا الخطاب ستولد مفاهيم أخرى مع الجماعات التي تبنّت هذا الخطاب حركياً، ومنها مفهوم «الطائفة الممتنعة»، وهي النخبة الحاكمة التي تمتنع عن تطبيق شرع الله وإقامة حاكميته، فمنهم من أوجب قتالها دون تكفيرها، ومنهم من كفّرها وأوجب قتالها واعتبرها طائفة مرتدة، ولا يتوقف الأمر عند هذا بل يشمل مفهوم «أعوان الظلمة» الذي تم توليده من قلب هذا الخطاب ليطال حتى صغار الموظفين والمستخدمين فضلاً عن الشرطة، وتتسع

الدائرة عند بعضهم باستخدام مفهوم «الاستحلال» وبه تسقط حرمة المسلمين وغير المسلمين الذين يعيشون في مجتمعات الجاهلية، في أموالهم وممتلكاتهم وأعراضهم واعتبار الاستيلاء عليها أمراً لا حرمة فيه باعتباره «غنيمة» للمسلمين يتم تقاسمها بالعدل. وتتجه الدائرة إلى مزيد من التوسع مع مفهوم «التترس» الذي يقول أصحابه إن الكفار إذا تترسوا في هجومهم علينا بترس من المسلمين، جاز لنا اقتحام الترس بقتل أفراده في سبيل إيقاف هجوم الأعداء وإبطال خطتهم. وبالقياس يعتبرون أنه إذا كان لا بد من سقوط بعض الأبرياء في مواجهة حكّام الكفر، فلا بأس، لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. وهنا أيضاً يجري استحضار مفهوم فقهي تاريخي، استخدمه الإمام الغزالي، كمثال، لتطبيقه على الواقع المعاصر لتبرير سقوط بعض الأبرياء في المواجهة مع الأنظمة الجاهلية الكافرة، ذلك أن الحكام لا يقبعون في صحارى معزولة، بل هم وأعوانهم يعيشون بين الناس، أي وفق منطقهم يتترسون بهم[١٢٨].

من الواضح أن نظرية الحاكمية تتمتع بمرونة معرفية تسمح باستخدام مفاهيمها بطريقة توليدية، فحيث تنتفي عن المجتمعات «حاكمية الله» يصبح أمامنا مجتمعات جاهلية، كافرة. وهذا التحليل يفتح المجال لإنتاج سلسلة من المفاهيم التابعة، التي تبدأ بالجاهلية المعاصرة، والتكفير، والاستحلال، وأعوان الظلمة، والطائفة الممتنعة، والمرتدة، ومفهوم التترس. إلا أن مفهوم الحاكمية ومفهوم الجاهلية يتميزان من بقية المفاهيم بأنهما من المفاهيم المولِّدة، ومن الطبيعي أن تكون هناك علاقة تبعية بين المفاهيم المولِّدة والمفاهيم المولَّدة، كما هي علاقة الأصل بالفرع. وهذا ما يبيّن أهمية وخطورة ما قام به المودودي وسيد قطب، فمن أطروحتهما نبتت تلك الفروع وتحولت إلى خطاب تكفيري متكامل.

أثارت هذه الأطروحة منذ البداية ردوداً متباينة، وهي أثارت نقاشاً واسعاً بين العاملين في الحقل الإسلامي السياسي الذين عمدوا إلى تفكيك هذه الأطروحة وتوجيه النقد العميق لها. والملفت أن بعض قيادات جماعة «الإخوان المسلمين» الذين رافقوا مؤسسها حسن البنّا راعهم ما أحدثته هذه الأفكار من بلبلة في الصفوف، وبالتالي لم يستطيعوا تحمل وزر هذا الخطاب الدعوي

---

(١٢٨) لمتابعة هذه المفاهيم، انظر: عماد، **حاكمية الله وسلطان الفقيه: قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة**، ص ٥٨ ـ ٦٣.

التكفيري الجديد. كان الرد الأول من قلب المؤسسة التي ينتمي إليها سيد قطب، وهو الذي يعتبر أحد قياديها ومنظريها الجدد، وجاء الرد على لسان المرشد العام للإخوان المسلمين حسن الهضيبي وهو خليفة المؤسس حسن البنا، كانت البداية حوارات مفتوحة مع سيد قطب والتيار الجديد داخل السجون وخارجها، ثم أصدر كتابه الشهير **دعاة لا قضاة**[١٢٩]. وهو عبارة عن بحوث يردّ بها على المودودي صراحة وعلى من تبنّى أفكاره بدون أن يسميهم. وبقي هذا الكتاب قيد التداول الداخلي في تلك الفترة إلى أن طبع ووزع عام ١٩٧٧، وهو بطروحاته وثيقة هامة تؤسس لقطيعة مع منظومة الأفكار التي ترتكز عليها أطروحة «الحاكمية الإلهية»، وأبرز ما جاء في هذا الكتاب:

ـ يعتبر الهضيبي «أن حكم الله أن يعتبر الشخص مسلماً في اللحظة ذاتها التي ينطق فيها بالشهادتين. وأنه في حال نطقه بالشهادتين يلزمنا اعتباره مسلماً ويحرم علينا دمه وماله..» ويضيف: «أن من تعدى ذلك إلى القول بفساد عقيدة الناس ما يخرجهم من الإسلام، قلنا له إنك أنت الذي خرجت عن حكم الله بحكمك هذا الذي حكمت به على عموم الناس»[١٣٠].

ـ وحول مصطلح الحاكمية يقول: «... إنه لم يرد بأية آية من الذكر الحكيم ولا في أيّ حديث، والغالبية التي تنطق بالمصطلح وهي لا تكاد تعرف من حقيقة مراد واضعيه إلا عبارات مبهمة سمعتها عفواً هنا وهناك أو ألقاها إليهم من لا يحسن الفهم ويجيد النقل والتعبير...، وهكذا يجعل بعض الناس أساساً لمعتقدهم مصطلحاً لم يرد له نص من كتاب الله أو سنّة رسوله.. أساساً من كلام بشر غير معصومين وارد عليهم الخطأ والوهم، علمهم بما قالوا في الأغلب مبتسر ومغلوط»[١٣١].

ـ وحول مسألة اختصاص الله بالتشريع وأن من وضع تشريعاً فقد انتزع لنفسه أحد صفات الله وجعل نفسه نداً لله تعالى خارجاً على سلطانه، يقول: «إن الحكم لله وحده صاحب الأمر والنهي دون سواه. هذه عقيدتنا... لكن الله عزّ وجل قد ترك لنا كثيراً من أمور دنيانا ننظمها حسبما تهدينا إليه عقولنا في إطار مقاصد عامة

(١٢٩) حسن الهضيبي، **دعاة لا قضاة** (الكويت: الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، ١٩٧٧) (وكان قد أنهى كتابه في ٢٣ شباط/ فبراير ١٩٦٩ في معتقله).

(١٣٠) المصدر نفسه، ص ٤٣ و٤٦.

(١٣١) المصدر نفسه، ص ٨٣ ـ ٨٤.

وغايات حدّدها لنا سبحانه وتعالى وأمرنا بتحقيقها بشرط ألّا نحلّ حراماً أو نحرّم حلالاً، ذلك أن الأفعال في الشريعة إما فرض أو حرام أو مباح. . . ولا يجوز لأحد أن يزعم أن تشريعات تنظيم المرور هي من تشريع الله عزّ وجل»[١٣٢].

ـ ولم يقبل ربط أو اشترط «إسلام الشخص» بضرورة استيعابه لمعنى الشهادتين. وقال كان إجماع الصحابة والكافة على قبولهم الإسلام بشهادة أن لا إله إلا الله، عصمت بها دماؤهم وأموالهم دون أن يطالبوا بشيء مما أتى به المودودي وغيره. . «معتبراً من أتى بذلك الشرط الزائد قد خالف نص حديث رسول الله، واليقين الثابت من عمله والمعتبر شريعة بلا خلاف، وأتى بشريعة غير شريعة الله مستحدثاً في الدين ما لم يرد فيه نص من كتاب أو سنة»[١٣٣].

ـ ويرفض أن يعتبر أن المرء خارجاً من الإسلام إذا لم يكن عمله مصدقاً لشهادته، مثبتاً قوله بالعديد من الأحاديث والآيات، ثم يوجّه سؤالاً سجالياً إلى مَنْ قال بتعليق حكم إسلام المرء على عمل يؤديه فوق النطق بالشهادتين قال فيه: «حدد لنا العمل الذي تريد أن تجعله مصدقاً لقول الناطقين بالشهادة حتى نحكم بإسلامهم. وحدد لنا صفة ذلك العمل ومقداره. . . ولا سبيل إلى ذلك أبداً، إلا أن تأتي بشريعة من عند ذات نفسك ولم يأذن بها الله تعالى»[١٣٤].

ـ ويرفض الحكم على الناس بالمظاهر، وخاصة فيما يتعلق بواقع حياة الناس الذين ينهجون في حياتهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية مناهج تخالف شريعة الله فيقول: «قد يكون الكثيرون منهم عاصين لأوامر الله، ولكن من تعدى ذلك إلى القول بفساد عقيدة الناس بما أخرجهم عن الإسلام قلنا له، إنك أنت الذي خرجت على حكم الله بحكمك هذا الذي حكمت به على عموم الناس، وإن استدلالك على فساد عقيدة الناس بما يخرجهم عن الإسلام ظن لا يرقى إلى الجزم اليقين» ويضيف «إننا لا نكفّر مسلماً بمعصية»[١٣٥].

يمكن اعتبار كتاب الهضيبي الرد المتكامل شبه الوحيد الذي خرج من المؤسسة التي ينتمي إليها سيد قطب، إذ إن باقي الردود جاءت متأخرة سنوات، ولم تكن بهذا الشمول والمنهجية، التي خلص بها إلى اعتبار جماعة

---

(١٣٢) المصدر نفسه، ص ٩٦ ـ ٩٧.

(١٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٢ ـ ٤٢.

(١٣٤) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(١٣٥) المصدر نفسه، ص ٤٦ و٤٨.

الإخوان المسلمين كـ «جماعة من المسلمين» وليس كـ «جماعة المسلمين» وهو ما ينقض أطروحة قطب حول «الطليعة المؤمنة».

والحقيقة أن أطروحة سيد قطب وجدت داخل الإخوان المسلمين من تحمس لها وتأثر بها، كما وجدت من عارضها ووجدها مخالفة للخط الحركي العقائدي الذي سارت عليه الجماعة من قبل، وكان أبرز المعترضين أمين صدقي وعبد الرحمن البنان وعبد العزيز جلال. وحاول البعض فيما بعد التخفيف من وطأة المنهج التكفيري الذي تضمنته أطروحة قطب، ومنهم شقيقه محمد قطب صاحب الكتابات الغزيرة. كان علينا أن ننتظر سنوات أخرى طويلة لنقرأ نقداً ومراجعة أكثر عمقاً من قلب المؤسسة الإخوانية، وهذا ما حاوله مجدداً الشيخ القرضاوي في مذكراته المنشورة عام ٢٠٠٤ التي خصص فيها الحلقة الثانية للحديث عن سيد قطب. نصفها إشادة وشهادة على صدقه وإيمانه، يعترف القرضاوي أن سيد قطب الجديد انقلب على سيد قطب القديم ويأخذ عليه اعتماده منهج «التكفير والتوسّع فيه»، واعتباره أن المجتمعات كلها أصبحت جاهلية، ليس لجهة العمل والسلوك، بل لجهة العقيدة، وهذا ما سبق وأنكره القرضاوي على سيد قطب.

يتوقف القرضاوي أيضاً عند عدد آخر من القضايا، ومنها رأي قطب في «الجهاد» معتبراً أنه تبنّى «أضيق الآراء وأشدها في الفقه الإسلامي مخالفاً بذلك اتجاه كبار الفقهاء والدعاة المعاصرين، داعياً المسلمين أن يعدوا أنفسهم لقتال العالم كله حتى يسلموا أو يعطوا الجزية عن يد و«هم صاغرون»»، وحجته في ذلك آيات سورة التوبة، أو ما أسماه بعضهم «آية السيف» حيث لم يبال قطب، كما يرى القرضاوي، بآيات كثيرة «تدعو إلى السلم وقصر القتال على من يقاتلنا وكفّ أيدينا عمّن اعتزلنا»، وهو ما تدل عليه الآيات الكثيرة، ومنها ﴿**لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تَبَرُّوهم وتُقْسِطوا إليهم إن الله يُحِبُ المُقْسِطين**﴾ [الممتحنة: ٨]، فضلاً عن آيات كثيرة ومنها [البقرة: ١٩٠ ـ ١٩١]؛ [النساء: ٩٠ ـ ٩١]، و[الأنفال: ٦١].

يستشهد القرضاوي بهذه الآيات ويعلّق قائلاً: تخلص سيد قطب من هذه الآيات وأمثالها بدعوى أنه توقف العمل بها، وهو ما يعبّر عنه الأقدمون بالنسخ... لا أدري كيف هان على سيد قطب ـ وهو رجل القرآن الذي عاش في ظلاله سنين عدة يتأمله ويتدبره ويفسره ـ أن يعطل هذه الآيات الكريمة كلها

بآية زعموها آية السيف؟ وما معنى بقائها في القرآن إذا بقي لفظها وألغي معناها وبطل مفعولها وحكمها[١٣٦]؟! وفات القرضاوي أن هذا الموقف القطبي تجاه غير المسلمين هو محصلة طبيعية للمنهج التكفيري الذي تبناه، ولم يميز بين مسلم وغير مسلم، حيث إن الكفر والجاهلية هي سمة المجتمعات المعاصرة.

٢ ـ انكشاف التنظيم القطبي

من الواضح أن المنظومة الفكرية التي أقامها سيد قطب تقوم على أسلمة المجتمع من جديد وتحويله من مجتمع جاهلي إلى مجتمع إسلامي. يبقى السؤال: كيف تورّط قطب في حركة ١٩٦٥؟! لقد روى بنفسه هذه القصة أثناء التحقيق معه، فقال إن عبد الفتاح اسماعيل اتصل به عام ١٩٦٤ بعد خروجه من السجن وعرّفه على مجموعة من الشباب (علي عشماوي، وأحمد عبد المجيد، ومجدي عزيز، وصبري عرفة) وعرف منهم بعد عدة لقاءات أنهم يكوّنون تنظيماً سرياً يهدف إلى الانتقام ممّا جرى عام ١٩٥٤ لجماعة الإخوان المسلمين وأنهم قرأوا كتاباته، وأنهم يدركون الآن أن مسألة الانتقام مسألة تافهة أمام الهدف العظيم الذي هو إقامة النظام الإسلامي الذي يحتاج إلى جهود طويلة من التربية والإعداد. لكنهم عملياً أمام تنظيم قائم بالفعل على عقلية أخرى ولا يملكون حلّه الآن وإعادة بنائه على أسس تربوية جديدة، وأن هذا يحتاج إلى وقت وإلى تدخله ومساهمته معهم.

لذلك يقول إنه قبل قيادتهم من الناحية الفكرية، على أن يتولّى الخمسة قيادة التنظيم الفعلية لتتم عملية تحويل الأفكار. وبعدها صارت الاجتماعات منتظمة. ويعترف إنه بدءاً من كانون الأول/ديسمبر ١٩٦٤ أو كانون الثاني/يناير ١٩٦٥ بدأوا بكشف طبيعة منظمتهم، وإنه فوجئ بموضوع توريد الأسلحة التي أخبره بها علي عشماوي التي ستصل عن طريق السودان، وإنه قبل بذلك مرغماً خوفاً من انكشاف أمر التنظيم، وكلّف عشماوي بتخزينها. ثم يقول بعد ذلك نوقشت فرضية: ماذا نصنع إذا كنا في مسيرتنا السلمية وانكشف التنظيم وأخذنا

---

(١٣٦) انظر مذكرات الشيخ يوسف القرضاوي، وخاصةً الفصل الخاص بسيد قطب الذي جاء تحت عنوان «وقفة مع سيد قطب» والمذكرات منشورة على موقع إسلام أون لاين، وعلى موقع الشيخ القرضاوي: <http://www.qaradawi.net>.

انظر أيضاً: يوسف القرضاوي، «ملاحظات وتعقيبات على آراء الشهيد سيد قطب،» **الشعب** (القاهرة)، ١١/١١/١٩٨٦؛ ١٨/١١/١٩٨٦، و٢٥/١١/١٩٨٦.

للتعذيب كما حدث عام ١٩٥٤؟! وقال إنه في البداية لم يكن يملك رداً حاسماً، لكنه وجد أن الجميع يميل إلى رد الاعتداء. وعليه يقول «انتهيت لرأي قلته وهو إنه في حالة وقوع التنظيم فقط، يرد الاعتداء»[١٣٧].

يضيف قطب إن معلومات وصلته من مصادر متعددة تفيد أن الحكومة تحضر لاعتقالات بحق الإخوان، وخاصةً بعد زيادة نشاط لمجموعات إخوانية خارجة من سجن القناطر. هذا التوقع دفع المجموعة إلى المناقشة في كيفية رد الاعتداء، وقد طرح أحمد عبد المجيد اقتراح الاغتيالات وتدمير منشآت «وبدأ يقرأ الأشخاص المقترح اغتيالهم فقال: رئيس الجمهورية ورئيس الوزراء ورئيس المخابرات ورئيس المباحث العامة ومدير مكتب المشير شمس بدران، ولما وصل إلى هذا القدر أشرت بأنَّ دول كفاية، وده يعتبر نجاح عظيم. ثم أخذ أحمد يعرض قائمة المنشآت فقال: محطتي كهرباء القاهرة، وكباري القاهرة، . . . والهدف هو تعطيل حركة تعقب الإخوان وإحداث ارتباك في الإذاعة، وتنقل القوات التي تريد القبض عليهم. لذلك أضفت قناطر محمد علي على اللائحة. وسألت ماذا عندكم من وسائل التنفيذ؟».

يؤكد قطب إن الإمكانيات المتوفرة حينها لم تكن كافية للتنفيذ، فكمية المتفجرات كان فيها نقص، وأبلغوه أنهم يعملون على توفير الكمية اللازمة، أما بالنسبة إلى العناصر والكوادر فأوضح أنه استنتج أنه تم تدريبهم وأن استعدادهم المعنوي عالٍ، وأن هذا الكلام كان في شهر أيار/مايو ١٩٦٥. إلا أن حركة الاعتقالات ما لبثت أن بدأت بعد شهرين وتحديداً أواخر تموز/يوليو ١٩٦٥، حيث اعتقل محمد قطب، وأصبح التنظيم أمام مهمة التنفيذ بالرد على الحكومة. وأصبح الأمر متوقفاً على أمر يصدر عن سيد قطب. ويقول إنه بدأ يتحرج لمعرفته بضعف الإمكانيات والاستعدادات وعدم جدوى أي عملية مضادة (كان يسمّي الاعتقال اعتداء لمخالفته لأي قانون معروف)، لذلك أرسل في يوم ٤ آب/أغسطس رسالة إلى زينب الغزالي بأن «تقول للأولاد بأنهم يلغوا كل التعليمات بما فيها عملية السودان». وقد وصله رد من زينب الغزالي على لسان علي عشماوي يسأل: «هل هذه التعليمات نهائية حتى في حالة ما إذا وقعنا؟». يقول سيد قطب إنه راجع الموقف وتأثر عاطفياً لما يمكن أن يحدث للأولاد في حال الاعتقال فقام بتعديل تعليماته السابقة، معتبراً أنه يمكن «الرد على أن يكون في الإمكان

---

(١٣٧) رمضان، **عبد الناصر وأزمة مارس ١٩٥٤**، ص ٢١٨ ـ ٢١٩.

توجيه ضربة شاملة، فإذا لم يكن هذا ممكناً، فلنلغ جميع التعليمات»[١٣٨]. ويضيف أنه كان يعرف أنه ليس بإمكانهم توجيه هذه الضربة. لم يطل الوقت إلى أن اعتقل سيد قطب في ٩ آب/ أغسطس، ثم تتالت الاعتقالات، وبضربة حظ وقع علي عشماوي بطريق المصادفة ليعترف بكل شيء، ويسقط التنظيم بيد السلطة وتبدأ محنة جديدة، حوكم فيها ٤٢ من أعضاء التنظيم، وصدر حكم بالإعدام فيها على سيد قطب وعبد الفتاح اسماعيل ويوسف هواش.

سادساً: المرحلة الساداتية: الإخوان وإعادة التموضع

خرجت جماعة الإخوان المسلمين في مصر من طور المحنة الكُبرى، وعادت إلى العمل بصورة غير رسمية حين أفرج الرئيس المصري أنور السادات عام ١٩٧١ عن مرشدها العام الثاني في إطار ما عُرف بمجموعة الـ ١٨. ونصّ قانون الإفراج عن الإخوان المسلمين على وضعهم في فترة اختبار تصل إلى خمس سنوات. وفي عام ١٩٧٤ تمّ الإفراج عن جميع معتقليها[١٣٩]. وقد تعاقب على قيادة الجماعة إثر وفاة المرشد الثاني الهضيبي في ١١ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٧٣ ثلاثة مرشدين عامين ينتمون إلى ما يمكن تسميته بجيل القيادة التاريخية في الجماعة، أي الجيل الذي رافق البنا وعمل معه وكابد مرارات المحنة، وهم عمر التلمساني (١٩٧٤ ـ ١٩٨٦) وحامد أبو النصر (١٩٨٦ ـ ١٩٩٦) ومصطفى مشهور المرشد العام الخامس الحالي الذي انتُخب عام ١٩٩٦.

حاول الرئيس أنور السادات إثر حركة أيار/مايو ١٩٧١ أن يستخدم الإخوان كأداة له في مواجهة خصومه داخل النظام من الناصريين، من دون الاعتراف بوجودهم القانوني والشرعي. وقد لعبت الجماعة هنا دوراً قبيحاً في تصفية «الحساب» مع الحقبة الناصرية ومع اليسار عموماً. وتعود علاقة الإخوان بالسادات إلى العام ١٩٦٩ حين أراد عبد الناصر أن يجري مصالحة وطنية مع كافة التيارات السياسية المعارضة وكلّف حينها أنور السادات القيام بالاتصال مع قادة الإخوان في السجون[١٤٠]. وقد أفرج السادات بعد وصوله إلى السلطة عن

---

(١٣٨) المصدر نفسه، ص ٢١٩.

(١٣٩) حول القانون، انظر: كمال محمد الطويل، **برلمان الثورة** (القارهة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٥)، ج ٢، ص ٢٨٩ ـ ٣٠٤.

(١٤٠) رفعت سيد أحمد، **النبي المسلح**، ٢ ج (بيروت؛ لندن: دار رياض الريس للكتب والنشر، لندن، ١٩٩١)، ج ٢: **الثائرون**، ص ٧٥.

كافة المعتقلين بين (١٩٧١ ـ ١٩٧٤) في إطار اتفاق تفاهم مع الملك فيصل أبرم في صيف ١٩٧١، وهو ما يفسّر استمرار الاتصال بين الجماعة والسادات سراً وعلناً لصياغة هذا الاتفاق. ولعب المقاول المعروف ووزير الإسكان عثمان أحمد عثمان دوراً بارزاً في هذه الاتصالات نظراً إلى صلته الوثيقة بالفريقين، كما أنه كان مفوضاً من السادات بهذه المهمة بقدر ما تدين له الجماعة برعاية كوادرها لتوظيفهم في شركاته[١٤١]. وهذا ما يستنتجه عبد الله النفيسي الباحث الإسلامي البارز الذي يعتبر أن المراقب لأداء جماعة الإخوان في مصر خلال حقبة السادات (١٩٧٠ ـ ١٩٨١) يلحظ درجة التقاء المصالح بينهم وبين السلطة[١٤٢].

مع إطلاق الإخوان من السجن وإعادة ممتلكاتهم والسماح لمن كان يعيش منهم في المنفى بالعودة إلى مصر[١٤٣]، والسماح للحركة باستعادة مقارّها وعقد لقاءاتها العامة ودعوة بعض مطبوعاتها (مجلة **الدعوة**)، بدأت الجماعة تعيد بناء هيكليتها من جديد. وفي أعقاب الانتصار على إسرائيل في حرب العام ١٩٧٣ وتحت شعار «الله أكبر» طرح السادات نفسه بوصفه «الرئيس المؤمن» واستخدم الشرعية الدينية لدعم سياساته، وخاصةً عندما بدأ يتجه نحو التخلص من الالتزامات الاشتراكية الناصرية والتوجه التدريجي نحو «الانفتاح الاقتصادي» والرأسمالية. وشرع في الصحافة شبه الرسمية يشجع ما وصفه بـ «الاقتصاد الإسلامي» الذي يحترم الملكية الفردية وسعي الإنسان إلى كسب الرزق. وبرزت حينها ظاهرة «شركات توظيف الأموال الإسلامية» و«البنوك الإسلامية» التي لعبت فيها كوادر من الإخوان المسلمين دوراً مركزياً فعّالاً مستفيدين من هذه التحولات[١٤٤].

---

(١٤١) يشرح محمد حسنين هيكل تفاصيل عن اتفاق فيصل ـ السادات ودور عثمان أحمد عثمان، انظر: محمد حسنين هيكل، **خريف الغضب: قصة بداية ونهاية عصر أنور السادات** (القاهرة: منشورات مركز الأهرام، ١٩٨٨)، ص ٢٢٧ ـ ٢٢٩، قارن بـ: السعيد، **حسن البنّا، مؤسس حركة «الإخوان المسلمين»: متى.. كيف ولماذا؟**، وعمر التلمساني، **ذكريات لا مذكرات** (القاهرة: دار الطباعة والنشر الإسلامية، ١٩٨٥)، ص ١١٣ ـ ١١٥.

(١٤٢) عبد الله النفيسي، «تقويم الفكر الحركي للتيارات الإسلامية: دراسة موجزة،» **مجلة العلوم الاجتماعية** (جامعة الكويت)، السنة ٢٣، العدد ٢ (صيف ١٩٩٥)، ص ١٨.

(١٤٣) ومن هؤلاء أعضاء مخضرمون من الإخوان مثل: يوسف القرضاوي وأحمد العسال وسالم نجم. انظر: محمود جامع، **عرفت السادات** (القاهرة: المكتب المصري الحديث، ١٩٩٩)، ص ١٨٩.

(١٤٤) انظر الدراسة الهامة لـ: Yvonne Yazbeck Haddad, «Islamic «Awakening» in Egypt,» *Arab Studies Quarterly*, vol. 9, no. 3 (1987), p. 255.

شهدت مصر في ذلك الحين موجة من بناء المساجد والمراكز الرئيسية خارج إطار وزارة الأوقاف، وجلب دستور العام ١٩٧١ نقاشاً واسعاً حول موقع الدين والسياسة، حين نصّ على إن «الإسلام هو دين الدولة» واكتسب هذا النقاش زخماً أكبر عندما جرى تعديل الدستور في العام ١٩٨٠ بحيث أصبحت «الشريعة الإسلامية مصدر التشريع»، وترافق هذا مع اكتساب الإخوان لحيثية جماهيرية وفّرت لهم فرصة مناسبة لدخول المعترك العام. وأصبح الإخوان منذ أن بدأ النقاش حول موقع الدين في السياسة مشغولين إلى حد بعيد بمسألة تطبيق الشريعة في دولة السادات. وكرّس أغلب محرري وكتّاب الإخوان في مجلة «الدعوة» وفي الميادين الأخرى اهتمامهم لهذه القضية بناءً على توجيهات الجماعة. وكان المساهمون الرئيسيون في هذا الجدل عمر التلمساني المرشد الثالث للإخوان والشيخين الغزالي وكشك[١٤٥] من خلال مساجدهما الشعبية وخطب الجمعة التي كانت تحظى بشعبية كبيرة وتوزع على شرائط كاسيت بأعداد كبيرة.

كان من الواضح أن السادات يتجه إلى الانحياز لصالح الطبقات البرجوازية التي شكلت القاعدة الاجتماعية لنظامه والتي كانت تدفع باتجاه المزيد من الانفتاح الاقتصادي والليبرالية السياسية، وكان هذا يتطلب تصفية الإنجازات والمكتسبات الناصرية والعقد الاجتماعي الذي أنشأته الثورة لصالح العمال والفلاحين وذوي الدخل المحدود والطبقة الوسطى الذي يوجب سياسة من التدخل والضبط والحماية الاجتماعية.

في المقابل تركّز هدف الإخوان المسلمين بعد خروجهم من السجون على تحقيق مسألتين هما الحصول على الاعتراف الرسمي الذي فقدوه منذ العام ١٩٥٤ وإعادة البناء التنظيمي.

١ ـ الاعتراف الرسمي وآليات العمل لاستعادته

فيما يتعلق بالاعتراف الرسمي كان السادات على استعداد للتسامح مع الإخوان، لكن من غير أن تعود إلى وضعيتها القانونية السابقة، وهو الأمر الذي

(١٤٥) الشيخ عبد الحميد كشك من مواليد ١٩٣٣ محافظة البحيرة قرب الإسكندرية، تحوّل هذا الشيخ إلى ظاهرة مثيرة بالنسبة إلى الإسلام السياسي المصري، فقد أكسبته بلاغته وقدرته على التحدث بلغة يفهمها العامة نجاحاً لا يستهان به، وأصبحت خطبه تتداول على كاسيتات في مختلف أنحاء الوطن العربي لما تضمّنته من نقد لاذع وأسلوب ساخر حتى أصبح أبرز نجوم الدعوة الإسلامية. انظر تحليلاً لهذه الظاهرة، في: جيل كيبل، **التطرف الديني في مصر: الفرعون والنبي** (بيروت: مؤسسة دار الكتاب الحديث، ١٩٨٨)، ص ٢٢٣ ـ ٢٤٨.

لم يقبل به الإخوان؛ فقد كانوا يريدون التحصّن باعتراف شرعي وقانوني. لذلك رفع عمر التلمساني في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٧ قضية ضد قرار الحكومة عام ١٩٥٤ بحل الإخوان معتبراً ذلك القرار غير قانوني. ومحتجاً بالتفاهم الذي جرى مع عبد الناصر وبموجبه أطلق سراح الإخوان وسمح لهم العمل بحرية بموجب قرار ٢٦ آذار/مارس ١٩٥٤ الذي ألغى قرار حل الجماعة، إضافةً إلى الإصلاحات السياسية الساداتية كما تجلّت في قانون الأحزاب الصادر عام ١٩٧٦. إلا أن القضية التي رفعها التلمساني قبعت في أدراج القضاء لسنوات طويلة ولم تحسم حتى في عهد مبارك، وأدرك الإخوان أن محاكم السادات، مهما بدت شكلاً «مستقلة» هي في الحقيقة تعبير عن سياسة الدولة.

كان المأزق الذي يواجه الإخوان دائماً هو مأزق التعريف؟ هل هم حزب سياسي؟ أو جماعة دينية؟ في الواقع استفاد الإخوان من مناخ التعددية الحزبية التي دعا إليها السادات. لكنهم لم يحدثوا تحوّلاً في أفكارهم حول هذا الموضع، إلا أن نقاشاً واسعاً حصل داخل الجماعة حول هذه المسألة، وسط إصرار السلطة وتمسكها بقرار حل الجماعة وتمسكها بتدابير أمنية وقانونية للحد من التنامي التنظيمي للجماعة. وقد فضّل التيار المتشدد داخل الإخوان التركيز على الأداء «الدعوي» والحرص على عدم إظهار الجماعة بمظهر الحزب السياسي. وكتب مصطفى مشهور، أحد أبرز قيادات الجهاز الخاص في النصف الثاني من الأربعينيات، الذي تربطه بالقواعد الشبابية علاقات وثيقة «أن الإخوان ما كانوا يوماً من الأيام غير سياسيين.. وما فرقت دعوتهم أبداً بين السياسة والدين، غير أن الناس لن يروهم ساعة من نهار حزبيين». إلا أن قيادات تاريخية أخرى تمثلت بالمرشد العام عمر التلمساني وخليفته فيما بعد محمد حامد أبو النصر اللذين ينتميان إلى جيل شيوخ الجماعة، دعمت آليات تحويل الجماعة إلى النمط الحزبي السياسي. وقد فسّر هذان المرشدان حذر المؤسس البنا من الحزبية ورفضه لمفهومها بواقع ظرفي محدد يتصل بواقع التجربة الحزبية حينذاك وليس بسبب موقف مبدئي. وقد عزز موقف هؤلاء تبلور نفوذ جيل الشباب في الإخوان. والواقع أن الخيار الديمقراطي التعددي قد تعزز تدريجياً داخل الإخوان بالتساوق مع خوضهم المنافسة الديمقراطية التعددية في إطار الاستخدام الأدواتي البراغماتي مع الآخرين في المواقع التي أتيح لهم ذلك من جامعات ونقابات وحتى انتخابات.

وقد عزز ذلك الاتجاه قيادة التلمساني وأبي النصر المرشد الرابع من بعده

التي توصف بالبراغماتية والانفتاح، وهي قيادة أطلقت إلى حدٍّ ما آليات تحويل الجماعة إلى نمط تمثيلي بحدود أقصى ما تتحمله الجماعة الإخوانية. فبعد أن اتسمت مواقف التلمساني بالضبابية من مسألة التعددية الحزبية عام ١٩٧٨ وإبدائه الشكوك في الحزبية المرتبطة دائماً بالشجارات والنزاعات التي تقسم المجتمع وتمزقه أشلاءً، وهي نفس الملاحظات التي سبق وأبداها المؤسس البنا[١٤٦]، إلا أننا نراه ومنذ مطالع الثمانينيات يقدم خطاباً أكثر انفتاحاً، بل يراجع بنية الخطاب نفسه. وقد أثارت تصريحات التلمساني في بعض الأحيان وأفكاره ريبة التيار المتشدد داخل الإخوان ومنها موقفه من الأحزاب: «إننا نقف مع الأحزاب كلها موقف الاحترام الحر لرأي الآخرين.. بعد أن يمنحهم أحكم الحاكمين هذا الحق في وضوح لا لَبْس فيه، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر..»[١٤٧]. وقد ذهب المرشد الرابع أبو النصر إلى حد القول بـ «ديمقراطية شاملة وكاملة للجميع» وأبرز عدم اعتراضه على «تعدد الأحزاب فالشعب هو الذي يحكم على الأفكار والأشخاص» و«أن الديمقراطية هي أكثر النظم الوضعية تحقيقاً للحرية» معتبراً «النظام البرلماني يعبّر عن إرادة الأمة بصدق». بل ذهب بعيداً إلى حد القول بحق «إنشاء حزب شيوعي في دولة إسلامية» وأنه «لا بد من أن يمنح الحكم الإسلامي حرية تشكيل الأحزاب حتى للتيارات التي قلت إنها تصطدم بالإسلام كالشيوعية والعلمانية»[١٤٨]. في كل حال ليس في هذا الموقف سابقة كبيرة فقد أبدى المرشد الثاني الهضيبي عدم ممانعته بأن يكون للشيوعية «حزب ظاهر»، وتميّز تاريخ الإخوان ما بين ١٩٥١ و١٩٥٤ بتحالف وثيق أخذ اسم «الجبهة». ولعل التعاطي المرن من قبل التلمساني مع مختلف الأحزاب المصرية دفعه إلى حد تقبل مفهوم العلمانية وتمييزه عن مفهوم الإلحاد، معتبراً «العلمانية ليست ضد الدين بل تعطي للمتدين الحق في التعبير عن ذاته، أما الإلحاد فهو موقف خاص يؤدي إلى ملاحقة المتدينين»[١٤٩]. طبعاً لا يفهم من ذلك تقبل الإخوان لمفهوم

---

(١٤٦) انظر مقالات التلمساني، في: مجلة **الدعوة**: العدد ٣١ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٨)، والعدد ٤٠ (أيلول/ سبتمبر ١٩٧٩).

(١٤٧) في حين يصل أيمن الظواهري أحد قادة الجهاد حينها إلى حدّ تكفير الإخوان المسلمين بآيات وأحاديث من طراز ﴿**إذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب**﴾ [محمد: ٤] و«من بدل دينه فاقتلوه».. و..». انظر: الظواهري، **الحصاد المر: الإخوان المسلمون في ستين عاماً**، ص ٣٨.

(١٤٨) انظر: **الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية**، ج ١، ص ٢٢٥. انظر أيضاً: **المصور**، العدد ٦ (تموز/ يوليو ١٩٨٦)، و**المجتمع** (٢٢ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٧).

(١٤٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

العلمانية بقدر ما يفهم منه حدود المرونة الأيديولوجية في التعاطي مع الأفكار التي بدأ الإخوان في تلك المرحلة ينظرون إليها.

كان الإخوان عاجزين في السبعينيات من القرن الماضي عن تصور مهمتهم في المجتمع المصري بدون وجود التنظيم كحركة وفكرة، وبدلاً من أن يصبح التنظيم وسيلة للوصول إلى غاية، أصبح استناداً إلى عبد المنعم أبو الفتوح، وهو مسؤول وقيادي بارز في الإخوان، غاية في ذاتها[١٥٠]. وقد راهن التلمساني على أن يوافق السادات على القبول بدخول الإخوان البرلمان باعتبارهم يمثلون اتجاهاً اجتماعياً سياسياً وليس حزباً بالمعنى التقني والقانوني للكلمة. وقد رفض الإخوان فكرة الاندماج التي عرضها السادات مع أي من الأحزاب السياسية الرئيسية لأنهم رأوا أنهم يمثلون اتجاهاً مستقلاً ينبغي أن يحظى بتمثيل مستقل. والواقع أن فكرة الحزبية لم تكن قد تحولت بعد إلى واقع في الحياة السياسية المصرية في فترة السبعينيات، كما أنها لم تحظَ بأولوية في أذهان الإخوان بعكس ما أصبح عليه الحال في الثمانينيات والتسعينيات وبعدها.

لم يستطع الإخوان عملياً تخطي قانون الأحزاب الذي يحظّر تشكيل الأحزاب بناءً على معتقدات دينية وذلك عندما تقدموا للحصول على ترخيص واعتراف سياسي. وقد جادل النظام بأن تشكيل الأحزاب على أسس دينية سيتسبب في حدوث انشقاقات اجتماعية وطائفية بين المسلمين والأقباط تهدد الوحدة الوطنية. وبنى الإخوان حججاً مضادة هدفت إلى دحض حجج النظام لكنها لم تؤدِ إلى نتيجة تذكر قضائياً.

في هذا المناخ طرح التلمساني لأول مرة فكرة تكوين حزب سياسي لاختراق قانون الأحزاب والتخلص من قرار حلّ الجماعة. لا يمكن الجزم في الواقع إن كان هذا الطرح عنده نوعاً من «التقية» السياسية أو التكتيك المرحلي، أو أنه كان يعبّر عن قناعة بضرورة اندماج الجماعة في النسق السياسي الديمقراطي التعددي. كانت فكرته مفاجئة على الإخوانيين التقليديين في الجماعة عام ١٩٨٤ حين طرح أن يكون للإخوان حزب سياسي يؤطر نشاطهم وفاعلياتهم السياسية، مستنداً بذلك إلى نص القانون الانتخابي الذي يفرض أن يكون المرشح لمجلس

---

(١٥٠) انظر: هشام العوضي، **صراع على الشرعية: الإخوان المسلمون ومبارك، ١٩٨٢ ـ ٢٠٠٧**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٧٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩)، ص ٨٠ استناداً إلى مقابلة شخصية أجراها المؤلف معه.

عام ١٩٨٤ حزبياً أو أن يترشح حتى ولو كان مستقلاً في قائمة حزبية نسبية. من هنا جاء طرحه على الجماعة بضرورة التكيّف مع القانون وتشكيل حزب سياسي يمثل «واجهة» للجماعة. وقد واجه مشروعه معارضة مزدوجة: حكومية وإخوانية. تجدد مثل هذا الطرح عام ١٩٨٦ قبيل وفاته وطرح اسم «حزب الشورى». ثم أعيدت المحاولة تحت اسم «حزب الإصلاح» وتكررت للمرة الثالثة عام ١٩٩٥ وقادها هذه المرة القيادي الإخواني عبد المنعم أبو الفتوح أمين عام نقابة الأطباء، كذلك جرت محاولة رابعة باسم «حزب الأمل». وحاول شباب الإخوان أن يشكلوا «حزب الوسط» الذي ضم شخصيات قبطية عام ١٩٩٦، وقد أثارت محاولة هؤلاء جدلاً كبيراً داخل الإخوان تطور إلى صراع وخلاف وخروج هذه المجموعة عن الإطار التنظيمي للإخوان. ولم يحصل الإخوان عملياً على ترخيص لحزب سياسي إلا بعد ثورة ٢٥ كانون الثاني/يناير ٢٠١١.

٢ ـ البناء التنظيمي في حقل المساومات والتحديات

في مستهل السبعينيات كان تنظيم الإخوان ضعيفاً ومشتتاً نتيجة للفترة الطويلة التي قضاها أعضاؤه في السجن، وارتأى القادة التمهل في إعادة البناء والتروّي لعدم إثارة مخاوف النظام ودفعه إلى التراجع عن سياساته التصالحية. والواقع أن السادات والمسؤولون المقرّبون منه اعتبروا أن نشاط الإسلاميين في حرم الجامعات، الذي بدأ يشهد تنامياً ملحوظاً في مواجهة الناصريين واليساريين، يصبّ في مصلحة الدولة وسياستها، لذلك غضّت الطرف عن هذه الأنشطة حتى عندما رأت الأجهزة الأمنية في الإسلاميين خطراً. وهذا ما أكده فؤاد علام الذي كان مسؤولاً أمنياً رفيعاً في السبعينيات والثمانينيات يقول «منح السادات دعمه للإخوان ولغيرهم من الجماعات الإسلامية حتى من غير أن يطلع الأجهزة الأمنية على قراره القيام بذلك. أراد أن تكون علاقته مع الإخوان مبنية على حسابات سياسية، ولم يرد من المسؤولين الأمنيين التدخل في هذا الأمر. كان ملف الإسلاميين، أعني في فترة السبعينيات، في يد السياسيين ولم يكن في أيدي ضباط الأمن، ولم تبدأ الأجهزة الأمنية بإدراك هذا الأمر إلا في وقت لاحق، لأنه لم يكن يوجد تنسيق بيننا وبين السياسيين في هذه القضية»[١٥١].

---

(١٥١) المصدر نفسه، ص ٨٥ استناداً إلى مقابلة شخصية أجراها المؤلف معه في ٨ تموز/يوليو ٢٠٠٢.

كان من الطبيعي أن يعمد الإخوان إلى استثمار الفرصة في الوقت الذي كانوا يعيدون فيه بناء تنظيمهم وإعادة تموضعهم واكتسابهم لشرعية اجتماعية وشعبية بدأت نواتها الأولى داخل الجامعات. كان النظام في سعيه إلى تصفية معارضيه يدعم الإخوان لتحقيق مسعاهم أيضاً، ولكن بدون أن يمنحهم اعترافاً قانونياً.

وقد اكتسحت «الجماعة الإسلامية» في السبعينيات الأوساط الجامعية، على الرغم من أن عدداً كبيراً من الطلبة الناشطين كان متاثراً بأفكار الإخوان المسلمين بسبب اطلاعه على كتابات سيد قطب ومحمد الغزالي ويوسف القرضاوي. وبعد سنتين من فوز «الجماعة الإسلامية» في الانتخابات الطلابية في جامعات القاهرة والمنيا والإسكندرية، نجح الإخوان بعد لقاءات عديدة في استقطاب بعض رؤساء هذه الاتحادات وأصبحوا فيما بعد من القيادات البارزة في الإخوان(١٥٢) وبعضهم أصبح من الناشطين المعروفين في البرلمان وفي النقابات المهنية خلال الثمانينيات من القرن الماضي.

يشرح د. حسن حنفي الأجواء التي سادت داخل الجامعات في تلك المرحلة فيقول: «تم حل اتحاد الطلاب وألغي نظام الأسر ونشاط الجمعيات وحرّم النشاط السياسي، وزادت أجهزة الأمن في الجامعة واشتدت الرقابة على الطلبة والأساتذة على السواء، وظهرت الجماعة الإسلامية كنشاط وحيد مسموح به يقوم بدور الدعوة الإسلامية من خلال معارض الكتب وتسهيل الحصول على الزي الإسلامي، والمطالبة بحجرة مستقلة للطالبات، وبمصلى ومسجد، وبتسهيل العمرة، وطبع المذكرات الجامعية والتمسك بالمظاهر كاللحية والجلباب..»(١٥٣). يضيف «إنه كان واضحاً أنها تتمتع بتأييد من السلطة وتتمتع بحرية نشاط وبأنها تأمر وتطاع فتطاولت على الأساتذة والعمداء ورؤساء الجامعات.. وممارسة شتى أنواع الإرهاب في الحياة الجامعية، ومنع الحفلات والرحلات والاحتفال بعيد الأم وشتى الأعياد الوثنية، حيث قامت بالدور المرسوم لها بالتصفية والاستبعاد الجسدي لباقي الأسر الوطنية والجماعات الناصرية.. حتى تحولت إلى مجموعة من العصابات داخل

(١٥٢) ومن هؤلاء عصام العريان وأبو العلا ماضي وعبد المنعم أبو الفتوح وأحمد عمر وإبراهيم الزعفراني وحلمي الجزار.

(١٥٣) حسن حنفي، **الحركات الإسلامية في مصر** (القاهرة: المؤسسة الإسلامية للطباعة للنشر، ١٩٨٦)، ص ٧٢.

الجامعة تمارس الإرهاب بتأييد من السلطة»[١٥٤]. ثم انتقل النشاط إلى المدن الجامعية، حيث أكبر تجمع للطلاب خارج المدرجات، وفيها تحولت إلى قوة نافذة تتدخل في سياق قبول الطلاب في المدن الجامعية وإعداد قوائم الطعام وطرق الإقامة وأساليب المعيشة كمحاولة للسيطرة على شتى مظاهر النشاط في الحياة الجامعية داخل قاعات الدرس وخارجها، وأنشأت كذلك المعسكرات الصيفية داخل المدن الجامعية يتربى فيها أعضاء الجماعة، وهكذا احتلت المدن الجامعية لمواصلة النشاط في الصيف.

والواقع أن الإخوان المسلمين واجهوا تحدياً صعباً داخل الساحة الإسلامية نفسها التي بدأت تشهد استقطابات متعددة وانزلاقات باتجاه التشدد والعنف نتيجة حسابات «الثورة المضادة» التي كان يقوم بها النظام ضد العهد الناصري. فإلى جانب الجماعة الإسلامية شهد المجتمع المصري ولادة ظواهر وحالات إسلامية عديدة، ومنها تنظيم الجهاد الإسلامي (١٩٧٩) ومجموعة التكفير والهجرة (١٩٧٧) وتنظيم الفتية العسكرية الذي أنشأه صالح سرية بداية السبعينيات، هذا فضلاً عن الجماعة الإسلامية التي شكّل د. عمر عبد الرحمن مرجعيتها الفكرية (١٩٧٨ ـ ١٩٧٩) والتي حاول الإخوان احتواءها. وقد تحولت هذه الجماعات إلى ما يشبه «جماعات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» في بعض الأحياء، فجرى تحطيم محلات التلفزيون واللهو وعقاب المفطرين في رمضان وتهديد المواطنين، وبدأت مظاهر التسلّح بالظهور ومطالبة أجهزة الدولة بتطبيق الشريعة الإسلامية، وكان أول انفجار سياسي محاولة الاستيلاء على الكلية العسكرية عام ١٩٧٤ على يد جماعة صالح سرية، ثم حادثة مقتل الشيخ محمد الذهبي وزير الأوقاف السابق وقتله على يد جماعة «التكفير والهجرة»[١٥٥]، ونشطت جماعات أخرى في الصعيد، حتى كوّن بعضها قوانين خاصة بالزواج والطلاق والعمل والأجر وشتى المعاملات، استناداً إلى تفسيرهم للشريعة.

التقت جماعة الإخوان والسلطة على تطويق التيار المتشدد، إلا أنه وفي سياق التفاهم بينهما على مواجهة التيار الناصري، حاول الإخوان استيعاب هذه الجماعات واحتواءها، وتبنّى مرشدها العام حامد أبو النصر نظرية احتواء

(١٥٤) المصدر نفسه، ص ٧٣.

(١٥٥) انظر تفاصيل الحادثة وبيان الجماعة، في: كيبل، **التطرف الديني في مصر: الفرعون والنبي**، ص ١٠٧ ـ ١١٥.

«الجماعة الإسلامية». وقد تمكّن الإخوان لفترة من السيطرة عليها وفتحوا لكوادرها أبواب مجلة الدعوة، وحاولوا دمجها في إطار الإخوان، إلا أن محاولتهم لم تثمر إلا عن استقطاب لبعض رموزهم، كما سبق وأشرنا، ذلك أنه وبدءاً من العام ١٩٧٧ بدأ تأثير الإخوان في الجماعة يضعف حين نشأ تيار راديكالي داخل الجماعة وفي عموم الحركة الإسلامية في الساحة المصرية، أخذ يهاجم النظام بتأثير من ثلاثة عوامل، أولها سياسته السلمية تجاه إسرائيل، وثانيها تردده في تطبيق الشريعة الإسلامية، وثالثها التأثيرات التي تركتها الثورة الإيرانية عموماً.

في المقابل كان النظام يمعن في انقلابه المضاد على العهد الناصري على مستوى السياسة القومية، وعلى مستوى المكتسبات الاجتماعية. وكانت ذروة المواجهة ما حدث في الانتفاضة الشعبية يومي ١٨ و١٩ كانون الثاني/ يناير ١٩٧٧ التي ظهر فيها للسلطة أن الخطر الأكبر هو جماهير الناصرية من الفقراء والمحرومين الذين رفضوا زيادة الأسعار، وكانت الشرارة رفع سعر رغيف الخبز، «فثارت الجماهير ضد مظاهر الترف والبذخ والزيف الإعلامي والفساد في البلاد المتمثلة في النوادي الليلية في شارع الهرم التي لا يدخلها إلا المترفون ودور الصحف التي تقوم بنشر الكذب والنفاق ومراكز الحزب الحاكم ومراكز الشرطة التي تستخدم القمع. كان يناير بداية التحول في السلطة السياسية من نسيان بدايات الصراع مع الجماعات الإسلامية إلى توجيه الضربة الرئيسية إلى الناصريين بما تضم هذه التسمية من اشتراكيين وتقدميين وقوميين.. فقد كانت صورة عبد الناصر في كانون الثاني/ يناير تتحكم بالملايين في الشوارع، وكان ذلك كله اقتراعاً عاماً ضد سياسة الانفتاح ودفاعاً عن مكتسبات الشعب وحقوق الملايين التي جسدتها الثورة»(١٥٦).

بدأت بعدها الإجراءات الاستثنائية ضد الحريات، وصدر قانون العيب، وشكّلت محكمة القيم، واستخدم الدين بكثافة من قبل النظام الساداتي حتى بدأ في مجال المنافسة مع الإسلاميين، فأصبح شعار «العلم والإيمان» و«الرئيس المؤمن» و«كبير العائلة»، وتم تأجيل الصدام مع الإسلاميين والتحالف معهم للقضاء على الخطر الداهم خوفاً من عودة «العلمانية والشيوعية والاشتراكية» التي كانت توضع في سياقها تجربة تموز/ يوليو ١٩٥٢ ومكتسباتها.

---

(١٥٦) حنفي، المصدر نفسه، ص ٧٧.

٣ ـ سقوط التفاهم وموقف الإخوان من المفاوضات والمعاهدة مع إسرائيل

كانت مبادرة السلام في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٧ ومعاهدة السلام بين مصر وإسرائيل في آذار/ مارس ١٩٧٨ قد كشفت للجميع عن الوجه الحقيقي للنظام الساداتي كانقلاب مضاد على الثورة ومنجزاتها السياسية والاجتماعية؛ فقد دفعت انتفاضة كانون الثاني/ يناير ١٩٧٧ السلطة السياسية إلى التخلي عن الخط القومي تماماً واللجوء إلى الخيار الأمريكي والتفاوضي والتسليم لأعداء مصر الطبيعيين، والربط ما بين السلام والرخاء. هنا بدأ التحول في موقف الإسلاميين ومنهم «الجماعة الإسلامية» ثم «الجهاد الإسلامي» من النظام الساداتي.

موقف الإخوان المسلمين عبّرت عنه مجلة **الدعوة** لسان حال الإخوان بعد إعادة إصدارها بأشكال مختلفة، عبّرت فيها عن العداء والرفض المطلق لوجود إسرائيل. مع ذلك برز موقف لمرشد الإخوان عمر التلمساني يقول فيه: «إنني لا أرفض التفاوض مع إسرائيل على أساس رد الحقوق لأصحابها كان يكفيني هذا الحديث. ما معنى رد الحقوق إلى أصحابها؟ أن تعود فلسطين إلى أصحابها، أن الرسول (ﷺ) شرع لنا التفاوض، فتفاوض مع اليهود عندما دخل المدينة، وتفاوض مع المشركين في المدينة وفي كل المسائل لم يجد هناك حرجاً شرعياً يمنع التفاوض في مثل هذه المسائل»[١٥٧].

هذه الموافقة المبدئية على التفاوض من مرشد الإخوان المسلمين لا تعني الموافقة على اتفاقات كمب ديفيد، فالموافقة على التفاوض شيء والموافقة على الاتفاقية الناتجة من التفاوض كما قام به السادات شيء آخر مختلف. إلا أن مجرد الموافقة على مبدأ التفاوض المباشر وإطاره يتضمن تنازلاً جوهرياً عن الاستراتيجية القومية العربية التي انتهجتها الثورة بقيادة عبد الناصر تحت شعار «لا صلح لا اعتراف لا مفاوضة» باعتبار مبدأ المفاوضات المباشرة يتضمن اعترافاً مسبقاً بوجود الكيان الصهيوني، من دون أن يقوم هذا الكيان على الاعتراف الكامل بحقوق الشعب الفلسطيني. هذا الموقف المهادن الذي استدرجت إليه جماعة الإخوان سمح للنظام الساداتي أن ينخرط بمفاوضات أدت إلى ما أدت إليه.

لا يعني هذا أن الإخوان لم يتخذوا موقفاً اعتراضياً على المعاهدة، بل

(١٥٧) حوار مع عمر التلمساني، في: مجلة **المختار الإسلامي**، العدد ٤٣ (حزيران/ يونيو ١٩٨٦).

وحتى على وجود إسرائيل ككيان دخيل في مقالات مجلة «الدعوة»، وتحديداً في الافتتاحية التي يكتبها المرشد، التي استتبعت رفضاً كاملاً لتطبيع العلاقات ومفاوضات مع الحكم الذاتي خلال الفترة التالية. والموقف الرسمي للإخوان تأخر لكي ينضج لكنه يتضح في الافتتاحية الهامة لعدد نيسان/ أبريل عام ١٩٨١ التي حدد فيها التلمساني أسس رفض الإخوان المسلمين للتطبيع مع إسرائيل في ١٦ سبباً أسماها مخاطر التطبيع المرتقبة. والمدقق فيها يراها تقدم تلخيصاً دقيقاً لرؤية الإخوان في كيفية مواجهة نتائج اتفاقية السلام والمعاهدة، وليس العمل على إسقاطها.

أهم ما في هذه النقاط أنها اعتبرت وجود اليهود «بيننا والتعود على رؤيتهم أمامنا يأخذ حكم العادة، فيموّت في مشاعرنا الإحساس بجريمتهم، كما أن التطبيع والتهويد ضار بالعقيدة كما هو مهدد للمصلحة العامة، وهو بطبيعة الحال يؤدي إلى إشاعة الانحلال في المجتمع المصري ومفاسد الأخلاق، واندساس عملاء اليهود المدربين في كل نواحي الحياة المصرية والعربية، وأنهم سيعملون على إصدار المجلات والصحف بأسماء مسلمة واعتماد الدعاية الخداعة، بما يعني في النهاية أن التطبيع سيجعل مع مرور الأيام من إسرائيل وضعاً مألوفاً»[١٥٨].

على الرغم من هذا الموقف ضد التطبيع، إلا أن الرؤية تتناقض مع بعضها البعض في مجمل الخطاب السياسي والممارسة العملية. فالإخوان المسلمون باعتبارهم أحد أهم القوى الإسلامية التاريخية بقبولهم لمنطق التفاوض بعد حرب تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٧٣ والصلح في المدى البعيد، ثم رفضهم للمعاهدة فيما بعد، وعلى الرغم من حدة الخطاب وطبيعته الدينية تجاه اليهود، إلا أن مضمونه السياسي عملياً قدّم تناقضاً في الممارسة العملية، وقد جسّد هذا التناقض في امتناع الشيخ التلمساني والإخوان عن تأييد الائتلاف الوطني الذي تكوّن من شخصيات المعارضة البارزة بكل مكوّناتها الناصرية والتقدمية في مصر عامي ١٩٨٠ ـ ١٩٨١ ضد سياسات كامب ديفيد والهادفة إلى إسقاطه، في حين انضم إليه أحمد سيف الإسلام حسن البنّا، وصلاح أبو اسماعيل من القيادات الإسلامية. بل وصل الأمر عند

---

(١٥٨) حسنين كروم، **الإخوان المسلمون والصلح مع إسرائيل** (القاهرة: شركة نادركو للطباعة، ١٩٨٥)، ص ١٠٤.

الإخوان إلى التصريح على لسان مرشدهم التلمساني معترضين على المقاطعة التي فرضتها الدول العربية على السادات، وطالبهم بتقديم البديل لسياسته السلمية. وكان آخر تصريحات المرشد التلمساني مذهلاً حين كتب في مذكراته أن «السادات قتل مظلوماً مثل سيدنا عثمان» متمنياً أن يطول عهد حكمه إلى أبعد مدى[(١٥٩)].

اللافت أن موقف الإخوان من الولايات المتحدة الأمريكية خلال حقبة السبعينيات لم يحظَ بقدر وافٍ من العداء حتى بعد كامب ديفيد، بل وحتى عندما كشف أحد كتاب الإخوان النقاب عن وثيقة للمخابرات الأمريكية تحدد فيها الخيارات المطروحة بشأن الحركات الإسلامية المعاصرة في مصر وكيفية توظيفها بعد دراستها جيداً من خلال طابور من العملاء كان في مقدمتهم البروفسور اليهودي الأمريكي ريتشارد ميتشل[(١٦٠)]، كانت حملتهم على السفارة الأمريكية وليس الحكومة أو سياستها الدولية، وانحصرت القضية في ريتشارد ميتشل، المعروف في أوساط الإخوانيين جيداً وصاحب الكتاب الشهير الذي يؤرّخ بدقة لنشأتهم والمعتبر مقرباً منهم، بدون إعطاء الأبعاد الأخرى حقها من التحليل.

هذا الموقف عبّر عنه عمر التلمساني مرشد الإخوان في مجلة **الدعوة** عندما تحدث عن أمريكا من وجهة نظر إسلامية، وكان طبيعياً أن يرى فيها، رغم إساءاتها البالغة للإسلام «أننا لا زلنا نعتبرهم ـ أي الأمريكيين ـ أهل كتاب». في الإجمال يمكن تلخيص الموقف الإخواني من السياسات الأمريكية، هو الحذر المقترن بالاعتراف بأنها «أقوى دول الأرض من الناحية المادية» وأنهم أي ـ الإخوان ـ يأملون بأنه «من الممكن فعلاً وواقعاً أن تغيّر أمريكا موقفها من المسلمين» وأقصى ما حمله موقف الإخوان هو التساؤل «لماذا لا تبني الولايات المتحدة سياسة تصرفاتها على أساس العدالة الطيبة والإنصاف

---

(١٥٩) انظر: عمر التلمساني، **أيام السادات** (القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٨٤)، ص ٣٥؛ مجلة **الوطن العربي**، العدد ٤ (نيسان/أبريل ١٩٨٠)؛ **المستقبل**، العدد ٥ (نيسان/أبريل ١٩٨٠)، ومجلة **المدينة السعودية** (١١ آذار/مارس ١٩٨٠).

(١٦٠) جابر رزق، «حول وثيقة المخابرات الأميركية ومخطط تصفية الحركات الإسلامية،» **الدعوة** العدد ٤٢ (تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٧٩)، ص ٢٢ ـ ٢٣. لمزيد من التفصيل حول رؤية الإخوان المسلمين للولايات المتحدة الأمريكية؛ انظر: العوضي، **صراع على الشرعية: الإخوان المسلمون ومبارك، ١٩٨٢ ـ ٢٠٠٧**، ص ٨٦ ـ ٨٨.

النزيه»[١٦١]. هذا الموقف الذي يمكن أن يوصف بالمهادن أو الواقعي عن البعض، وصف عند الاتجاهات الإسلامية والقومية الأخرى بأنه موقف متخاذل واستسلامي وتراجع عن جوهر الإسلام.

أيضاً تمايزت جماعة الإخوان في مواقفها من باقي الجماعات الإسلامية، وكان يمكن ملاحظة ذلك بوضوح من خلال كتابات قيادات الإخوان وافتتاحيات مجلة **الدعوة**[١٦٢]. وفيه رفض واضح «للتظاهرات والعنف والتآمر بهدف الوصول إلى الحكم. فطريق الإخوان هو طريق العمل المستمر لنشر الدعوة الإسلامية بواسطة تعريف الشعب، وخاصة الشباب بأسس الإسلام». فقد اعتبر الإخوان أن إنكار مظاهر التشدد والعنف التي بدأت تنتشر في الأوساط الحركية الإسلامية «تتعارض ـ من حيث المبدأ ـ مع الإسلام، لأن الدولة الإسلامية فقط، هي التي تملك اتهام أفراد أو جماعات بالكفر». وفي محاولة لتبرير علاقتهم بالسلطة «يؤكدون أنها على طرفي نقيض فيما يختص بالبرامج والأوضاع. وستظل كذلك إلى أن يأتي اليوم الذي تطبق فيه أحكام الله وأوامره. ولكن حتى يأتي ذلك اليوم لن نكف عن الحركة». لكن الحركة عندهم ليست إحراق وسائل المواصلات وتحطيم المحال ونهب المنشآت، فالله لا يرضى عن المخربين، وما يتم نهبه ليس ملكاً لرئيس الدولة أو الحكومة إنه ملك للشعب. وهم يعلنون رفضهم لأسلوب «التآمر» لقلب نظام الحكم أو الإطاحة به، فالأهم بالنسبة إليهم أن يقدموا لهذا النظام «ما يحسن منه تدريجياً»، «فنحن لا نختلف على شخص الحاكم، ولكننا نختلف على نوع الحكومة وشرعيتها». ولذلك يرون أنهم جزء من المعارضة الشرعية التي تعدّ من صلب النظام، وهذا ما يفرقهم عن الجماعات الإسلامية الأخرى «فهم يمارسون قدراً كافياً من الضغوط على النظام للوصول إلى تحويل سلمي في اتجاه.. الدولة الإسلامية التي تقام على أسس الشريعة»[١٦٣]. هذه التميزات لم تمنع الإخوان من السعي إلى استمالة واستقطاب عناصر وكوادر من الجماعات الأخرى، ولم تمنع من الحوار معها بل والتحالف غير المعلن معها في بعض المحطات قبل انفجار العنف.

---

(١٦١) عمر التلمساني، «أمريكا من وجهة نظر إسلامية،» **الدعوة**، العدد ٤٣ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٩)، ص ٤.

(١٦٢) انظر على سبيل المثال: عمر التلمساني: **أيام مع السادات**، ص ٣٠ ـ ٥٧، و«الرأي الآخر في الجماعات الإسلامية،» **الدعوة**، العدد ٥٠ (تموز/ يوليو ١٩٨٠)، ص ١٢ ـ ١٤.

(١٦٣) التلمساني، «الرأي الآخر في الجماعات الإسلامية،» ص ١٦.

وعلى الرغم من تمايز موقف الإخوان وسلوكهم الذي تميز بالمرونة مع النظام السياسي إبان فترة السبعينيات، إلا أن ذلك لم يشفع لهم عند السادات عندما صدرت قرارات أيلول/ سبتمبر ١٩٨٨، ففيها كان الإخوان من جملة الذين طاولتهم موجة الاعتقالات.

خاتمة: يمكن القول إن عصر السادات بالنسبة إلى الإخوان كان عصر إعادة تموضع واستعادة الشرعية المفقودة، إلا أن التحالف الضمني مع النظام الساداتي لم يؤدِ عملياً إلى تحقيق الهدف الثاني قانونياً، بل وضع الإخوان في موقف حرج نتيجة سياسات النظام الاجتماعية والدولية وخاصةً بعد توقيعه معاهدة السلام مع إسرائيل. في العصر الساداتي وجد الإخوان أنفسهم وجهاً لوجه أمام حركات إسلامية متنامية تتجه نحو العنف والتشدد، ففي الوقت الذي فشل فيه منهجهم الإصلاحي بالحصول على مكاسب جدية، قام الإخوان بلعب دور وظيفي ساعد النظام الساداتي على مهمته، وفي اللحظة التي قرروا ـ أو شعر فيها النظام بداية ـ الخروج عن الدور المرسوم لهم سلفاً، عجّل النظام بضربهم في أوائل أيلول/ سبتمبر ١٩٨١. إلا أن طريقاً آخر كان قد تم بناؤه باتجاه المزيد من العنف مع التيارات الإسلامية الأكثر تشدداً، حيث ستنجح إحداها (جماعة الجهاد الإسلامي) وقبل مرور شهر واحد على إخفاق المنهج الإصلاحي داخل الحركة الإسلامية واعتقال كوادر الإخوان المسلمين، أن تقوم بعملية اغتيال رئيس الجمهورية أنور السادات في ٦ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨١ خلال استعراضه الاحتفالي لانتصار تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٧٣، لتطوى معها صفحة من التاريخ المصري، ويبدأ عهد جديد مع حسني مبارك.

٥ ــ الإخوان المسلمون في حقبة مبارك

ممدوح الشيخ

تتناول هذه الدراسة علاقة الإخوان المسلمين بالسلطة في عهد الرئيس المصري السابق محمد حسني مبارك (١٩٨١ ـ ٢٠١١)[1]، فترصد نشاطهم وحركتهم ومشاركاتهم الانتخابية في مجلس الشعب وفي المجالس النقابية وتطور علاقتهم بالسلطة والانتخابات منذ بداية العهد حتى اليوم. وتتناول الدراسة كذلك خطابهم السياسي والفكري خلال هذه الفترة. وتلقي الضوء على التغيرات التي حصلت في بنيتهم القيادية والتنظيمية وأسلوب عملهم وعلاقاتهم السياسية مع الأطراف كافة العاملة في مصر وأبرز مواقفهم منها، وصولاً إلى قيام الثورة ودورهم فيها وفي إسقاط نظام مبارك.

أولاً: حول بنية العلاقة بين الإخوان ومبارك

شكّلت العلاقة بين حسني مبارك وجماعة الإخوان المسلمين المتغير الأهم في العلاقات السياسية في مصر خلال القسم الأكبر من سنوات حكمه، وكان الإخوان خلال هذه السنوات الفاعل السياسي الأكثر تأثيراً. ورغم هذه الأهمية الكبيرة فإن العلاقة بين الطرفين كانت موضوع اجتهادات لتفسيرها بلغت من التفاوت حد التناقض التام بين الفرض وضده، فضلاً عن تفاوتات نسبية واختلافات نوعية جعلت العلاقة تبدو كما لو كانت لغزاً.

---

(١) ولد محمد حسني مبارك في ٤ أيار/مايو ١٩٢٨ والتحق بالكلية الحربية عام ١٩٤٧ وتخرج فيها في ١٩٤٩. وفي العام ١٩٥٠ التحق بكلية سلاح الجو، وفي ١٩٥٢ أصبح مدرباً في الكلية الجوية. وفي العام ١٩٦٩ عيّنه الرئيس المصري جمال عبد الناصر رئيساً لهيئة أركان القوات الجوية، وفي العام ١٩٧٢ عيّنه السادات قائداً للقوات الجوية. وفي ١٩٧٥ عُيّن نائباً لرئيس الجمهورية. وعقب اغتيال الرئيس أنور السادات تولّى منصب رئيس الجمهورية، وبنشوب الثورة المصرية تنحى مبارك عن منصبه في ١١ شباط/فبراير ٢٠١١.

فمن ناحية طبيعة العلاقة ذهب فريق من المحللين إلى أن نظام تموز/يوليو (١٩٥٢ ـ ٢٠١١) كان يراوح بين الرغبة في استئصال الجماعة والميل إلى استخدامها في لعبة التوازنات الداخلية مع التيارات الأخرى، وبخاصة التيارين القومي والماركسي، فرغم النفس الأطول نسبياً لمبارك، مقارنة بسلفيه جمال عبد الناصر (١٩٥٤ ـ ١٩٧٠) وأنور السادات (١٩٧٠ ـ ١٩٨١)، فقد خضعت علاقته بجماعة الإخوان المسلمين للقانون نفسه، الذي ساد منذ ٢٣ تموز/يوليو ١٩٥٢. فمع بداية كل واحدة منها كانت هناك بداية جديدة مع الإخوان المسلمين، ثبت الآن أنها جميعاً كانت تستهدف توظيف الجماعة لموازنة جماهيرية تيارات أخرى من ناحية، واستكشاف إمكانية احتواء الجماعة في الحدود التي يسمح بها النظام السياسي من ناحية أخرى. وفي كل مرة نجح النظام المصري بامتياز في تحقيق الهدف الأول، كما أخفق النظام كل مرة بامتياز أيضاً في تحقيق الهدف الثاني[٢].

وبعبارة أخرى فإنه «عند التمعن في العلاقة التاريخية بين مختلف الأنظمة السياسية التي حكمت مصر وجماعة الإخوان المسلمين نجد اتجاهاً عاماً متكرراً محوره أن هذه العلاقة تأخذ دائماً شكل حركة بندولية (دورتين متعاقبتين ومتناقضتين) الأولى دورة هدوء وحرية نسبية، ثم يعقبها نقيضها»[٣].

ففي تموز/يوليو ١٩٥٢ كانت الجماعة محظورة، منذ قررت حكومة النقراشي باشا حلها عام ١٩٤٩، فأعادت حكومة الثورة للجماعة شرعيتها القانونية، وفتحت التحقيق من جديد في قضية اغتيال مؤسسها الشيخ حسن البنّا، وكان الهدف كما اتضح فيما بعد توظيف الجماعة في محاصرة التيارات والقوى التي يحتمل أن تناوئ حركة الجيش، مثل الشيوعيين، والأحزاب التقليدية، وبخاصة حزب الوفد وربما القوات البريطانية في قاعدة القناة. ثم سرعان ما اصطدمت الثورة بجماعة الإخوان، بدعوى أنهم يريدون فرض وصايتهم عليها، وأنهم تحالفوا مع اللواء محمد نجيب والرجعية لإقصاء الثوار الأصليين، ووقف برنامج التحول الاجتماعي. وبعد صدامات بين ١٩٥٤ ومنتصف الستينيات أصبحت عقيدة عبد الناصر أن الظاهرة الإخوانية مرض

---

(٢) عبد العظيم حمّاد، «مبارك والإخوان.. سيناريوهات المستقبل،» **الشرق الأوسط**، ١/٣/٢٠٠٧.

(٣) عبد الله النفيسي وحامد قويسي، **النقد الذاتي للحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية**، سلسلة مشروع النقد الذاتي لتجديد البناء؛ عدد ١ (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٩)، ص ١٥٨.

ميؤوس من شفائه، ومن ثم طبّق عليهم استراتيجية الاعتقال الشامل الأبدي لعزل هذا الخطر المرضي عن المجتمع. وقد اعترف عبد الناصر صراحة بهذه العقيدة للفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر عندما التقاه في القاهرة[٤].

وكانت البداية الجديدة في عهد أنور السادات هي إطلاق الإخوان من سجون الرئيس السابق جمال عبد الناصر، والسماح لهم بالوجود العرفي دون القانوني، وتعديل الدستور لينصّ على أن الشريعة الإسلامية «**المصدر الرئيسي للتشريع**»، أما الهدف فكان محاصرة الشيوعيين، والناصريين، وبخاصة في الجامعات والنقابات المهنية والعمالية، وهذا ما نجح فيه السادات والإخوان معاً. وقد تحولت العلاقة بعد معاهدة السلام المصرية الإسرائيلية (١٩٧٩) إلى صراع مفتوح انتهى في اعتقالات أيلول/سبتمبر ١٩٨١ باعتقال مرشدهم العام الشيخ عمر التلمساني، ثم تم اغتيال أنور السادات نفسه بعد شهر تقريباً. وفي عهد حسني مبارك سمح لهم بوجود سياسي عرفي، وصل إلى التغاضي عن دخولهم البرلمان. والتزم الإعلام الرسمي بالتمييز بين الإخوان وغيرهم من الجماعات الدينية التي اعتمدت العنف وسيلة للعمل السياسي، مثل «الجماعة الإسلامية»، و«تنظيم الجهاد». وكان من الواضح أن هدف النظام آنذاك توظيف نفوذ الإخوان، والرهان على اعتدالهم، ونبذهم العنف في محاصرة تلك الجماعات العنيفة، وهو هدف نجحت فيه الدولة والإخوان معاً[٥].

الباحث خليل العناني يرى أن نظام حسني مبارك، وعلى خلاف نظامي جمال عبد الناصر وأنور السادات، نجح في تهذيب السلوك السياسي للجماعة وتحديد سقفها وطموحها، بمعنى دفع الجماعة إلى التعايش مع الأمر الواقع والرضا بما هو قائم. والثانية، وهي مترتبة على الأولى: أن الهدف الأساسي للجماعة بات هو البقاء كتنظيم اجتماعي تعبوي متماسك يلبّي احتياجات أعضائه ويمتص حماستهم، وليس كحركة سياسية تستهدف التغيير أو حركة دينية تسعى إلى إقامة الدولة الإسلامية[٦]؛ وهو رأي تمكن مناقشته، وبخاصة مع تَحوُّل الإخوان إلى العمل البرلماني أواخر عهد السادات وانتهاج ما كانت تصفه

(٤) حماد، المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) خليل العناني، «مبارك والإخوان.. خبرة الثلاثين عاماً،» الجزيرة. نت، ٣ آذار/مارس ٢٠١١، <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/3DE54291-4A6E-4AFA-AFD0-3DC2DF4F2D7B.htm>.

بالقنوات الشرعية للتغيير، وهو خط اختارته الجماعة بالأساس تمايزاً من الجماعات الجهادية التي خرجت عليها وانتقدتها وليس خطة لمبارك بالأساس.

في المقابل ثمة من يتساءل عمّا إذا كان الإخوان المسلمون يعملون لحساب نظام حسني مبارك ـ ولو باعتبار النتائج ـ وقد اكتسبت هذه الرؤية مصداقية نسبية عندما وصفت مجلة **النيوزويك** الأمريكية العلاقة بين مبارك والإخوان قائلة إنه «لو لم يجد (مبارك) الإخوان لاخترعهم». وقبل مقال **النيوزويك** بعامين تقريباً كان هناك ـ على سبيل المثال ـ تساؤل مماثل طرحه المحلل السياسي المصري المعروف د. عمّار علي حسن تحت عنوان: «هل يعمل مبارك لصالح الإخوان؟»، ذاهباً إلى أن تأميم النظام الحاكم للحياة السياسية، بتحويله المعارضة إلى ذيول له وتفريغ العمل النقابي والأهلي من مضمونه، وتشديد القبضة على المعارضين المستقلين وسد المنافذ أمام التغيير الطبيعي، يصب في مصلحة الإخوان المسلمين الذين يعملون بدأب وصبر شديدين، حتى تسقط الدولة المصرية في حجورهم. ولذا اعتبر د. عمار علي حسن أن سياسات مبارك تعمل، بدون قصد منه أو رغبة، لصالح الجماعة. أما **النيوزويك** فكانت تشير إلى استخدام السلطة للجماعة كفزاعة في الداخل فيتآلف المثقفون والمدنيون مع النظام، وفزاعة في الخارج، فلا تطمئن القوى الدولية إلا لهذه السلطة، وتتعامل معها باعتبارها حائط صد منيعاً ضد وصول الإخوان إلى سدّة الحكم[٧]. بل إن هذا التصور للعلاقة بين مبارك والإخوان يذهب إلى اتهام الجماعة بتجديد دم نظام مبارك، فالإخوان يخشون بطش النظام ويقدرون ما لديه من أدوات مفرطة للإكراه المادي والمعنوي، ولا يثقون في أن الناس سينصرونهم إن وقعت مواجهة سافرة، وفي الوقت نفسه يعتقدون أن بقاء النظام على حاله من الإخفاق والافتقاد للرضاء الشعبي سيجعل جدرانه المتآكلة تتحطم في النهاية على أيديهم ليرثوا تركته، ويديروها ولو بعد حين. وقبل نهاية حكم مبارك صار الإخوان عبئاً على الجميع، «إلا النظام الذي يعرف متى يسمح لهم بأن يمدوا سيقانهم، ومتى يجعلهم يجلسون القرفصاء في صمت وأدب جمٍّ، ومتى يحركهم ويوظفهم لخدمته»[٨]. ويذهب تقرير لمجموعة الأزمات الدولية إلى أن قمع نظام حسني

---

(٧) عمار علي حسن، «هل يعمل الإخوان لصالح مبارك؟،» **المصري اليوم** (٢٠٠٧).

(٨) المصدر نفسه.

مبارك لجماعة الإخوان يصب في مصلحة الجماعة لأنه «**يعفيها من تبعة القيام بمراجعات فكرية ضرورية جداً**»(٩).

وبين هذه التحليلات جميعاً تظل إشارة د. حامد عبد الماجد للجماعة إلى وجود تفاهم ضمني بينها وبين نظام مبارك هو الأخطر والأهم. يقول د. حامد: «ومثلما أن هناك اتجاهاً متكرراً وثابتاً في العلاقة بين أنظمة الحكم المصرية كافة وجماعة الإخوان، هناك رؤية تفسيرية شائعة ومتكررة بين بعض المحللين محورها تفسير الدورة الأولى بأن النظام السياسي ـ أيّاً كانت طبيعته أو شخص الحاكم ـ يوظّف الجماعة في تصفية خصومه السياسيين مقابل اتفاق ضمني بتحقيق مصالح معينة»(١٠).

الباحث د. هشام العوضي يمثل تياراً في تفسير العلاقة، يقطع بأن «جوهر الصراع بين الإخوان والنظام المصري هو سعي كل منهما إلى تكريس شرعيته بأنماط وأشكال الشرعية المختلفة: شرعية الوجود السياسي، والقانوني والمجتمعي. فلا يمكن أن نفهم حقيقة الصراع بين الإخوان والنظام بمعزل عن افتقاد الإخوان للمشروعية القانونية، على رغم وجودها وفاعليتها على الساحة السياسية والمجتمعية». و«لا يمكن استيعاب حقيقة الصراع بين الإخوان والنظام من دون أن يكون على رأس قائمة الأسباب أنه صراع على الشرعية، ويمكن بعد ذلك أن تندرج تحته بقية الأسباب الداخلية والإقليمية والدولية»(١١).

والأرجح في تقديري ـ كما استنتجت من الصعود الكبير لتأثير الحوزة في عراق ما بعد صدام حسين ـ أن التنظيم، وليس المشروعية، هو لبّ الصراع؛ فقد كان مما يسترعي النظر في المشهد العراقي صعود الحوزة الدينية الشيعية وممارستها دوراً كبيراً في إعادة ترتيب الأوضاع بعد زوال نظام البعث. وهذا الصعود، وإن كان في جانب منه مفهوماً بوصفه نوعاً من الاحتماء برموز القداسة في لحظات الأزمات، إلا أنه بالقدر نفسه تأكيد لأهمية «التنظيم». فنخبة حزب البعث كانت تدرك الأهمية الحاسمة للتنظيم، سواء في تراكم الخبرات،

---

(٩) «الإخوان المسلمون: مواجهة أم إدماج؟،» **تقرير الشرق الأوسط وشمال أفريقيا** (مجموعة الأزمات الدولية)، العدد ٧٦ (حزيران/يونيو ٢٠٠٨)، ص ١٣،

(١٠) النفيسي وقويسي، **النقد الذاتي للحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية**، ص ١٥٩.

(١١) هشام العوضي، **صراع على الشرعية: الإخوان المسلمون ومبارك، ١٩٨٢ ـ ٢٠٠٧**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٧٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩)، ص ١٥ ـ ١٦.

أو القدرة على تحريك الجماهير، واعتبرت منع المجتمع العراقي من حقه في تنظيم نفسه، في المجال العام بمعناه الواسع ـ تعبيراً عن قناعات أو مصالح ـ ضماناً من أهم ضمانات استمرارها، وهو ما لم تستطع هذه النخبة سلبه من الحوزة الدينية فأصبحت القوة الوحيدة تقريباً المنظمة داخل مجتمع عراقي منهك(١٢).

ولأن التنظيم هو النواة الصلبة للصراع بين الإخوان ومبارك فإنه دعا الجماعة في ٢٠٠٥ إلى الانضمام إلى الأحزاب، وقد ردت الجماعة بالرفض التام لفكرة «نهاية الجماعة» رافضة التخلي عن «حق التنظيم». وعقب اجتماع مطول لمكتب الإرشاد، قال د. محمد حبيب نائب المرشد العام للجماعة (سابقاً) «إن الانضمام إلى الأحزاب فرادى معناه انفراط عقد الجماعة، وهذا أمر نرفضه شكلاً ومضموناً»(١٣).

ويرى الباحث خليل العناني أن الوعي بهذا البعد عميق في قواعد الجماعة، وينقل عن عضو بالجماعة قوله عن الفرق بين الإخوان وغيرها من الجماعات الإسلامية: «**إننا جماعة لا يمكنها أن تعيش دون أن يشعر الفرد فيها بملازمة «كتفه» لكتف أخيه كالبنيان المرصوص. فكيف تطلب مِنّا أن نعيش دون تنظيم**». ويعقب العناني على ذلك بقوله: «حواري مع هذا الشاب تكرر مع كثيرين، وقد أوصلني إلى قناعة تامة مفادها صعوبة إن لم يكن استحالة، أن تندثر الجماعة أو تتحلل تحت أي مسمى»(١٤).

وقد تكرر الجدل مرة أخرى حول الموضوع نفسه، عقب التعديلات الدستورية التي تمّت عام ٢٠٠٧. وقد بات الانضمام إلى الإخوان هدفاً بحد ذاته، وليس غاية لتحقيق أهداف أخرى، دليل ذلك أن الجماعة تولي اهتماماً شديداً لمسألة التجنيد والاستقطاب والتعبئة، بدون القدرة على توظيف رأسمالها المجتمعي سياسياً، ولا يتعارض هذا مع حقيقة أن الجماعة حصلت على ٨٨ مقعداً في برلمان ٢٠٠٥، حيث فشلت في المحصلة النهائية في أن تجعل وجود

---

(١٢) ممدوح الشيخ، «دينية «التنظيم» في العراق اليوم،» **الحياة**، ٢١/ ٤/ ٢٠٠٣.

(١٣) «إخوان مصر يرفضون دعوة مبارك: لن نسمح بانفراط الجماعة،» **الشرق الأوسط**، ٢٩/ ٤/ ٢٠٠٥.

(١٤) خليل العناني، **الإخوان المسلمون في مصر: شيخوخة تصارع الزمن**، تقديم محمد سليم العوا وضياء رشوان (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٧)، ص ٩٢.

هذا العدد من النواب داخل المجلس رصيداً جماهيرياً، وبقي أداؤهم البرلماني ـ إجمالاً ـ محكوماً بولائهم الإخواني. وتبرهن طريقة اتخاذ القرارات داخل الجماعة على غلبة مصلحة التنظيم على ما عداها، فعلى سبيل المثال، يمكن تفسير قرار الجماعة بالمشاركة في الانتخابات التشريعية ٢٠١٠ ـ رغم مناشدات الكثيرين لها بالمقاطعة ـ بأنه يخدم التنظيم أكثر مما قد يخدم مسألة الإصلاح والتغيير في مصر، فالمشاركة رغم كلفتها الباهظة تضمن للإخوان كتنظيم تنشيط قواعده، وضمان الوجود الاجتماعي والإعلامي بين مختلف الفئات[١٥]. ويبقى قرارهم بالانسحاب منها في مرحلة الإعادة قراراً متأخراً أفقده قيمته كموقف «مبدئي» بالمقاطعة، بدلاً من المشاركة ثم الانسحاب.

ثانياً: إطلالة على التحولات التنظيمية في الجماعة

وقد كان طبيعياً في ضوء هذه الأهمية التي تحتلها قيمة التنظيم أن تشهد فترة الثلاثين عاماً التي تولى خلالها مبارك الحكم تحولات تنظيمية، وبخاصة أن منصب المرشد تداوله خلال هذه السنوات أشخاص متفاوتون مرونة وتشدداً، كما أن هذه السنوات شهدت تحولات ضخمة في السياقين الإقليمي والدولي، فضلاً عمّا أضافته التحولات السياسية الداخلية، والتطورات المتسارعة في وسائط نقل الأفكار وصناعة الرأي العام. فهذه العوامل جميعاً ـ مضافاً إليها صعود مشهود لكوادر جيل الوسط، تساندت لترسم أهم ملامح التحولات التنظيمية خلال سنوات حكم مبارك.

وحسب د. عبد الله النفيسي فإن أولى مشكلات التنظيم الإسلامي أن «النظم الأساسية واللوائح الإدارية تعامل وكأنها سر من الأسرار»، و«المشكلة الثانية هذا التداخل الخطير والملحوظ بين الدين وأوامره ونواهيه، والتنظيم كأداة بشرية وأمره ونهيه من ناحية أخرى»، أما المشكلة الثالثة فهي «أنه يطالب أعضاءه بتأدية واجباتهم تجاهه دون أن يسمح لهم بالمطالبة بحقوقه عليه»[١٦].

ومنذ توفي المرشد الثالث للجماعة عمر التلمساني (١٩٨٦) والجماعة يتنازعها تياران قديمان قدم حقبة الصدام بين الإخوان والسلطة، فقد نشأت

(١٥) العناني، «مبارك والإخوان.. خبرة الثلاثين عاماً».

(١٦) النفيسي وقويسي، **النقد الذاتي للحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية**، ص ٤١ ـ ٤٢.

الجماعة «كتنظيم علني منشور»، ثم ما لبث أن ظهر بداخلها ما عرف بـ «النظام الخاص»، وهو تنظيم أكثر إحكاماً وأوثق رباطاً يمثل كتيبة رباط. . . «لكن وجود التنظيمين في بردة واحدة لم يكن له أن يبقى طويلاً، لأن لكل من التنظيمين تكوينه المتميز والوسط الملائم، الذي يحيا فيه، من حيث اختيار الرجال والعلاقات التنظيمية وأدوات العمل»[١٧]. وهكذا تبلور داخل الجماعة فكران: «الصدام» و«الانتشار»، والأزمات التنظيمية التي تشهدها الجماعة منذ النصف الثاني من التسعينيات ليست سوى وجوه لهذه «**الأزمة الأم**». وفي هذا الإطار ـ وإن اختلفت التفاصيل في كل حالة على حدة ـ انفصل عن الجماعة عدد غير قليل من الكوادر والقيادات بدءاً من مؤسسي «**حزب الوسط**» (١٩٩٦)، وصولاً إلى د. عبد المنعم أبو الفتوح (٢٠١١)، وبين التاريخين أسماء تنتمي إلى أجيال متعددة يجمعهم انحيازهم الواضح إلى «**الانتشار**» لا الصدام.

ثالثاً: مراحل العلاقة بين مبارك والإخوان

في سابقة هي الأولى من نوعها، فإن موقع ويكيليكس الأمريكي الذي حاز شهرة عالمية كبيرة بسبب تسريبه مئات الآلاف من الوثائق الرسمية الأمريكية الحديثة نسبياً، قد وفر بذلك مصدراً رسمياً لبناء صورة أقرب إلى الدقة للكيفية التي رأى بها نظام مبارك جماعة الإخوان المسلمين، وحسب إحدى هذه الوثائق جرى تسريب نقاش نادر بين الرئيس التونسي السابق زين العابدين بن علي وديبلوماسي أمريكي كشف عن درجة الاهتمام العربي بعلاقة نظام حسني مبارك بجماعة الإخوان.

الوثيقة مرسلة من تونس العاصمة إلى واشنطن في ٣ آذار/ مارس ٢٠٠٨، وفيها كتب السفير الأمريكي بتونس، روبرت جودك، أن الرئيس زين العابدين بن علي يرى «الوضع في مصر متفجراً للغاية»، بل ذهب أبعد من ذلك في التحليل بالقول إن جماعة الإخوان المسلمين «سوف تسيطر على الحكم في مصر. . سواء الآن أو لاحقاً»[١٨].

(١٧) طارق البشري، «الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر،» في: المصدر نفسه، ص ١١١.

(١٨) علي عبد العال، «رئيس تونس: حكم الإخوان لمصر مسألة وقت (ويكيليكس)،» موقع أون إسلام، ١٤ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٠، <http://www.onislam.net/arabic/newsanalysis/special-folders-pages/tunisia/127119-2010-12-14-12-40-03.html>.

وفي وثيقة أخرى أرسلتها السفيرة الأمريكية بالقاهرة مارغريت سكوبي في ٢٠٠٩/٢/٩، وصنفت بأنها «شديدة السرية»، جاء أن «مبارك يكره حماس، ويعتبرها مثل الإخوان المسلمين في مصر، حيث يعتبر مبارك الإخوان المسلمين التهديد والخطر السياسي الأكبر بالنسبة له». وأشارت وثيقة أمريكية ثالثة إلى ما وصفته بجهود مصرية لقطع الطريق على الإخوان في تواصلهم مع بعض القوى الإقليمية وبخاصة إيران. فخلال اجتماع انعقد عام ٢٠٠٨ بين السفير الأمريكي في القاهرة آنذاك (فرانسيس ريتشارد دوني) ومسؤول أمني مصري رفيع، قال الأخير إن «مصر تعاني من التدخل الإيراني في شؤونها الداخلية سواء عن طريق تنظيم القاعدة، أو حزب الله اللبناني، أو جماعة الإخوان المسلمين في مصر»، و«مصر ستعمل على الحد من النفوذ الإيراني من خلال مراقبة عملائها سواء في حركة حماس أو جماعة الإخوان المسلمين». وخلال مقابلة جرت بين رئيس هيئة الأركان المشتركة الأمريكية الأدميرال مايكل مولين ومسؤول أمني مصري رفيع المستوى في ٢١ نيسان/إبريل، أشار المسؤول المصري إلى أن الإخوان المسلمين فقط هم الذين تبقوا من الجماعات المتطرفة، وأن الحكومة المصرية تقوم «بتصعيب الأمور عليهم» حتى لا يستطيعوا العمل[١٩]. وسواء كانت هذه الأفكار بشأن الجماعة تشكل قناعات أو «صورة نمطية» رسمها النظام لتحقيق مكاسب سياسية معينة في العلاقة مع الغرب فإنها تظل في النهاية ملمحاً من أهم ملامح الخطاب الرسمي بشأنها.

يذهب الباحث خليل العناني إلى تقسيم العلاقة إلى ثلاث مراحل أساسية:

الأولى هي الممتدة طيلة الثمانينيات: واتسمت العلاقة فيها بقدر من الاستيعاب الجزئي للإخوان، فضلاً عن استغلال الجماعة للانفتاح السياسي المحدود من أجل تعظيم حضورها في البرلمان والجامعات والنقابات والمساجد المصرية.

الثانية تمتد طيلة فترة التسعينيات: وهي مرحلة الصدام المبكر أو المواجهة المحدودة، وحاول النظام خلالها تضييق المساحة المتاحة للإخوان، خاصة في المجال السياسي، مع السماح بالتواجد التنظيمي والمجتمعي.

الثالثة مرحلة العقد الأول من القرن الحادي والعشرين: واتسمت العلاقة

---

(١٩) المصدر نفسه.

فيها بالتعقيد، وتراوحت خيارات النظام فيها بين القمع النوعي للجماعة والعمل على تحجيم طموحاتها السياسية[٢٠].

وكانت مرحلة الاستيعاب هذه متزامنة مع تصاعد العنف السياسي الذي مارسه تنظيما الجهاد والجماعة الإسلامية في صراعهما المفتوح مع نظام مبارك حتى ما سمّي «مبادرة وقف العنف» التي أطلقت عام ١٩٩٧. وخلال هذه السنوات كان نظام مبارك حريصاً على إظهار قدر من التسامح مع جماعة الإخوان المسلمين ـ كنموذج لإسلام معتدل ـ وهو احتواء لم يستمر طويلاً. ومن جانبها قدمت جماعة الإخوان خطاباً نقدياً للعنف الذي مارسته الجماعة الإسلامية والجهاد، فضلاً عن تقديم الإخوان نفسها كجماعة سلمية تعمل من خلال القنوات الشرعية.

١ ـ مرحلة الاستيعاب الجزئي

يذهب غير قليل من الباحثين إلى وصف المرحلة الأولى من علاقة حسني مبارك وجماعة الإخوان المسلمين بـ «**الهدوء النسبي**»، وينقسم بعضهم في تفسير هذا الهدوء النسبي إلى فريقين، أحدهما يعتبره تسامحاً، والآخر يعتبره علاقة منفعة محسوبة بشكل لا مكان فيه للتعصب أو التسامح. ويرى د. هشام العوضي أن نواحي معينة في شخصية مبارك ترتبط بروح التسامح التي سادت سنوات الثمانينيات. الناحية الأولى تتعلق بخلفية مبارك قبل تعيينه نائباً لرئيس الجمهورية عام ١٩٧٥، فقبل هذا التاريخ لم يكن قد سبق له أن تولّى أية مسؤوليات سياسية، حيث كان تعليمه وعمله كلاهما مرتبطاً بالعسكرية. وهذه الخلفية كانت تعني ألّا تكون له خصومات سياسية مع أي فصيل سياسي. يضاف إلى ذلك أيضاً أن مبارك لم يكن ينتمي إلى الضباط الأحرار، وهو بالتالي لم يرث آراء عبد الناصر العدائية سواء تجاه الإخوان أو الشيوعيين، بل إن ماضيه مع الإخوان

---

(٢٠) العناني، «مبارك والإخوان.. خبرة الثلاثين عاماً».

وحسب الباحث ضياء رشوان مرت علاقة الإخوان بالنظام بثلاث فترات، **الأولى**: من بداية الثمانينيات حتى أوائل التسعينيات، واتسمت بقدر كبير من التسامح والتهدئة، وانتهت هذه المرحلة سريعاً في بداية التسعينيات ومع بدء العنف. وبدأت المرحلة **الثانية**، ويسميها «مرحلة الإجهاض المبكر» بقضية سلسبيل عام ١٩٩٣ والحملات الكبرى ضد الجماعة في كانون الثاني/ يناير ١٩٩٥. المرحلة **الثالثة**: مرحلة «الإقصاء» وبدأت مع انتهاء الانتخابات التشريعية عام ٢٠٠٥. انظر: هشام عمر عبد الحليم، «مبارك والإخوان: سماح جزئي.. ينتهي بحظر دستوري،» **المصري اليوم**، ٤/ ٥/ ٢٠٠٨.

كان يتسم نسبياً بالتعاون، وكانت تربطه علاقة ودية أحياناً مع قيادات إخوانية كمرشد الإخوان عمر التلمساني. وبسبب طبيعته الحذرة كان حسني مبارك يتخذ قراراته بناء على حسابات دقيقة، ولذا لم يكن متوقعاً أن يتغير موقفه من الإخوان بشكل مفاجئ بمجرد وصوله إلى السلطة. ويرى د. هشام العوضي أن جو التسامح المشار إليه وفّر للطرفين (جماعة الإخوان وحسني مبارك) فترة راحة وفرصة لكي يؤسّس كلٌّ منهما شكلاً من أشكال الشرعية[٢١].

وحسب هشام العوضي فإن الإخوان المسلمين استغلوا فترة «**التسامح**» في سنوات حكم حسني مبارك الأولى لتحقيق هدفين رئيسين: مواصلة إعادة بناء التنظيم؛ وإعادة الاندماج بالمجتمع والسياسة بشكل كامل.

لكن كان من غير الوارد تحقيق الهدف الثاني بشكل كامل بسبب افتقار الحركة إلى الاعتراف الرسمي من قبل الدولة. ورغم موافقة حسني مبارك على عودة قيادات إخوانية بارزة من الخارج، فإنه لم يكن مستعداً للسماح بالوجود القانوني للحركات الإسلامية، وما تزال المحكمة الدستورية المصرية ترجئ النظر في القضية التي رفعها الإخوان عام ١٩٧٧ حتى اليوم. وأكد القانون الانتخابي الذي اقترحه مبارك عام ١٩٨٣ الثقافة الحزبية، وهو ما أرغم الإخوان على التفكير في الحصول على صفة الحزب ليتمتعوا بحماية «مظلة قانونية». لكن التسامح الذي أبداه الرئيس السابق أنور السادات تجاه الإخوان وبمقتضاه تحركوا بحرية واسعة نسبياً بدون أي مظلة حزبية تغيرت في عهد مبارك، وضاقت بالتالي البدائل المتاحة أمام الجماعة. وقد بدأت الجماعة بناء على ذلك تفكر في المشاركة السياسية من خلال التحالف مع حزب قانوني. وانطوى هذا المنحى على تطورين رئيسيين في التفكير السياسي للإخوان: الأول قرار المشاركة في الانتخابات البرلمانية كجماعة لا كأفراد كما كان الحال في السبعينيات، والثاني التحالف مع حزب سياسي له توجه مختلف عن توجه الجماعة (الوفد). ولا يوجد تاريخ واضح للقرار الذي اتخذته الجماعة بالمشاركة في برلمان مبارك، لكن القيادي الإخواني عبد المنعم أبو الفتوح يحدد هذا التاريخ بالعام ١٩٨٣[٢٢].

---

(٢١) العوضي، **صراع على الشرعية: الإخوان المسلمون ومبارك، ١٩٨٢ ـ ٢٠٠٧**، ص ٩٢ ـ ٩٣ (بتصرف واختصار).

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٩٨ ـ ١٠٠ (بتصرف واختصار).

وفي إطار المناخ الهادئ الذي ساد سنوات حكم مبارك الأولى «**تسامح**» مع النقابات المهنية ومع دور سياسي محدود تلعبه ضمن حدود وتحت رقابة الدولة. ويرجّح هشام العوضي أن مبارك لم يكن يتوقع أن تتحول النقابات إلى فضاء للحشد والتعبئة يستخدمه الإخوان على النحو الذي حدث فيما بعد في التسعينيات. وفيما يتصل بالنشاط في الجامعات، فإن السيطرة الأمنية المحكمة لم تمكّن الإخوان من استئناف نشاطاتهم في الجامعات حتى عام ١٩٨٤، وكان معظم الطلاب الذين خاضوا الانتخابات الطلابية في عامي ١٩٨٢ و١٩٨٣ غير منتمين إلى أية جماعة ولا اتجاه فكري[٢٣]. ويجمل هشام العوضي أهم التحولات التي طرأت على الجماعة في السنوات الأولى من حكم مبارك راصداً ثلاثة تطورات: النبذ الجدي للعنف وتعزز الالتزام بالنهج السلمي لتحقيق الإصلاح؛ والدور المحوري الذي لعبه عمر التلمساني مرشد الجماعة آنذاك إذ كان مهذباً ويتمتع باحترام كبير خارج الجماعة؛ والدور المتنامي لكوادر الشباب المنتمين للتنظيم[٢٤].

وحملت مبادرة عمر التلمساني بتحالف الإخوان مع الوفد رسالة أعادت تحديد موقف الإخوان فيما يتعلق بالواقع السياسي وبالمجتمع المسلم، وهو موقف مغاير لموقف مفكر الإخوان الشهير سيد قطب الذي كان يرى ضرورة «المفاصلة» على قاعدة الإيمان. واتبع التلمساني بناء على ذلك استراتيجية أكثر مرونة هدفت إلى صياغة علاقات أكثر مرونة مع خصومه السياسيين والأيديولوجيين، فتعاون مع الناصريين والشيوعيين، ودافع عن القضايا «الوطنية» الأوسع بدلاً من المنظور الديني الصارم، وقد أدى هذا إلى «تطبيع» الأفكار والاعتقادات المتعلقة بالإخوان داخل ذهنية المجتمع وبين شرائح النخبة[٢٥].

أما د. فرج قدري فيرى أن العلاقة بين الطرفين كان طابعها المنفعة المتبادلة، فالفائدة التي رأى مبارك آنذاك أنه سوف يجنيها من تسكين غضبة التيارات الإسلامية، وبخاصة الإخوان المسلمين، سوف تكون ناجحة، لسلطة تلتمس الطريق في سنواتها الأولى للقبض على مقاليد الحكم. ومبارك الذي

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٠٣ ـ ١٠٥ (بتصرف واختصار كبير).

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٠٦ ـ ١٠٧ (بتصرف واختصار كبير).

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٢٨ (بتصرف واختصار كبير).

تقلد الحكم خلفاً للسادات، كان يسعى إلى احتواء التيارات السياسية بجميع أطيافها، وضمن ذلك الإخوان، رافعاً شعار المصالحة الوطنية الشاملة، هادفاً بذلك إلى تثبيت حكمه واستجلاء القوة الحقيقية للجماعات التي أطاحت برأس سلفه(٢٦).

فقد تولى مبارك السلطة في ظرف بالغ الحساسية، ففضلاً عن الفراغ السياسي «المؤقت» الذي خلفه اغتيال الرئيس أنور السادات عام ١٩٨١، دخلت البلاد دوامة عنف سياسي بسبب الصدام بين نظام مبارك والحركات الجهادية، ولم يكن أمام مبارك من أجل تثبيت حكمه وشرعيته سوى الاختيار بين بديلين: المواجهة الشاملة مع الإسلاميين بجميع أطيافهم وبينهم الإخوان وهو خيار غير مأمون العواقب؛ والثاني أن يركز مواجهته مع الجهاديين والمتطرفين، ويؤجل مواجهة الإخوان إلى مرحلة لاحقة(٢٧).

وقد نجح نظام مبارك في وضع حدود واضحة للسقف السياسي والاجتماعي للإخوان، وبات أقصى ما يفعله الإخوان هو العمل على الحفاظ على هذه المساحة السياسية، بدون القدرة على توسيعها أو الانتقال بها إلى مرحلة جديدة، قد تسهم في تحقيق الأهداف الكبرى للجماعة أو إنجاز الإصلاح والتغيير الذي كثيراً ما تتخذه الجماعة شعاراً لها(٢٨).

وقد كشفت نتائج انتخابات ١٩٨٤ عن الثقل السياسي لجماعة الإخوان المسلمين. وحسب أحد قيادات الجماعة فإن مرشد الجماعة آنذاك عمر التلمساني أراد التأكد منه، كما أن أداء الجماعة كشف عن احترافية متواضعة لكنها مهمة في البرلمان، فعلى النقيض مما كان متوقعاً على نطاق واسع، وبخاصة في أوساط النخبة العلمانية، شارك الإخوان بفعالية في التصدي للهموم الاجتماعية والاقتصادية. ومن ناحية أخرى أطلق وجود الإخوان في البرلمان نقاشاً واسعاً حول ما إذ كانت العملية السياسية التي أطلقها مبارك تعكس القوى الحقيقية في المجتمع، وكذلك حول الأسباب التي تدعو الدولة إلى الإصرار

---

(٢٦) علاء الغطريفي، «ندوة الحركات الإسلامية: العلاقة بين نظام مبارك والإخوان نفعية.. ونتائج الانتخابات غيّرت الموازين،» **المصري اليوم**، ٢٣/ ٤/ ٢٠٠٦، نقلاً عن ورقة د. فرج قدري المقدمة إلى «الحركات الإسلامية في مصر والعالم العربي» نظمّها المركز الدولي للدراسات المستقبلية والاستراتيجية في مصر.

(٢٧) المصدر نفسه.

(٢٨) العناني، «مبارك والإخوان.. خبرة الثلاثين عاماً».

على رفض الاعتراف بحركة إصلاحية تنبذ العنف مثل الإخوان. وكان هذا النقاش ـ في المحصلة النهائية ـ يصبّ في مصلحة الإخوان في صناعة رأي عام يدعم مطالب الجماعة في الحصول على الشرعية القانونية. وهو نقاش كان يسبب حرجاً لنظام مبارك[٢٩].

وفي انتخابات ١٩٨٧ دخلت الجماعة في تحالف جديد ضم حزبي الأحرار والعمل، تحت مسمّى «التحالف الإسلامي» الذي نجح في الحصول على حوالى ٥٦ مقعداً ذهب منها ٣٦ لجماعة الإخوان المسلمين، وهي الانتخابات التي شهدت ظهور شعار الإخوان الشهير «الإسلام هو الحل». كما نجحت الجماعة في توسيع قاعدتها الاجتماعية ومدّ شبكتها التنظيمية من خلال الجامعات والمدارس والمساجد، وقد استفاد الإخوان من صمت النظام تجاه هذا التمدد الذي كان يصب بالأساس في مصلحة هذا الأخير في مواجهته مع الجماعات الراديكالية العنيفة، مثل «جماعة الجهاد» و«الجماعة الإسلامية»، وكأن ثمة اتفاقاً ضمنياً بين الطرفين لمحاصرة التيار المتشدد، النظام من أجل تحقيق الاستقرار وتثبيت الشرعية، والإخوان من أجل احتكار الفضاء الديني والاجتماعي. ومع نهاية الثمانينيات كانت جماعة الإخوان قد وصلت إلى ذروة حضورها المجتمعي، وهو ما كان جرس إنذار للسلطة بضرورة الحد من نشاطها[٣٠].

وفي إطار هذه الاستراتيجية المزدوجة التي اتبعها نظام مبارك في علاقته بالجماعة ـ وهي استراتيجية سبقت الإشارة إليها ـ جمع النظام بين الاحتواء والحرمان من حق التنظيم وعدم إضفاء شرعية قانونية عليهم، وبالتالي وضع سقف لحركتهم. ويمكن تفسير تلك الازدواجية بعاملين: **أولهما** عدم الثقة الموروثة منذ ١٩٥٤، والقلق من الشعبية التي يتمتع بها «الإخوان». ولذلك تضمّن قانون تنظيم الأحزاب السياسية، عندما صدر عام ١٩٧٧، حظر تأسيس أحزاب على أساس ديني. **وثانيهما** السعي إلى الاستفادة من دور «الإخوان» في دعم عملية التحول عن السياسات الناصرية الاشتراكية وإيجاد توازن مع القوى اليسارية المؤيدة لهذه السياسات. ومن هنا كان الاهتمام

---

(٢٩) العوضي، **صراع على الشرعية: الإخوان المسلمون ومبارك، ١٩٨٢ ـ ٢٠٠٧**، ص ١٣٠ (بتصرف واختصار).

(٣٠) العناني، المصدر نفسه.

باحتواء «الإخوان»، وإتاحة مقدار من حرية الحركة لهم، ولغيرهم من التيارات الإسلامية[٣١].

وعلى الجانب الآخر لعبت قيادة الإخوان دوراً مؤثراً في مواجهة التطرف الديني، بالتعاون مع النظام، كما جاء الغزو السوفياتي لأفغانستان ليخلق تقارباً بين موقفي النظام و«الإخوان»، وهنا أيضاً، أتاح النظام لهم حرية حركة في الدعوة للجهاد في أفغانستان سواء بالتبرع أو التطوع. وقد استمرت السياسة الرسمية المزدوجة تجاه «الإخوان» في ثمانينيات القرن الماضي. لكن الحذر تجاههم ازداد إلى أن أنهى التعاون المحدود معهم، كما انتهى الرهان الرسمي على دورهم لموازنة تيارات أخرى، بل تنامت المخاوف تدريجياً من هذا الدور[٣٢].

ويمكن تفسير ذلك بثلاثة عوامل:

أولها: أن اغتيال السادات أظهر مخاطر الحركات الإسلامية عموماً، وأثر ذلك في الموقف الرسمي تجاه «الإخوان». ولكن هذا الموقف لم يتصاعد في اتجاه المواجهة إلا بعد أكثر من عشر سنوات.

ثانيها: اتجاه النظام في بداية الثمانينيات إلى التهدئة مع الجميع، وضمن ذلك قوى اليسار التي أخذ ضعفها يظهر بدءاً من الانتخابات البرلمانية عام ١٩٨٤.

ثالثها: أن ازدياد نشاط «الإخوان» في المجتمع وفي النقابات المهنية أظهرهم قوة سياسية قادرة على اكتساب قاعدة شعبية متزايدة، وأدى ذلك إلى تنامي المخاوف منهم تدريجياً[٣٣].

ويرجع عبد المجيد أن العامل الثالث كان الأكثر تأثيراً في تطور السياسة الرسمية تجاه الإخوان منذ ١٩٨٤؛ ففي ذلك العام فازت قائمة الإخوان في انتخابات التجديد النصفي لنقابة الأطباء، وبعدها ازداد نفوذهم بسرعة في أهم النقابات المهنية الأخرى. كما شارك الإخوان في الانتخابات البرلمانية عام ١٩٨٤ فكانوا أكبر كتلة برلمانية معارضة، وبذلك شهد عقد الثمانينيات أوسع

---

(٣١) وحيد عبد المجيد، **«الإخوان المسلمون» بين التاريخ والمستقبل: كيف كانت الجماعة.. وكيف ستكون؟** (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ٢٠١٠)، ص ١٢٦.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

انخراط للإخوان في الحياة العامة بتحالفات حزبية وتمثيل برلماني ونقابي، رغم استمرار حرمانهم من الشرعية القانونية وانتهاء أشكال التعاون المحدود التي أقامها النظام معهم في السبعينيات فإنهم بقوا قادرين على توسيع نطاق حركتهم السياسية والتنظيمية من الناحية الفعلية(٣٤).

ويمكن القول إن هذه السياسة الرسمية تجاههم دعمت اتجاههم للعمل عبر الأطر الشرعية، وأدى ذلك إلى قطيعة بينهم وبين الحركات الإسلامية المتطرفة، وإلى التباعد بينهم وبين الحركات الجهادية في مصر. كما أن هذا الاتجاه دعم التطلع إلى إعادة تأكيد طابعهم كحركة سياسية إلى جانب دورها الدعوى، وتوفير إمكانية التدريب على الممارسة الديمقراطية، واكتساب فضائل الحوار والتنافس السلمي والمساومة السياسية. وأتاحت لهم تجربتهم في النقابات المهنية فرصاً لإدارة نقابات كبيرة، والتعامل مع أعضائها مسلمين وأقباطاً، والتفاعل مع مشاكل نقابية وقضايا عامة، كما بدأوا في تعلّم معنى تداول السلطة بشكل جزئي على المستوى النقابي، كما أن دخول الإخوان الانتخابات البرلمانية في ١٩٨٤ و١٩٨٧ جعلهم يتصرفون ـ فعلياً ـ كحزب سياسي. ورغم أن السياسة الرسمية لم تشجعهم على الوجود كحزب فإن الفكرة أصبحت واردة لدى قطاع من قادتهم على الأقل(٣٥).

وأدى نشاط الإخوان في المجتمع السياسي والنقابات المهنية إلى إظهار تفوقهم النسبي، وبالتالي ازدياد المخاوف منهم. ولم تقتصر هذه المخاوف على نظام الحكم، وإنما امتدت إلى بعض أحزاب وقوى المعارضة وقطاعات واسع من المثقفين العلمانيين. وساعد على ذلك تردد وتباطؤ «الإخوان» في إيضاح موقفهم من الديمقراطية وإعلان التزامهم بها. فأصبح من السهل اتهامهم بأنهم يرمون إلى استخدام التعددية كوسيلة للوصول إلى السلطة وإقامة دولة دينية شمولية. وهكذا وصلت السياسة الرسمية تجاه الإخوان مع نهاية ثمانينيات القرن الماضي إلى مفترق طرق، إذ أدت إلى ازدياد المخاوف منهم. ودعم هذه المخاوف غياب حوار جدّي يسهم في وضع حد للاستقطاب العلماني ـ الإسلامي في الحياة السياسية والثقافية(٣٦).

---

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٣٠ ـ ١٣١.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٣٢.

٢ ـ مرحلة المواجهة المحدودة[٣٧]

بعد تعاظم دور الإخوان في مؤسسات الدولة، بات على السلطة وقف «الزحف» داخل النقابات المهنية بوسائل عديدة، منها القوة إذا لزم الأمر. وبدأت في النصف الثاني من الثمانينيات سلسلة اعتقالات تجاوزت أرقام المعتقلين فيها ٤٥٠٠ بين شباط/فبراير ١٩٨٦ وشباط/فبراير ١٩٨٨، وقد أطلق البعض على هذه المرحلة اسم «مرحلة التخوف والاحتكار»، وكان أهم مظاهرها تحجيم النشاط السياسي للمعارضة الإسلامية بالأدوات القانونية والتشريعية. ومن يتأمل مجريات العلاقة بين الإخوان والسلطة في أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات، يدرك أن الصدام بينهما أمر لا مفر منه، وبخاصة بعد اندلاع العنف في الصعيد، حيث تعمدت السلطة الخلط بين الإخوان المسلمين والجماعات العنيفة، فقد اتهم مبارك نفسه جماعة الإخوان بأنها تقف وراء الجماعات الإسلامية، وأن هذه الجماعات «جناح عسكري» للجماعة، وهو ما جعل العلاقة بين السلطة والإخوان تتخذ منحى التدهور والصدام، حيث رأت الدولة في الجماعة المحظورة خطراً أساسياً زاحفاً يهدد سيطرتها على مقاليد الحكم، فوجهت لها ضربات متتالية، سواء بجرّها إلى ساحات القضاء أو حرمانها من القدرة على التحرك[٣٨].

ويعطي الباحث وحيد عبد المجيد أهمية في التحول في هذه المرحلة لبعد إقليمي تمثل في أحداث الجزائر، بعد إلغاء انتخابات كانون الأول/ديسمبر ١٩٩١ التي اكتسحت الجبهة الإسلامية للإنقاذ جولتها الأولى، ما أدى إلى تفاقم المخاوف من الحركات الإسلامية في مصر، وساهم تدهور الوضع في الجزائر في التحول نحو الاستبعاد بدلاً من الإدماج، والمواجهة بدلاً من الاحتواء. وحظي هذا التحول بتأييد ضمني من بعض أحزاب المعارضة الرسمية، وقطاع من المثقفين العلمانيين. وأسهم في هذا التحول أيضاً تصاعد العنف عامي ١٩٩٢ و١٩٩٣، نتيجة لعوامل أحدها ارتباك السياسة الرسمية تجاه الجماعات المتطرفة في الثمانينيات[٣٩].

غير أنه كان لتأثير تدهور الوضع في الجزائر أهمية خاصة، فكان الدرس

---

(٣٧) يطلق عليها د. فرج قدري «مرحلة التخوف والاحتكار». انظر: الغطريفي، «ندوة الحركات الإسلامية: العلاقة بين نظام مبارك والإخوان نفعية.. ونتائج الانتخابات غيّرت الموازين».

(٣٨) المصدر نفسه.

(٣٩) عبد المجيد، المصدر نفسه، ص ١٣٣.

الذي استخلصته الدوائر الرسمية في مصر أن هذا التدهور أحدثه غياب برنامج تدريجي للتحول الديمقراطي والقيود على الأحزاب والقوى الأخرى، وقد أثر غياب هاتين الركيزتين في مصر في القراءة الرسمية لتجربة الجزائر، رغم أن الانقسام حول طبيعة الدولة في مصر أقل حدّة. كما أن الإخوان في مصر كانوا أكثر اعتدالاً من جبهة الإنقاذ الجزائرية. وهناك عاملان أظهرا أن الانقسام في مصر أكبر من حجمه الحقيقي آنذاك: غياب الحوار الجدّي، وهيمنة المتشددين من أصحاب المشروعين الإسلامي والعلماني على الخطاب العام. ولذلك سادت هذا الخطاب اتهامات متبادلة، على حساب البحث عن قواسم مشتركة. وقد كان هذا الخطاب أقلّ حدّة وانتشاراً معظم سنوات الثمانينيات، لأن السياسة الرسمية كانت أقل تشدداً تجاه الإخوان[٤٠].

وقد لعب ملف إقليمي آخر مهم دوراً رئيسياً في توجه نظام مبارك باتجاه الصدام مع الإخوان، فقد أوجد التدخل الغربي الذي نجم عن الغزو العراقي للكويت عامل توتر إضافي في علاقة مبارك بالإخوان. فرغم غياب الإخوان عن برلمان ١٩٩٠ بسبب مقاطعتهم الانتخابات إلا أنهم وظفوا النقابات للتعبير عن آرائهم السياسية المعارضة لموقف النظام، وهو من جانبه اعتبر أن الجماعة تستغل الفضاءات التي سمحت لهم الدولة بالوجود فيها استغلالاً سيئاً. كما أن النظام اعتبر أن الإخوان بدأوا ينسقون بين مواردهم التنظيمية كجماعة وموارد النقابات لشن حملة أكثر قوة وفاعلية ضد النظام. وبالفعل بدأت النقابات التي يسيطر عليها الإخوان بتشكيل تحالفات غير مسبوقة في تاريخ النقابات منذ العام ١٩٥٢، وتمثّل ذلك في تشكيل لجنة «تنسيق العمل النقابي» وقد أدانت هذه اللجنة في بيان شديد اللهجة الوجود الغربي في الخليج. وقد قام نظام مبارك ـ الذي استفزته لهجة البيان ـ بإجبار رؤساء النقابات التي لم يكن للإخوان سيطرة عليها على الانسحاب من اللجنة. ورغم أن هذا أضعف اللجنة، إلا أنها أصدرت بياناً ثانياً أدان بشدة مشاركة القوات المصرية في الحرب، ودعت إلى عودة الجيش على الفور. ويذهب القيادي الإخواني د. عبد المنعم أبو الفتوح إلى أن هذا البيان كان «القشة التي قصمت ظهر البعير» حيث لم يكن مسموحاً بتجاوز الخطوط الحمر: الجيش والسياسة الخارجية[٤١].

---

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

(٤١) العوضي، **صراع على الشرعية: الإخوان المسلمون ومبارك، ١٩٨٢ ـ ٢٠٠٧**، ص ٢١٢ ـ ٢١٣ (بتصرف واختصار).

ويرصد خليل العناني بعض ملامح التحرك باتجاه احتواء الإخوان، إذ تم إصدار قرار بضم جميع المساجد كي تصبح تحت إشراف وزارة الأوقاف المصرية، كما تم إدخال تعديلات على قانون الجمعيات الأهلية (القانون رقم ٣٢ للعام ١٩٦٤) كي يعطي صلاحيات أوسع لوزارة الشؤون الاجتماعية فيما يخص مسألة إنشاء وتأسيس الجمعيات غير الحكومية والعضوية في مجالس إدارتها، وذلك من أجل ضمان السيطرة على النقابات والجمعيات الخيرية «الإخوانية» التي تقدم خدمات متنوعة للجمهور[٤٢].

وهكذا افتتح عقد التسعينيات بتحول في السياسة الرسمية في اتجاه التضييق على الإخوان وتوجيه ضربات انتقامية ضدهم، واتهامهم بالإرهاب، وأدى ذلك إلى دفع الإخوان لإيضاح موقفهم أكثر من أي وقت مضى، فقد حرصوا على إدانة الإرهاب وتقدموا نسبياً باتجاه إيضاح موقفهم من الديمقراطية؛ فأصدروا وثيقتين في شباط/فبراير ١٩٩٤ وآذار/مارس ١٩٩٥ توحيان باقتراب غير مسبوق وإن لم يكن حاسماً، من مقومات الديمقراطية؛ لكن استمرار كثير من الغيوم في موقف الإخوان واتخاذهم خطوة إلى الأمام وأخرى إلى الوراء ساهم في عدم تجاوب السياسة الرسمية مع هذا التطور في موقفهم. ومن ناحية أخرى كان للعامل الدولي تأثيره أيضاً، لكن بدرجة أقل، نتيجة ميل الولايات المتحدة إلى إجراء اتصالات مع بعض الحركات الإسلامية، ومنها «الإخوان» في مصر. فقد أدى ذلك إلى الاعتقاد بأن واشنطن لا تمانع في وصول الإسلاميين إلى السلطة، وأسهمت أطراف مصرية أخرى في تغذية هذا الاعتقاد[٤٣].

وفي هذا السياق، اتجهت السياسة الرسمية تجاه «الإخوان» إلى التضييق والمواجهة المحسوبة، اعتماداً على ثلاث أدوات هي:

ـ **التشريع**: وكان الاستخدام الأكثر أهمية لأداة التشريع في شباط/فبراير ١٩٩٣ بهدف تقويض نفوذ الإخوان في النقابات المهنية، فقد أصدر البرلمان قانوناً موحداً لهذه النقابات (القانون ١٠٠ لعام ١٩٩٣) لإعادة تنظيم الانتخابات فيها. ولم تستطع مجالس النقابات المهنية تنظيم معارضة قوية لهذا القانون لأن معظم الأحزاب السياسية لم تتحمس لرفضه، فقد وجدت لها مصلحة في

(٤٢) العناني، «مبارك والإخوان.. خبرة الثلاثين عاماً».

(٤٣) عبد المجيد، **«الإخوان المسلمون» بين التاريخ والمستقبل: كيف كانت الجماعة.. وكيف ستكون؟**، ص ١٣٤.

تقويض نفوذ الإخوان في النقابات، لكن هذا القانون وتعديله لم يؤديا، بكل ما اقترن بهما من توتر، إلى إسقاط الإخوان في النقابات التي يسيطرون عليها عن طريق الانتخابات.

ـ **الخطاب الرسمي**: أصبح هذا الخطاب يركز على ثلاثة جوانب: أولها إيجاد علاقة بين الإخوان والإرهاب من جانبين: اتهامهم بأنهم أصل الإرهاب، وبالتالي يتحملون المسؤولية عنه حتى لو لم يقوموا به، والإيحاء بأن بعض قادتهم يدعمون الإرهاب. واعتمد الخطاب الرسمي في ذلك على اتهامات مرسلة حتى أول نيسان/أبريل ١٩٩٥، عندما بدأ الاعتماد على اتهامات ساقتها أجهزة الأمن لبعض عناصر الإخوان. فقد تم اتهام بعض أعضاء لجنة الإغاثة في نقابة الأطباء، وهم من الإخوان، بتسفير بعض الشباب للخارج لتدريبهم على استخدام الأسلحة. وكذلك اتهام الإخوان بتسييس النقابات والسعي إلى احتكارها من خلال حشد مؤيديهم في ظل عدم مشاركة أغلبية الأعضاء، وقد دعم الرئيس السابق هذا الاتجاه في خطابه في أول أيار/ مايو ١٩٩٥، إذ قال: «إننا ننبه إلى خطورة أن يصبح العمل النقابي حكراً على فئة محدودة تتمكن بوسائل غير ديمقراطية من الاستحواذ على مجالس هذه النقابات في غيبة جموع المهنيين». وأعقب هذا الخطاب تحرك جهاز الأمن لتنفيذ حكم قضائي كان قد صدر في ٢٣ شباط/فبراير ١٩٩٥ بفرض الحراسة على نقابة المهندسين.

ـ **الضربات الأمنية**: اتجه جهاز الأمن منذ ١٩٩٢ إلى توجيه ضربات انتقائية ضد «الإخوان». وكانت البداية باعتقال عدد من قادتهم في قضية شركة سلسبيل لأنظمة الكومبيوتر؛ وهي شركة تجارية مملوكة لعدد من الإخوان في مقدمتهم خيرت الشاطر النائب الأول للمرشد الحالي محمد بديع، وتم اتهام القائمين عليها بأنها تمثل الجناح المعلوماتي للتنظيم العالمي للإخوان، وأنها تشارك في مؤامرة لقلب نظام الحكم.

وحسب الباحثة أميرة هويدي فإن خيرت الشاطر النائب الحالي لمرشد الإخوان المسلمين كلفه القيادي الإخواني الراحل مصطفى مشهور ـ وكان الشاطر عضواً في ما عرف بـ «لجنة التوجهات» بتقديم خطط بعيدة المدى لتطوير الجماعة، وهي اللجنة التي من المفترض أنها أنجزت مشروعاً سُمّي بـ «خطة التمكين». واكتشفت أجهزة الأمن خطة التمكين عام ١٩٩٢ حين

داهمت مقر شركة سلسبيل للكمبيوتر التي كان الشاطر ومالك يملكانها. وفي حين نفى الإخوان وجود خطة التمكين من الأساس، مؤكدين أن مداهمة شركة سلسبيل ومحاكمات أعضاء الإخوان التي تلتها كانت بسبب منافسات في السوق المصري استفزت رجال البيزنيس الملتفين حول نظام الحكم، يصرّ عدد من الكتّاب والباحثين أن الخطة، التي تفصّل أساليب تغلغل جماعة الإخوان في طبقات الشعب وأجهزة الدولة، موجودة وحقيقية وتعبّر عن التوجه السياسي السائد في أوساط الجماعة(٤٤).

وتواصلت الضربات الأمنية المحدودة، واتسع نطاقها في بداية ١٩٩٥ عندما تم القبض على ٢٧ شخصاً، منهم عناصر قيادية إخوانية مثل عصام العريان وإبراهيم الزعفراني (استقال من الجماعة فيما بعد الثورة). وُوجّهت إليهم للمرة الأولى، منذ ستينيات القرن الماضي، تهمة الانضمام إلى جماعة سرية غير مباشرة تسعى إلى تغيير النظام القائم. وقد كانت هذه أول محاكمة عسكرية في عهد مبارك، ضمن ما عرف بالقضايا العسكرية ٨ و١١ و١٣ للعام ١٩٩٥ التي قبض فيها على ما يقرب من ٨٢ من أعضاء الجماعة بتهمة العمل على إحياء تنظيم يسعى إلى إسقاط نظام الحكم، التي ارتبطت جميعها بالقضية ١٣٦ للعام ١٩٩٥ أمن ذولة عليا، تلتها قضية تأسيس حزب سياسي «الوسط» عام ١٩٩٦ التي ضمت ١١ شخصاً أحيلوا جميعاً على القضاء العسكري، وكان على رأسهم آنذاك محمد مهدي عاكف المرشد العام السابق للجماعة، وكان المرشد العام آنذاك مصطفى مشهور(٤٥).

وقد استمرت هذه المحاكمات حتى العام ٢٠٠٠، حيث حول عدد من قيادات الإخوان إلى المحاكمة العسكرية فيما يعرف بقضية «النقابيين» التي اعتقل فيها ما يقرب من ٢٠ قيادياً من أبرز رموز العمل النقابي الإخواني، وتم الحكم عليهم بمدد تتراوح بين ثلاث وخمس سنوات، كان من بينهم محمد بديع المرشد الحالي للجماعة، ومحمد علي بشر عضو مكتب الإرشاد الحالي، وقد ساعد النظام على ذلك نجاحه في كسر شوكة الجماعات الراديكالية، وتفرغه للتضييق على جماعة الإخوان ومحاصرة نشاطهم. وفي هذه المرحلة

---

(٤٤) تامر وجيه، «خيرت الشاطر.. الطريق إلى التمكين يبدأ بالمال والتنظيم،» **المصري اليوم**، ٨/ ٥/ ٢٠١٢.

(٤٥) عبد المجيد، المصدر نفسه، ص ١٣٤، والعناني، «مبارك والإخوان.. خبرة الثلاثين عاماً».

تفادت جماعة الإخوان الدخول في أيّ صدام خشن مع النظام قد يؤدي إلى تكرار مأساة الخمسينيات والستينيات، فلم تحاول الجماعة استفزاز النظام، واضطرت إلى قبول الحد الأدنى الذي يسمح لها بالبقاء وممارسة العمل السياسي والنقابي(٤٦).

وهكذا تكامل استخدام الأدوات التشريعية والأمنية مع خطاب سياسي عدائي تجاه الإخوان، ليصنع ملامح سياسة المواجهة معهم منذ بداية تسعينيات القرن الماضي. ويصعب تصور أن تؤدي هذه السياسة إلى تقويض ركائز الإخوان السياسية والمجتمعية، لكنها أسهمت في إرباك حركتهم وتشتيتها ووضعهم في موقف دفاعي، وكان هذا أقصى ما يمكن فعله لصعوبة توجيه ضربة شاملة استئصالية لهم لأسباب داخلية وإقليمية ودولية. ففي الداخل، كان توجيه ضربة شاملة لهم يمكن أن يؤدى إلى مزيد من الاحتقان السياسي، كما كان واضحاً حينئذ أنها يصعب أن تلقى قبولاً من معظم الأحزاب الرسمية، إلا إذا ارتبطت بدعم التطور الديمقراطي. لكن إذا كان هذا وارداً، فهو يتيح احتمال أن تنشط الأحزاب، وبالتالي أن تتمكن من موازنة قوة الإخوان بدون حاجة إلى ضربهم أمنياً. ومن جهة أخرى، كانت هناك آنذاك أوضاع إقليمية تجعل من الصعب استئصال الإخوان منها مثلاً تأثيرهم في الساحة الفلسطينية، فضلاً عن أن مصر أصبحت موضوعة تحت مجهر الإعلام الدولي ومنظمات حقوق الإنسان، وهذا يجعل من الصعب شن حملة أمنية شاملة على الإخوان، لما له من تأثير سلبي في صورتها(٤٧).

٣ ـ مرحلة الإقصاء الذكي

كان العقد الأول من الألفية الثانية بمنزلة مرحلة فارقة سواء في علاقة نظام مبارك بجماعة الإخوان المسلمين، وذلك ليس فقط على مستوى السياسة الرسمية، وإنما أيضاً على مستوى الاستراتيجيات والتكتيكات، أو بالنسبة إلى جماعة الإخوان التي شهدت تحولات نوعية سواء على مستوى الخطاب السياسي أو الأداء التنظيمي. ويمكن القول إن حصيلة هذا العقد هو توصل النظام إلى نتيجة هامة مفادها أنه لا ضير من بقاء جماعة الإخوان بناء تنظيمياً

(٤٦) العناني، المصدر نفسه.

(٤٧) عبد المجيد، المصدر نفسه، ص ١٣٨ ـ ١٣٩.

مكشوفة قواعده وهياكله ومحسوبة أنفاسه وتحركاته، ما دامت لا تمثل تهديداً حقيقياً لبقاء النظام أو تحدياً جاداً لسياساته[٤٨].

لكن مبارك من ناحية أخرى لم يكن ليفوت فرصة سنحت بعد هجمات الحادي عشر من أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، وما أعقبها من أجواء دولية مشحونة بالتحامل على الحركات الإسلامية. ودشن مبارك آنذاك حرباً دعائية ضد الإخوان كنوع من «الإجهاض المبكر»، بدون تفرقة بين الإخوان كجماعة سلمية والجماعات المتشددة، حيث كانت الأحداث قاطرة لسلسلة حملات واعتقالات ضد الإخوان لتستفيد الحكومة من الموقف الدولي السائد من الجماعات الإسلامية، فزادت الحملات وأعداد المقبوض عليهم، وقد انعكست هذه التطورات على خطاب الإخوان، بعد تولي محمد مهدي عاكف منصب المرشد العام، الذي تبنّى خطاً تجاه النظام، اتسم بقدر من التوتر والنقد. فقد أكد عاكف أن علاقة الإخوان بالحكومة لم يطرأ عليها أي تغيير، فما زال الإخوان في السجون والمعتقلات[٤٩].

ويقسم الباحث خليل العناني العلاقة بين نظام حسني مبارك وجماعة الإخوان طيلة العقد الماضي (٢٠٠٠ ـ ٢٠١٠) إلى مرحلتين: الأولى: ما قبل انتخابات ٢٠٠٥؛ والثانية: ما بعد ٢٠٠٥ حتى زوال النظام.

في **المرحلة الأولى** استمرت علاقة الشد والجذب بين النظام والجماعة، فقد استمرت سياسة الملاحقة الأمنية لقيادات الجماعة على حالها، حيث شهد العام ٢٠٠١ المحاكمة العسكرية الأولى في هذا العقد والسادسة تحت حكم مبارك. وقد حكم على حوالى ١٦ عضواً بالسجن لفترات تتراوح بين ثلاث وخمس سنوات، كان من بينهم محمود غزلان عضو مكتب الإرشاد بجماعة الإخوان، والمتحدث باسم الجماعة بعد الثورة، وهي القضية المعروفة باسم قضية «أساتذة الجامعات». وكان تصريح الرئيس مبارك الذي أورده في حوار مع مجلة «دير شبيغل» الألمانية بأن جماعة الإخوان «لها تاريخ إرهابي» بمنزلة تأكيد استمرار سياسة القمع الأمني تجاه الجماعة[٥٠] في المقابل اتخذت جماعة

---

(٤٨) العناني، المصدر نفسه.

(٤٩) الغطريفي، «ندوة الحركات الإسلامية: العلاقة بين نظام مبارك والإخوان نفعية.. ونتائج الانتخابات غيرت الموازين».

(٥٠) العناني، المصدر نفسه.

الإخوان عدداً من الخطوات التي مثّلت محاولة للرد سياسياً على الموقف الرسمي تجاهها، ولتأكيد عدم تأثرها بمثل هذه الإجراءات القمعية، كان من أهمها:

(١) أصدرت الجماعة وثيقة للإصلاح السياسي في آذار/مارس ٢٠٠٤، كانت الأولى منذ أكثر من عقد وتحديداً منذ إصدار وثيقة **المرأة والمواطنة** عام ١٩٩٤. وقد رسمت الوثيقة الجديدة الخطوط العامة للخطاب السياسي والفكري لجماعة الإخوان، وكانت بمنزلة وثيقة مبدئية طورت فيما بعد كي تصبح نسخة أولية من برنامج الحزب الذي أطلقته الجماعة في آب/أغسطس ٢٠٠٧. وبغض النظر عن الجدل الذي أثارته بعض نقاط المبادرة خاصة فيما يتعلق بالموقف من المرأة والأقباط، فإنها تظل إحدى محطات التحول في تاريخ الجماعة خلال عهد مبارك.

(٢) قامت الجماعة بالتواصل مع كثير من القوى السياسية وصولاً إلى التنسيق مع الشيوعيين من أجل الضغط على النظام وإجباره على القيام بإدخال تعديلات سياسية ودستورية تسمح بالمنافسة الحرة في الانتخابات الرئاسية والبرلمانية. وقد نجحت الجماعة في الدخول في تحالفات سياسية مع عدد من قوى المعارضة الجديدة، مثل حركة كفاية وحزب الكرامة (تحت التأسيس) وحزب الغد (قبل تأسيسه أواخر ٢٠٠٤)، وذلك ضمن ما أطلق عليه «الجبهة الوطنية المعارضة» التي تشكلت في الرابع من تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٤ بمشاركة العديد من القوى السياسية، خاصة بعد إخفاق الحوار بين أحزاب المعارضة والحزب الوطني الحاكم الذي كان قد انطلق منتصف العام ٢٠٠٤[٥١].

ويوسع د. وحيد عبد المجيد دائرة النظر خروجاً من ثنائية الإخوان/نظام مبارك لتشمل دائرة النظر والتقييم الواقع السياسي المصري كله. وهو يرى، في ضوء هذا، أن المرحلة التي بدأت عام ٢٠٠٦ في تاريخ الصراع بين نظام مبارك والإخوان المسلمين، تكتسب طابعها المميز من أن هذا الصراع أخذ يتصاعد على مدى سنوات في غياب «طرف ثالث» في الوسط بينهما بسبب ضعف أحزاب المعارضة المشروعة وهشاشة الحركات الاحتجاجية المحرومة بدورها، مثل الإخوان، من المشروعية القانونية[٥٢].

---

(٥١) المصدر نفسه.

(٥٢) عبد المجيد، **«الإخوان المسلمون» بين التاريخ والمستقبل: كيف كانت الجماعة.. وكيف ستكون؟**، ص ١٤١.

ويستند د. وحيد عبد المجيد إلى حقيقة أن من أكثر المداخل شيوعاً في متابعة التطور السياسي الذي يحدث في داخل بلد أو آخر هو أداء اللاعبين الأساسيين. وهؤلاء هم في الغالب النخبة السياسية والثقافية في الحكم والمعارضة، وخصوصاً في البلاد التي تمر في مرحلة نضال من أجل الديمقراطية؛ ففي مثل هذه المرحلة تظل مشاركة الجمهور محدودة. ويتوقف ازدياد هذه المشاركة على التفاعلات السياسية الجديدة، وبالتالي على أداء الحكم والمعارضة، وينطبق ذلك على مصر، كما على غيرها، لكن أحد أهم محددات آفاق هذه المرحلة في مصر يتعلق بالمساحة الواسعة الفارغة بين النظام السياسي وحكومته وحزبه في جانب، وجماعة الإخوان المسلمين في الجانب الآخر(٥٣).

فالأحزاب التي بدأ تأسيسها في منتصف سبعينيات القرن الماضي صارت أقرب إلى هياكل عظمية، فقد أصابتها أنيميا حادة، أما حركات التغيير الجديدة التي نجحت في تحريك الساحة السياسية بشكل ضعيف في مطلع العام ٢٠٠٥، فقد عانت المشاكل المعتادة التي تقترن بحركات الرفض السياسي والاجتماعي، مضافاً إليها انصراف الناس وعزوفهم عن المشاركة من ناحية، وأمراض النخبة السياسية والثقافية من ناحية أخرى. وأهم هذه الأمراض احتكار الحقيقة، والنزعة الشخصانية والعجز عن الحوار، وتقديس الشعارات، والافتقار إلى القدرة على العمل المشترك، فهذه نخبة تتناسل حركاتها من بعضها البعض، ولذا فإن كثرتها كثرة ضعف لا قوة(٥٤).

ولم تستطع هذه الحركات، مثلها مثل الأحزاب، أن تشغل حيزاً يُذكر في المساحة الواسعة الفارغة، ولم تتمكن من استثمار نقطة الضعف الأساسية لدى جماعة الإخوان المسلمين، وهي بحسب وحيد عبد المجيد، ضمور العقل السياسي على نحو يجعل الجسد الكبير في حالة حركة عشوائية ومرتبكة. كما عجزت عن استغلال الأخطاء التي تُضعف قدرة الحكومة والحزب الحاكم ـ المنحل بعد الثورة ـ على قيادة عملية سياسية تنقل مصر إلى الديمقراطية بشكل آمن وسلس. وقد تسابق في صنع هذه الأخطاء فريقان: أحدهما لا يمتلك خبرة في مجال السياسة التنافسية لأنه اعتاد العمل في ظل تنظيم واحد أو حزب

---

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٤١.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

مهيمن يحتكر اللعبة السياسية؛ والثاني لا خبرة سياسية لديه لأنه لم يعمل بالسياسة من قبل، إذ جاء أهم عناصره من خلفية العمل الاقتصادي الحر «البزنس» والعمل الأكاديمي. وهؤلاء الذين جاءوا من الجامعات لم تكن لهم صلة بالنشاطات السياسية فيها[٥٥].

وهكذا ظلت المعارضة غير الإسلامية بجديدها وقديمها في حالة ارتباك إزاء أي تحرك، ليس فقط من طرف الحكومة والحزب الحاكم، ولكن أيضاً من جانب الإخوان، كما حدث مثلاً عندما أطلقوا مبادرة لتكوين ما أُطلق عليه «التحالف الوطني من أجل الإصلاح». وقد بدأت هذه المبادرة بدعوة وجهها مركز بحثي على علاقة مع «الإخوان» لعقد ثلاث حلقات نقاش للحوار حول بناء تحالف إصلاحي واسع النطاق. وأسفرت هذه المبادرة عن عقد اجتماع في ٣٠ حزيران/يونيو ٢٠٠٥ أعلن فيه نائب المرشد العام للإخوان في ذلك الوقت د. محمد حبيب تأسيس هذا التحالف. ورغم أن الطريقة التي طُرحت بها هذه المبادرة بدت مرتبكة، فقد أربكت بعض الأحزاب وحركات التغيير الجديدة. ولذلك، وفي غياب طرف ثالث، كثيراً ما حضر السؤال عن مستقبل مصر في خيارين: إما مصر الديمقراطية، أو مصر الأصولية الإخوانية[٥٦]. وحسب تقرير لمجموعة الأزمات الدولية فإن نتيجة الانتخابات البرلمانية لعام ٢٠٠٥ أكدت صحة ما كان يقال عن الجاذبية السياسية للإخوان، لكنها في الوقت نفسه «رسمت خريطة سياسية ثنائية القطبية»[٥٧].

وعلى كل حال فقد كان هذا الخيار الثنائي الحدي نتيجة متوقعة لمسار طويل من التباطؤ في الإصلاح الديمقراطي، ما يفتح الباب أمام «تغيير جذري»، وربما كانت في خلفية هذا متسقة مع ما كان يحدث في ذلك الوقت على صعيد اتجاه الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد الأوروبي إلى مراجعة نظرتهما السابقة إلى الحركات الإسلامية في الوطن العربي، وخصوصاً من زاوية إمكان وصولها إلى السلطة، قبل أن يحدث تراجع عن هذه المراجعة بعد ذلك بقليل[٥٨].

---

(٥٥) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

(٥٧) «الإخوان المسلمون: مواجهة أم إدماج؟،» ص ١٤.

(٥٨) عبد المجيد، المصدر نفسه، ص ١٤٤. وحسب وزير خارجية فرنسا آلان جوبيه فإن «زعماء مصر وتونس السابقون صوّروا لنا الإسلاميين بـ«الشياطين»، وكان جوبيه أكد في صحيفة **باري ماتش** الفرنسية، أن =

تتمثل **المرحلة الثانية** في انتخابات ٢٠٠٥ وما بعدها، فقد حققت جماعة الإخوان أكبر فوز برلماني في تاريخها وفي تاريخ المعارضة المصرية، حين فازت بـ ٨٨ مقعداً (٢٠ بالمئة من مقاعد المجلس)[٥٩]. وقد احتار كثيرون في كيفية تفسير هذا الفوز ودلالاته، بيد أنه بعد مرور خمس سنوات فإن الصورة تبدو أكثر وضوحاً، فقد بدا جلياً أن نظام مبارك، وفي محاولة للتماشي مع الضغوط الأمريكية المتعلقة بمسألة دعم الديمقراطية والانفتاح السياسي، سمح بفتح نافذة «ضيقة» للإخوان يمكنه من خلالها توظيف هذا الفوز لاحقاً لمصلحته. فمن جهة لم يعد خافياً أن فوز الإخوان بهذا العدد من المقاعد قد جاء في إطار صفقة باتت معروفة للجميع بعدما كشف تفاصيلها المرشد العام السابق للجماعة محمد مهدي عاكف في حواره مع جريدة **المصري اليوم** في تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٩، وهو ما أكده أيضاً عبد الحميد الغزالي المستشار السياسي لمحمد مهدي عاكف[٦٠]. وهو فوز أفاد النظام أكثر مما أضره؛ فقد وجّه نظام مبارك من خلاله رسالة قوية إلى إدارة الرئيس الأمريكي السابق جورج دبليو بوش، مفادها أن التسرع في فرض الديمقراطية على مصر قد يؤدي إلى نتائج وخيمة ليس أقلها تهديد المصالح الأمريكية في المنطقة، وبخاصة في ظل المواقف الأيديولوجية للإسلاميين تجاه الولايات المتحدة الأمريكية وحليفتها إسرائيل. من جهة ثانية، أسقط هذا الفوز أي ادعاءات إخوانية بالتضييق وعدم الدمج السياسي، فقد نجح مرشحو الجماعة في الفوز بأكثر من ٦٠ بالمئة من المقاعد التي نافسوا عليها، حيث دخلت الجماعة الانتخابات بحوالى ١٥٥ مرشحاً فاز منهم ٨٨ نائباً. ومن جهة ثالثة أعطى فوز الإخوان بهذا العدد من المقاعد شرعية ومصداقية للانتخابات البرلمانية، وهو أمر كثيراً ما حرص على تحقيقه نظام مبارك من أجل تبييض صورته فيما يخص نزاهة المنافسة السياسية وحرية المشاركة[٦١].

= فرنسا خدعها زعماء العرب عندما صوّروا لها الحركات الإسلامية في الخارج بأنها شيطان، مشدداً على أن فرنسا مستعدة للحديث مع أي حركة إسلامية تنبذ العنف. وقد سبق للوزير الفرنسي أن صرح قبل أسابيع في زيارة له إلى القاهرة بأن أوروبا والغرب سمحا طيلة سنوات للأنظمة العربية بتسميم أفكارها حول الإسلام وربطه بالإرهاب. وأضاف جوبيه: «كانت توجد غمامة على عيوننا، في إشارة صريحة إلى قيام الرئيس السابق مبارك بتضليل الدول الأوروبية حول مصر خارجياً». انظر: جيلان الجمل، «آلان جوبيه: الحكومات العربية سمّمت أفكارنا عن الإسلام!،» **الأهرام**، ٨/ ٣/ ٢٠١١، <http://www.ahram.org.eg/Al-Ahram-Files/News/66336.aspx>.

(٥٩) العناني، «مبارك والإخوان.. خبرة الثلاثين عاماً».

(٦٠) المصدر نفسه.

(٦١) المصدر نفسه.

وإدراكاً منهم للتعقيدات التي انطوى عليها فوزهم هذا نظّم الإخوان حملة علاقات عامة لطمأنة المصريين والأجانب على أنهم قوة إصلاحية ملتزمة بالعملية الديمقراطية، مؤكدين عبر الإعلام المحلي والدولي أن «الإصلاح السياسي» هو الهدف المركزي للجماعة. وقد كانت ردود الفعل المفزعة متفشية بين الأقباط الذين كانوا يخشون من أن يكون أداء الجماعة جزءاً من «أعراض» التوجه الإسلامي المتنامي في مصر. ووعد الإخوان بإصدار «بيان أبيض» حول هذه القضية في كانون الثاني/يناير ٢٠٠٦، وهو ما لم يحدث حتى الآن، وأدى هذا إلى بقاء تناقضات غير محسومة بين تصريحات قديمة وحديثة. وسعت الجماعة إلى عقد حوار مع كبار الأقباط، لكن ما تم بالفعل كان لقاءات بين مفكرين أقباط ورموز إخوانية معروفة بنزوعها الإصلاحي. ويلخص حصيلة هذه اللقاءات الناشط والصحافي القبطي يوسف سيدهم بقوله: «هذه المناقشات احتوت على محظورات كثيرة، كما أن الإخوان لم يكونوا راغبين في مناقشة القضايا الإشكالية بصراحة». وقد توقفت تلك الاجتماعات في كانون الثاني/يناير ٢٠٠٦ بسبب ما قيل إنه ضغوط أمنية على المشاركين الأقباط[٦٢].

وقد كانت الفترة التي أعقبت انتخابات البرلمان للعام ٢٠٠٥ فترة اضطراب سياسي، حيث ازداد التأليب ضد الحكومة، ووصفت «مجموعة الأزمات الدولية» موقف جماعة الإخوان بـ «الوجود الغامض». فبينما قادت حركة «كفاية» إلى جانب جماعات أخرى الأجندة السياسية للمعارضة، ظلت جماعة الإخوان المسلمين على الهامش تشارك القوى السياسية الأخرى بحذر، محجمة عن النزول بثقل وزنها في المظاهرات مع التعبير عن تحفظات على استراتيجية حركة كفاية.كما احتاط نشطاء المعارضة العلمانية في التعامل مع الإخوان فاقتربوا منهم بحذر وانتقدوا موقفهم المزدوج تجاه نظام حسني مبارك. ويعود حذر الإخوان إلى خبرتهم بردود فعل النظام، ففي نيسان/أبريل وأيار/مايو ٢٠٠٥ قامت السلطات بحملات ملاحقة واسعة رداً على دورهم المتعاظم في المظاهرات. وخلال حملة الانتخابات الرئاسية في أيلول/سبتمبر ٢٠٠٥ بقي الإخوان صامتين، بينما قامت قوى سياسية أخرى بتنظيم مظاهرات ضد مبارك. والإخوان بموقفهم هذا تجاهلوا السباق الرئاسي عمداً وترك قوى أخرى حزبية وغير حزبية

---

(٦٢) «الإخوان المسلمون: مواجهة أم إدماج؟،» ص ١٥ ـ ١٧ (باختصار وتصرف).

تتحرك، لرغبة جماعة الإخوان في التركيز على الانتخابات البرلمانية في كانون الأول/ ديسمبر من العام نفسه(٦٣).

وقد ساء المناخ السياسي بشكل ملحوظ منذ العام ٢٠٠٥، وتصاعدت حملات الاعتقال في صفوف الجماعة، فوصلت إلى المئات فضلاً عن أحكام بالسجن لفترات طويلة، وكانت تلك إشارة إلى ردة إلى التكتيكات التي ادّعى نظام حسني مبارك أنه تخلّى عنها. ويرصد تقرير «مجموعة الأزمات الدولية» أن جماعة الإخوان لعبت دوراً محدوداً في إذكاء الاضطرابات، كما حذر قادتها من أن العصيان المدني الذي تنادي به أطراف من المعارضة سيصل بالبلاد إلى حالة فوضى(٦٤).

من ناحية أخرى كان استعراض القوة الذي قام به عدد من طلاب جماعة الإخوان في جامعة الأزهر في كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٦ مخيفاً كما رآه البعض، ومؤلماً وفق ما نظر إليه بعض آخر، لكنه لم يكن مفاجئاً إلا لمن استخفوا بالآثار التي يمكن أن تترتب على العلاقة الشائكة بين سلطة الدولة وجماعة الإخوان. أما المشهد فكان مكانه جامعة الأزهر، وزمانه اليوم الخامس من كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٦، وأبطاله عشرات من طلاب هذه الجامعة ينتمون إلى الجماعة، ظهروا في الحرم الجامعي مرتدين ملابس سوداً شبه عسكرية وأقنعة وقاموا باستعراض مهاراتهم القتالية في فنون (الكاراتيه والكونغ فو) على وقع أناشيد وأغنيات «جهادية» تنبعث من أجهزة «دي جي» مرتفعة الصوت. ويرى

---

(٦٣) المصدر نفسه، ص ١٠ (باختصار وتصرف).

(٦٤) المصدر نفسه، ص ١٣. وقد سئل محمد مهدي عاكف المرشد العام السابق لجماعة الإخوان المسلمين في حوار في العام ٢٠١٠ عن خيار الثورة ودار الحوار التالي:

* : "... أما وجهة نظر بعض الناس أني أروح للشوارع وأعمل ثورة فلا.
** : وهل الثورة على المستبد غلط؟
* : غلط طبعاً، ونحن بلد يحكمها الأمن.
** : إذن إلى متى سيحكمنا الأمن؟
* : النظام سينهار لأنه لا يستطيع أن يستمر في هذا الظلم.
** : ولكن هل الأنظمة المستبدة تسقط بمفردها؟
* : نعم سيسقط بمفرده.
** : يعني الشعب المصري لا يثور؟
* : نعم لا يثور".

انظر: صلاح الدين حسن، **جماعة في أزمة.. حوارات مع قادة ومتمردين** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠١١)، ص ٢٢ ـ ٢٣.

د. وحيد عبد المجيد أن هذا المشهد المخيف هو، في أحد أبعاده، نتيجة مواصلة التضييق على الطلاب المسيّسين، أي المنتمين إلى اتجاهات سياسية مختلفة. ولم يستمع أصحاب القرار في هذا المجال إلى صوت العقل الذي ظل يناديهم لسنوات طويلة، محذّراً من الأثر المترتب على حظر النشاط السياسي داخل الجامعات. كما لم يلحظوا أن استمرار هذا الحظر يصب في مصلحة الإخوان الذين ينشطون في أوساط الطلاب اعتماداً على نشاط ديني واجتماعي يستحيل منعه. ومع ازدياد حضور طلاب جماعة الإخوان واشتداد عودهم، أصبحوا قادرين على الفوز في الانتخابات الطلابية في كثير من الكليات في مختلف جامعات مصر. وبدلاً من أن ينتبه أصحاب القرار الذين أفزعهم وجود الإخوان القوي إلى السبب الذي أدى إلى ذلك، اتجهوا إلى التضييق عليهم وحرمان معظم مرشحيهم من خوض الانتخابات الطلابية بشكل متعسف. ومع تكرار شطب مرشحيهم عاماً جامعياً بعد الآخر، في الوقت الذي كان عددهم يزداد، لجأوا في العام الجامعي الذي بدأ في خريف ٢٠٠٦ إلى التحدي عبر تأسيس ما أُطلق عليه «اتحادات طلابية موازية». وأجريت انتخابات لهذه الاتحادات خارج إطار القانون في عدد من الجامعات، وبدعم ومساعدة عشرات الأساتذة الجامعيين المعارضين من «الإخوان» وغيرهم. وهذه كلها مشاهد سبقت مشهد استعراض القوة وقادت إليه في تتابع مثير. وعليه فإن الحل الأمني فقد جدواه، وبخاصة بعد أن «أصبح قمع «الإخوان» وانتشارهم وجهين لعملة واحدة»[٦٥].

رابعاً: من مشروع حزب الإخوان (٢٠٠٧) إلى الثورة

شهد العام ٢٠٠٧ تطورين كبيرين في العلاقة بين نظام حسني مبارك وجماعة الإخوان، **أولهما**: تعديلات دستورية استهدفت تقييد النشاط السياسي للإخوان، فقد أقرت في ٢٧ آذار/مارس ٢٠٠٧ أكبر عملية تغيير دستوري في مصر، حيث عدل ما يقرب من ٣٤ مادة، خص الإخوان منها بمادتين: الأولى: المادة الخامسة التي تحظر قيام الأحزاب على أساس ديني. والثانية: المادة (٨٨) التي تقيد السلطة القضائية في مراقبة الانتخابات؛ بما يعني حرمان الإخوان وغيرهم من المرشحين المستقلين من أي ضمانات قد تتيح فوزهم في

(٦٥) عبد المجيد، **«الإخوان المسلمون» بين التاريخ والمستقبل: كيف كانت الجماعة.. وكيف ستكون؟**، ص ص ١٤٥ ـ ١٤٧ (باختصار وتصرف).

أي انتخابات قادمة بعد هذا التاريخ. **والثاني** إصدار الجماعة وثيقة مبدئية لإنشاء حزب سياسي، في آب/أغسطس ٢٠٠٧. وداخلياً شهد العام نفسه انسحاب المرشد العام السابق للجماعة محمد مهدي عاكف واختيار محمد بديع مرشداً جديداً(٦٦).

أما ما يخص برنامج الحزب فقد أثار جدلاً كثيراً. ويرى الباحث خليل العناني أن الأكثر أهمية في مشروع الحزب، أولاً مغزى الإعلان عن البرنامج قبل أن تحسم الجماعة كثيراً من القضايا الفكرية والسياسية العالقة. ثانياً مدى تطور الخطاب السياسي والفكري للجماعة الذي عكسه بوضوح محتوى البرنامج الحزبي، فرغم نجاح الجماعة في إصدار وثيقة سياسية شبه مكتملة، فإن هذه الوثيقة قد أكدت استمرار اللبس والغموض في موقف الجماعة من العديد من القضايا، ومنها طبيعة الدولة وسلطاتها، والموقف من المرأة والأقباط. وثالثاً، أن توقيت إصداره يشير إلى أن ما حدث كان مناورة سياسية بهدف رفع الضغط الأمني عن الجماعة، ونقل الصراع من السياسة إلى الفكر، وهو ما أتى بأثر عكسي على الجماعة بسبب انتقادات المثقفين والنخبة لبرنامج الحزب(٦٧).

وقد تناول د. وحيد عبد المجيد برنامج الحزب بتحليل ضافٍ سجّل فيه أولاً أن هذا أول برنامج يقدمه الإخوان منذ العام ١٩٥٣. ورغم أن بعض ما ورد في مشروع البرنامج (٢٠٠٧) بدا صادماً بالفعل حتى بالنسبة إلى بعض من حاولوا لسنوات فهم منهج الجماعة وحرصوا على التواصل معها فإن المرشد (السابق) محمد مهدي عاكف أرسله إلى عدد من المثقفين لإبداء الرأي ومعظمهم ممن يصدرون عن موقف فكري وسياسي يختلف مع منهج الإخوان، وهذا بحد ذاته إيجابي. وبحسب وحيد عبد المجيد فإن الأكثر إثارة للجدل وللغضب أيضاً في معظم ردود الفعل على مشروع البرنامج: طبيعة الدولة وعلاقتها بالدين، وموقع الأقباط والنساء فيها؛ وهما بالفعل قضيتان حاكمتان يتوقف عليهما مدى استعداد الإخوان للاندماج في نظام سياسي ديمقراطي، والتوافق مع الأحزاب والقوى الأخرى على مقومات أساسية لهذا النظام الذي يعتبرونه هم هدفاً أساسياً، بل وضعوه في صدارة الفصل الثاني من الباب الأول

---

(٦٦) العناني، «مبارك والإخوان.. خبرة الثلاثين عاماً».

(٦٧) المصدر نفسه.

في مشروع البرنامج وهو «الأهداف»، وبصيغة يمكن أن تمثل قاسماً مشتركاً بين مختلف دعاة التحول الديمقراطي وهي: «تحقيق الإصلاح السياسي والدستوري وإطلاق الحريات العامة وإقرار مبدأ تداول السلطة طبقاً للدستور الذي يقرّه الشعب بحرية وشفافية واعتبار الأمة مصدر السلطات»[٦٨].

والنص الذي أثار الكثير من الجدل في شأن علاقة الدين بالدولة جاء فيه: «تطبّق مرجعية الشريعة الإسلامية بالطريقة التي تتوافق عليها الأمة من خلال الأغلبية البرلمانية في السلطة التشريعية المنتخبة انتخاباً حراً بنزاهة وشفافية حقيقية بدون تدليس ولا تزوير ولا إكراه بالتدخل الأمني المباشر أو المستتر، والتي تتم تحت رقابة المؤسسات الدينية داخلية وخارجية وبعيداً عن هيمنة السلطة التنفيذية. ويجب على السلطة التشريعية أن تطلب رأى هيئة من كبار علماء الدين في الأمة على أن تكون منتخبة أيضاً انتخاباً حراً ومباشراً من علماء الدين ومستقلة استقلالاً تاماً وحقيقياً عن السلطة التنفيذية في كل شؤونها الفنية والمالية والإدارية، ويعاونها لجان ومستشارون من ذوي الخبرة وأهل العلم الأكفاء في سائر التخصصات العلمية الدنيوية الموثوق بجديتهم وأمانتهم. ويسري ذلك على رئيس الجمهورية عند إصداره قرارات بقوة القانون في غيبة السلطة التشريعية. ورأي هذه الهيئة يمثل الرأي الراجح المتفق مع المصلحة العامة في الظروف المحيطة بالموضوع، ويكون للسلطة التشريعية في غير الأحكام الشرعية القطعية المستندة إلى نصوص قطعية الثبوت والدلالة القرار النهائي بالتصويت بالأغلبية المطلقة على رأي الهيئة، ولها أن تراجع الهيئة الدينية بإبداء وجهة نظرها فيما تراه أقرب إلى تحقيق المصلحة العامة قبل قرارها النهائي. ويتم، بقانون، تحديد مواصفات علماء الدين الذين يحق لهم انتخاب هيئة كبار العلماء والشروط التي ينبغي أن تتوافر في أعضاء الهيئة»[٦٩].

وقد تعرض هذا الجزء في مشروع البرنامج، لأكبر مقدار من الانتقادات التي انضم إليها كتّاب إسلاميون قريبون من الإخوان، مثل فهمي هويدي الذي رأى أن هذا الجزء وراءه فكرة ساذجة حجبت نقاطاً إيجابية في المشروع. ففكرة إيجاد هيئة لكبار العلماء، في رأيه، لا لزوم لها في الدولة الإسلامية المفترضة،

(٦٨) عبد المجيد، المصدر نفسه، ص ١٥٩.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ١٦٠.

لأن عملية إعداد القوانين في أي دولة ديمقراطية تمر بقنوات ولجان تتحقق من صوابها من جوانب عدة، داخل البرلمان أو القضاء الإداري ولا حاجة إلى تأسيس كيان جديد من خارج تلك المؤسسات للقيام بمهمة عدم تعارض القوانين مع الشريعة. وكذلك اعتبر د. رفيق حبيب المفكر المسيحي الإنجيلي أن الفكرة ترتبط بتحديد دور كل طرف في عمليتي التشريع وتطبيق الشريعة الإسلامية، بأن جعلت للعلماء الرأي الاستشاري وجعلت للمجلس النيابي السلطة الوحيدة المطلقة في التشريع، وأعطت المحكمة الدستورية العليا سلطة الحكم بمدى مطابقة القوانين للدستور[٧٠].

استثنى مشروع برنامج حزب الإخوان المسلمين رئاسة الدولة في النظام الرئاسي ورئاسة الحكومة في النظام البرلماني من مبدأين عامين أقرهما وأكدهما، هما المواطنة، والمساواة وتكافؤ الفرص. واتسم المشروع بالحسم القاطع في تعبيره عن استبعاد المرأة والأقباط من «رئاسة الدولة»، فقد وضع كلاً من القاعدة، والاستثناء منها، بالمقدار نفسه من القوة والصرامة على نحو يوحي بازدواج منهجي[٧١]. وبرأي وحيد عبد المجيد فإن المشكلة التي يعانيها الإخوان وفق هذا الطرح، هي الاستمرار في الاعتقاد بأن التكوين الدعوي والديني للجماعة يصلح لصياغة أفكارها السياسية والاستراتيجية، وهو ما اتضح فشله الذريع مع برنامج الحزب[٧٢].

أما فيما يخص مسألة اختيار مرشد عام جديد للجماعة فقد أثارت واحدة من أهم الأزمات التي واجهتها الجماعة منذ عودتها إلى الحياة السياسية قبل أربعين عاماً، فقد كان مفاجئاً أن يعلن المرشد العام السابق للجماعة محمد مهدي عاكف رغبته في الانسحاب وعدم الترشح لفترة جديدة، رغم أن اللائحة الداخلية للإخوان تتيح له ذلك، لذا قرر عاكف في آذار/ مارس ٢٠٠٩ عدم نيته البقاء في منصبه، وهو ما أثار زوابع كثيرة داخل الجماعة وخارجها؛ فهي المرة الأولى التي يتنحى فيها المرشد العام للجماعة طواعية عن منصبه، حيث كانت الوفاة هي الطريق الوحيدة للتنحي مع مرشدي الجماعة الستة السابقين. وقد كان خروج عاكف من منصبه سبباً أساسياً في حدوث انقسامات

(٧٠) المصدر نفسه، ص ١٦١ ـ ١٦٢.

(٧١) المصدر نفسه، ص ١٦٥.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ١٧٣ ـ ١٧٤.

وصراع داخل مكتب الإرشاد حول هوية المرشد العام الجديد للجماعة، خاصة بين الأمين العام للجماعة د. محمود عزت المعروف بالرجل الحديدي الذي يهيمن على التنظيم بشكل كبير، ود. محمد حبيب النائب الأول السابق لمهدي عاكف. وبعد صراع قوي بين كلا التيارين حسم الأمر وأجريت الانتخابات العامة لمكتب الإرشاد وحملت أكثر من مفاجأة، حيث أقصي النائب الأول للمرشد محمد حبيب والإصلاحي عبد المنعم أبو الفتوح من عضوية المكتب، وبذلك أقصي التيار الإصلاحي تماماً في الجماعة، في حين صعد عصام العريان ليكون عضواً بمكتب الإرشاد للمرة الأولى في تاريخه. وفي ١٦ كانون الثاني/يناير ٢٠١٠ اختير محمد بديع كي يصبح المرشد العام الثامن بعد جدل طويل بين قيادات الجماعة وتشكيك من بعض القيادات في شرعية الاختيار ومدى قانونيته[٧٣].

وهكذا فإن نظام مبارك يكون قد نجح في «نزع مخالب» جماعة الإخوان المسلمين، ودفعها للتعايش مع الواقع بدون الجرأة على تغييره. صحيح أن النظام قد سمح للجماعة بقدر من التواجد السياسي والنشاط التنظيمي، بيد أن هذه المساحة ارتبطت دوماً بظروف النظام وأهدافه في كل مرحلة من المراحل السابق الإشارة إليها. وقد نجح الإخوان في الاستفادة من الانفتاح السياسي المحدود الذي سمح به نظام مبارك سواء خلال الثمانينيات أو خلال العقد الماضي، من أجل تعزيز وجودهم السياسي والمجتمعي؛ ففي الثمانينيات كان نظام مبارك في حاجة إلى الإخوان من أجل دعم شرعيته السياسية الناشئة وإعطاء انطباع بأنه منفتح على جميع التيارات بما فيها الإخوان، فكانت المحصلة أن دخل الإخوان البرلمان للمرة الأولى في تاريخهم عامي ١٩٨٤ و١٩٨٧. وخلال عقد التسعينيات احتاج مبارك إلى الإخوان من أجل مواجهة جماعات العنف والتطرف، فسمح لهم بالتواجد المجتمعي من أجل سحب البساط من تحت أقدام الجماعات المتشددة، وإن حاول تقييد المجال السياسي أمام الجماعة كما حدث في انتخابات ١٩٩٠ و١٩٩٥. ثم عاد نظام مبارك وحاول توظيف الإخوان من أجل وقف الضغط الأمريكي عليه فيما يخص الإصلاح السياسي والتحول الديمقراطي، فأعطى مساحة جديدة للإخوان للفوز بمقاعد برلمانية لذرّ الرماد في العيون. وفي كلتا المرحلتين اقتنص الإخوان

---

(٧٣) العناني، المصدر نفسه.

الفرصة من أجل تدعيم حضورهم السياسي وزيادة دورهم في الفضاء العام[٧٤].

وقد كان آخر المنعطفات المهمة في علاقة نظام مبارك بجماعة الإخوان قرار المشاركة في الانتخابات البرلمانية ٢٠١٠. وبعيداً عن كواليس هذا القرار وما أثاره من انتقادات داخل البيت الإخواني وخارجه، فإنه يعكس حقيقة أن الجماعة لا تريد التفريط في المساحة التي منحها لها النظام، وهو ما يمكن الاستدلال عليه من خلال عدة مؤشرات: **أولها**: تخوف الجماعة من أن تؤدي مقاطعة الانتخابات المقبلة إلى الانزواء وفقدان التواجد المجتمعي والإعلامي. صحيح أن الجماعة حاولت تغطية قرار مشاركتها بقرار مشاركة حزب الوفد، لكن ذلك يكشف عدم وجود رؤية استراتيجية مستقلة لدى الجماعة، بقدر ما تتصرف بطريقة رد الفعل؛ **ثانيها**: أن قرار الجماعة بالمنافسة على ٣٠ بالمئة من المقاعد أي خوض الانتخابات بحوالى ١٥٠ مرشحاً، وهو تقريباً الرقم نفسه الذي خاضت به الجماعة انتخابات ٢٠٠٥، بقدر ما يعكس قراءة ذكية جوهرها عدم استفزاز النظام، فإنه يعكس أيضاً الرضا والقبول بالأمر الواقع؛ **وثالثها**: باتت مشاركة الإخوان في الانتخابات العامة كما لو كانت طقساً روتينياً أو «أداء بيروقراطياً» لا يحمل أيّ رؤية استراتيجية أو أيّ فهم للمغزى السياسي للمشاركة في الانتخابات، وهو أمر تعكسه بجلاء المقولة التي كثيراً ما ترددها قيادات الإخوان في جميع المناسبات الانتخابية بالقول إن «المشاركة في الانتخابات هي من المبادئ الثابتة لدى الجماعة»؛ وهي مقولة تشي بأن المشاركة في الانتخابات باتت هدفاً في حد ذاتها، وليست وسيلة لتحقيق أهداف وغايات أخرى[٧٥].

ويعكس هذا التحول نجاح نظام مبارك في تحويل جماعة الإخوان من مصدر تهديد «محتمل» إلى عامل مساعد في تجديد شرعيته، وذلك من خلال القبول بالمشاركة في اللعبة السياسية حسب قواعده وشروطه بدون العمل على تغييرها. صحيح أن الجماعة كثيراً ما تنفي عن نفسها صفة الخيار البديل أو الرغبة في الوصول للسلطة، لكن ذلك يضعف موقفها ويثير الكثير من التساؤلات حول جدوى انخراطها في العمل السياسي. وقبل التدليل على صحة هذه الفرضية، وهي بالمناسبة وردت على لسان كثير من قيادات الصف الثاني بالجماعة، تجدر الإشارة إلى أنه من المحتمل ألّا تكون جماعة الإخوان

(٧٤) المصدر نفسه.

(٧٥) المصدر نفسه.

وقيادتها على وعي بعملية التحول التي جرت للحركة طيلة العقود الماضية، وذلك بفعل الضغوط الشديدة التي فرضها عليها النظام وجعلها ترى البقاء هدفاً أصيلاً وليس وسيلة لتحقيق أهداف أخرى. ويبدو أن هاجس عدم الشرعية «القانونية» يجعل الجماعة حريصة بشكل مبالغ فيه على البقاء على قيد الحياة، حتى وإن كان الثمن هو الجمود والتكلّس[٧٦].

خامساً: الإخوان والثورة

كتبت ثورة الخامس والعشرين من كانون الثاني/يناير نهاية حكم الرئيس المصري حسني حيث تم الإعلان عن تنحيه مساء الحادي عشر من شباط/فبراير ٢٠١١. وبسبب الطبيعة الخلافية لروايات قصة هذه الثورة التي لم تزل حدثاً تمنع «المعاصرة» من بناء صورة قريبة إلى الدقة عنه، إلا أن أهم ملامح علاقة الإخوان بالثورة يمكن إجمالها على النحو التالي:

١ ـ سئل محمد مهدي عاكف المرشد العام السابق لجماعة الإخوان المسلمين في حوار في العام ٢٠١٠ عن خيار الثورة ودار الحوار التالي:

*: «... أما وجهة نظر بعض الناس أني أروح للشوارع وأعمل ثورة فلا.

**: وهل الثورة على المستبد غلط؟

*: غلط طبعاً، ونحن بلد يحكمها الأمن.

**: إذن إلى متى سيحكمنا الأمن؟

*: النظام سينهار لأنه لا يستطيع أن يستمر في هذا الظلم.

**: ولكن هل الأنظمة المستبدة تسقط بمفردها؟

*: نعم سيسقط بمفرده.

**: يعني الشعب المصري لا يثور؟

*: نعم لا يثور»[٧٧].

---

(٧٦) المصدر نفسه.

(٧٧) حسن، **جماعة في أزمة.. حوارات مع قادة ومتمردين**، ص ٢٢ ـ ٢٣.

٢ ـ عندما أعلن عن تظاهرات الخامس والعشرين من كانون الثاني/يناير أطلق قيادي بالجماعة تصريحاً أصبح ذا شهرة مدوية يعلن فيه إحجام الجماعة عن المشاركة إذ وصف دور الحركات الاحتجاجية الشبابية بالنملة التي تحاول أن تقود فيلاً، في إشارة إلى أن الإخوان هم الجماعة الأكبر ولا تسير خلف كيانات صغيرة كهذه؛ وإن كان بعض شبابها قد ساهموا في الثورة من بدايتها بدون قرار تنظيمي.

٣ ـ بدءاً من مظاهرات «جمعة الغضب» في الثامن والعشرين من كانون الثاني/يناير بدأت الجماعة تنخرط بشكل ملموس. ويلخص د. رشاد البيومي نائب المرشد العام للجماعة دورها في الثورة قائلاً: «. . . وعندما تجمّع هؤلاء الشباب على «فيسبوك»، وعزموا على الخروج، اجتمعنا نحن وأعطينا الضوء الأخضر لشبابنا أن يشاركوا. وفي حقيقة الأمر لم نكن نتخيل أن تحدث هذه التراكمات الشديدة. وعندما شعرنا بأن النظام سيستخدم جميع الوسائل الإجرامية والقمعية لوأد الثورة منذ بدايتها، أمرنا إخواننا بالنزول؛ لأن شباب «٦ أبريل» لم يعتادوا أساليب الكر والفر وكيفية التعامل مع رجال الأمن، أما شباب الإخوان المسلمين فكان لهم السبق في التصدّي للعدوان ودحره بفضل الله تعالى، وخصوصاً في مواجهتهم للبلطجية فيما يُسمّى بموقعة «الجمل»؛ حيث أقدم رموز الحزب الوطني على دفع الأموال الطائلة للبلطجية وغيرهم ممّن يركبون الجِمال لمواجهة المعتصمين في «ميدان التحرير» وكانت النتيجة نصراً من الله للإخوة المعتصمين، وأسر كثير من الجِمال والخيول والبلطجية، و«رجال الداخلية لم يتوانوا عن استخدام الذخيرة الحية، وعلى إثرها وقع ٣٦٠ شهيداً، وأكثر من ٥٥٠٠ جريح، ومن بين هؤلاء قُتل نحو أربعين من شباب الإخوان المسلمين»[٧٨].

وقد أصبحت جماعة الإخوان جزءاً من مشهد الثورة بدءاً من «جمعة الغضب» (٢٨ كانون الثاني/يناير ٢٠١١)، ثم افترقوا عن المسار الثوري مبكراً بعد الاستفتاء على الإعلان الدستوري الذي حل محل دستور البلاد في آذار/مارس ٢٠١١. وتحيط بهم اتهامات ـ لها ما يبررها ـ بالقفز على الثورة

---

(٧٨) «حوار حول الإخوان وثورة مصر،» إسلام ويب الموقع الإلكتروني لوزارة الأوقاف القطرية، ١١ نيسان/أبريل ٢٠١١، <http://www.islamweb.net/media/index.php?page=article&lang=A&id=166681>.

والمساهمة بدور رئيسي في التحول من الأجندة الوطنية الجامعة إلى الأجندات السياسية التي أعدّت إنتاج الاستقطاب الإسلامي العلماني، فضلاً عن إحجام الجماعة حتى كتابة هذه السطور عن التحول إلى مؤسسة تعمل وفق القانون، رغم حصولها على ترخيص قانوني بإنشاء حزب سياسي «حزب الحرية والعدالة»، ما جعل إشكالية العلاقة بينها وبين «**الدولة الوطنية**» تثار من جديد، مصحوبة بتساؤلات لم تحسم داخل الجماعة نفسها عن حدود العلاقة بين «الدعوي» و«السياسي».

● خاتمة واستخلاص

كانت سنوات حكم مبارك (١٩٨١ ـ ٢٠١١)، فترة تحولات إقليمية ودولية كبرى، فخلال هذه السنوات مرت المنطقة ـ والعالم ـ بالغزو الإسرائيلي للبنان، والحرب العراقية الإيرانية، وانهيار سور برلين، والغزو العراقي للكويت وما تلاه من تداعيات، والانتخابات التشريعية الجزائرية وما أعقبها من صراع مسلح عرف بـ «عشرية الدم». وفي الصراع العربي الصهيوني شهدت سنوات حكمه تطورات لعل أهمها مؤتمر مدريد والانسحاب الإسرائيلي من غزة، وصولاً إلى الانفصال العنيف بين فتح وحماس. وبعد الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر كان المناخ الدولي يوفر لنظام مبارك فرصة لتمديد نطاق الصراع مع الجماعة فأصبحت ساحة المواجهة معدّة، لكن التحولات لم تكن أحادية الاتجاه.

في هذا الإطار من التحولات تحدد مسار العلاقة بين الإخوان ومبارك متأثراً باعتبارات أهمها، امتداد الهيكل التنظيمي للجماعة خارج حدود الدولة إما عبر ما عرف بـ «التنظيم الدولي» أو الأدوار التي فرضتها التحولات كدورهم في أفغانستان، أو عبر امتدادات تنظيمية مباشرة كحركة حماس في غزة.

وعند التمعّن في العلاقة التاريخية بين مختلف الأنظمة السياسية التي حكمت مصر وجماعة الإخوان المسلمين نجد اتجاهاً عاماً متكرراً محوره أن هذه العلاقة تأخذ دائماً شكل حركة بندولية (دورتين متعاقبتين ومتناقضتين) الأولى دورة هدوء وحرية نسبية، ثم يعقبها نقيضها كما ذكر عدد من المراقبين. .

ينطبق هذا على الرؤساء: جمال عبد الناصر، وأنور السادات وحسني

مبارك. ووفقاً لهذا الإطار التفسيري فإن انتخابات عام ١٩٩٥ جاءت لتكرس انقلاباً في العلاقة بين الطرفين باتجاه الصدام، وهو انقلاب بدأت فصوله عام ١٩٩٢، مع قضية عرفت إعلامياً باسم قضية «سلسبيل». وطبقاً للرواية الشائعة، فإن المضبوطات في القضية التي حملت اسم شركة كان يملكها خيرت الشاطر نائب مرشد الإخوان حالياً تثبت وجود عمل منهجي ليس فقط لإحياء تنظيم محظور قانوناً، ولكن لبسط سيطرة هذا التنظيم على الدولة من القاع إلى القمة.

وهناك من يرى أن «الصدام» بين الإخوان ومبارك عارض، وأن مبارك نجح في تهذيب السلوك السياسي للجماعة وتحديد سقفها وطموحها، بمعنى دفع الجماعة إلى التعايش مع الأمر الواقع والرضا بما هو قائم؛ والثانية، في المقابل ثمة من يتساءل عمّا إذا كان الإخوان المسلمون يعملون لحساب نظام حسني مبارك ـ ولو باعتبار النتائج ـ بل إن هذا التصور يذهب إلى اتهام الجماعة بتجديد دم نظام مبارك.

وهناك اتهام مبطّن بوجود تفاهم ضمني بين الجماعة ونظام مبارك، مداره توظيف الجماعة في تصفية خصومه السياسيين مقابل اتفاق ضمني بتحقيق مصالح معيّنة. ومن التنظيم إلى الشرعية، قفز فريق من الباحثين ليحصر الصراع بين الطرفين في الصراع على الشرعية: شرعية الوجود السياسي، والقانوني والمجتمعي.

وقد كان طبيعياً في ضوء هذه الأهمية التي تحتلها قيمة التنظيم أن تشهد فترة الثلاثين عاماً التي تولى خلالها مبارك الحكم تحولات تنظيمية. ومنذ توفي المرشد الثالث للجماعة عمر التلمساني (١٩٨٦) والجماعة يتنازعها تياران قديمان قدم حقبة الصدام بين الإخوان والسلطة ما نجم تبلور تيارين داخل الجماعة: «الصدام» و«الانتشار».

ويبقى أن مستقبل جماعة الإخوان في المستقبل المنظور هو إلى انكماش تنظيمي وتضاؤل في الوزن النسبي بين مكونات المشهد العام في مصر (السياسي والدعوي معاً). ذلك أن التصدعات داخل الجماعة كانت تخفيها رغبة غريزية في التضامن ضد «الخارج» المعادي الذي يريد القضاء عليها، ومع تغير بنية العلاقة مع السلطة، ستواجه الجماعة الكثير من الأسئلة المؤجلة. والاتجاه العام لتأثير الزمن ليس في صالح استمرار الجماعة على النحو الذي كانت عليه، وإن

ما شهدته من انشقاقات خلال الأشهر القليلة التي أعقبت زوال نظام مبارك مؤشر قوي على ما ينتظر الجماعة من مشكلات في تماسكها التنظيمي.

وبين فصائل الحركة الإسلامية فقدت الجماعة مزية الانفراد بساحة العمل السياسي كقوة إسلامية وحيدة، فحزب الوسط حصل على الشرعية القانونية بعد قليل من زوال نظام مبارك، كما أن الجماعتين الأصوليتين (الجماعة الإسلامية وتنظيم الجهاد) أصبحتا منافسين سياسيين للإخوان على الجماهير نفسها، يضاف إلى ذلك الوجود المتنامي للأحزاب السلفية. وفي قلب المشهد الجديد تيار ليبرالي وطني جديد كان قوام الثورة، وهو تيار لا خصومة بينه وبين المرجعية الإسلامية، وعلى هامشه خرجت للعلن حركات شيوعية كانت مغيبة في ظل نظام مبارك ما جعل علاقة الصراع الثنائي (النظام/الإخوان) تختفي، وباختفائها حرم الإخوان من مزايا كثيرة أولها التعاطف مع وضعية الضحية، وليس آخرها الانفراد بـ «شرف» حمل لقب «البديل الوحيد».

٦ ـ تطور الخطاب الفكري والسياسي لدى الإخوان المسلمين/الدعوة والسياسة: الإشكاليات والتحديات

عمرو الشوبكي

مقدمة

منذ تأسيس جماعة الإخوان المسلمين في مصر عام ١٩٢٨ على يد الإمام الراحل حسن البنّا والجماعة في علاقة صراع مع السلطة معظم الفترات، اختلفت في درجة حدّتها من مرحلة إلى أخرى، ولكنها ظلت باقية وكأنها قدر مصر في القرن الماضي، وحتى القرن الجديد.

والحقيقة أن علاقة الإخوان المسلمين بالسلطة السياسية هي علاقة شائكة منذ تأسيس الجماعة على يد الراحل حسن البنّا عام ١٩٢٨ وحتى الآن، وعرفت مراحل هدوء ومواجهة، وسلم وعنف، وبقي كلاهما مستمراً، لا الإخوان اختفوا ولا السلطة سقطت بيدهم، وصار من المهم البحث عن «حل سياسي» لمعضلة الإخوان والنظام القائم، يمكن البناء عليها في عصر آخر قادر على بناء مجال مدني للمنافسة السياسية يحل مكان المواجهة الأمنية التي حكمت هذه العلاقة لعقود.

ويمكن القول أيضاً إن رحلة تنظيم الإخوان المسلمين التاريخية، هي أيضاً رحلة مع النظم السياسية المصرية، فالإخوان نشأوا كتنظيم في ظل الملكية والحقبة شبة الليبرالية، واصطدموا بالسلطة الناصرية وتعايشوا مع نظام السادات، وتأرجحوا في علاقاتهم بالرئيس مبارك، وإن ظلت قائمة على الاستبعاد الجزئي لا الشامل. وبقي الوضع في ظل حكم مبارك متفرداً عن المراحل الأخرى ومتمثلاً بغياب التعامل السياسي من الأساس سواء مع الإخوان أو غيرهم من القوى السياسية الجادة.

وعاشت الجماعة عمراً مديداً اقترب من ٨٠ عاماً، وعرفت حياة داخلية مليئة بالتنوع الجيلي والفكري، وعرفت كثيراً من الجدل داخلها وحولها، ودخلت في صدام قاسٍ مع السلطة الناصرية، وعانى أعضاؤها ويلات السجون والمعتقلات، كما فرضوا على أنفسهم سياجاً من العزلة والانسحاب عن المشاركة في الحياة السياسية طوال عهد الرئيس السادات الذي أفرج عنهم في بداية حكمه وعاد واعتقلهم في نهايته.

وامتلكت الجماعة مرجعية فكرية وسياسية مرنة سمحت لها أن تمتلك تصوراً شاملاً وعاماً للإسلام يسمح للإخوان أن يكونوا سياسيين إذا أردوا، وأن يكونوا دعاة فقط للأخلاق الحميدة إذا أحبوا، وأن يكونوا شيوخاً على منابر المساجد أو نواباً تحت قبة البرلمان، وأن يكونوا صوفيين، وأن يكونوا أحياناً ثواراً، وأن يكون بين قادتهم القاضي المحافظ كحسن الهضيبي، والمناضل الراديكالي كسيد قطب.

وعكس هذا التنوع الذي شهدته الجماعة تنوعاً موازياً في المراحل التاريخية التي عرفتها والنظم المختلفة التي تفاعلت أو دخلت في مواجهات معها، وهذا ما جعلها التنظيم السياسي الوحيد الذي يمكن اعتباره «شاهداً على العصر» بنظامه الملكي ونظامه الجمهوري.

وظلت مشكلة التداخل بين الدعوي والسياسي سمة دائمة في تاريخ الجماعة منذ تأسيسها عام ١٩٢٨ وحتى تأسيس حزب سياسي (الحرية والعدالة) انفصل عن الجماعة نظرياً ولكنه عملياً ظل مرتبطاً بها، فانتقل أعضاء مكتب الإرشاد وجزء كبير من أعضاء الجماعة إلى الحزب، ولازال من المبكر الحديث عن انفصال حقيقي بين حزب الإخوان والجماعة.

أولاً: الخيارات الأولى للجماعة: الدعوة قبل السياسة

اتخذت الجماعة في بدايتها موقفاً حذراً من موضوع الديمقراطية ورفض الإمام حسن البنّا الأحزاب بدون أن يرفض بالكامل الحياة النيابية.

١ ـ الحياة النيابية والحزبية: الفارق بين النظري والواقعي

اتسم موقف حسن البنّا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين من النظام النيابي والدستوري إجمالاً بالانفتاح، فاعتبر «أنه ليس في قواعد هذا النظام النيابي ـ

الذي نقلناه عن أوروبا ـ ما يتنافى مع القواعد التي وضعها الإسلام لنظام الحكم، وهو بهذا ليس بعيداً عن النظام الإسلامي ولا غريباً عنه». أما عن خصائص النظام النيابي الذي يقصده هنا، فهو ذلك النظام الذي:

ـ يرعى الحرية الشخصية بكل أنواعها.

ـ يحافظ على الشورى، ويستمد السلطة من الأمة.

ـ ويحافظ على مسؤولية الحكام أمام الشعب، ويحاسبهم على ما يعملون من أعمال.

ـ ويبيّن حدود كل سلطة من السلطات.

ويعتبر حسن البنّا أن هذه الأصول تنطبق على تعاليم الإسلام وقواعده في شكل الحكم، ويستدل بذلك ليؤكد اقتناع الإخوان المسلمين بنظام الحكم الدستوري باعتباره النظام الأقرب بين نظم الحكم القائمة إلى الإسلام، ويقول «نحن نسلّم بالمبادئ الأساسية للحكم الدستوري باعتبارها متفقة، بل مستمدة من نظام الإسلام»[1].

ووفق هذا الطرح، نلاحظ أن البنّا أقرّ بصلاحية النظام النيابي الدستوري بشكل عام، وإنفاذه للأحكام والقواعد الإسلامية للحكم، ولكنه عندما نزل إلى الساحة السياسية المعاصرة اكتشف أن الحياة الحزبية التي عاصرها لم تحقق غايات النظام النيابي الذي أقرّه، بل تعوق تحقيق الوحدة الوطنية[2]، وتعطل مطالب الأمة في ذلك الوقت.

ولهذا، أعلن رفضه لنظام التعددية الحزبية، وتنديده بأوضاع الأحزاب المصرية، واختلافها، وتهافتها على كرسي الحكم، واستماتتها في الوصول إليه، ولو بالتقرب إلى المستعمر. «فقد رأى أن الإسلام لا يُقرّ الحزبية لأنها تؤدي إلى تفرقة الأمة ـ كما هو الواقع المشاهد ـ وهو يدعو إلى الاتحاد والائتلاف، ويرى أن الأحزاب في مصر خاصة، لم تختلف على مناهج وبرامج للإصلاح والتغيير، وإنما الخلاف فيما بينها لأسباب شخصية، وأنها

---

(١) محمد عمارة، **معالم المشروع الحضاري في فكر الإمام الشهيد حسن البنّا** (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ٢٠٠٦)، ص ٤٧.

(٢) Youssef M. Choueiri, *Islamic Fundamentalism: The Story of Islamist Movements* (London; New York: Continuum International Publishing Group, 2010), p. 49.

نشأت لأهداف وظروف معينة لم تعد قائمة، ومن هنا يرى ضرورة اختفاء هذه الأحزاب من الساحة، أو أن تتوحد جميعاً في حزب أو تكتل واحد، يضم الجميع في رحابه، ويعمل من أجل مصلحة الوطن، حتى إنه طلب من الملك في فترة من الفترات حل هذه الأحزاب جميعاً، وتخليص البلاد من أوزارها»[٣].

ولم يكتف الرجل برفض التعددية الحزبية، وإنما اعتبر أيضاً أن الإسلام لا يقرّ التعددية الحزبية، حيث قال: «أعتقد أيها السادة أن الإسلام ـ وهو دين الوحدة في كل شيء وهو دين سلامة الصدور ونقاء القلوب والإخاء الصحيح والتعاون الصادق بين بني الإنسان جميعاً، فضلاً عن الأمة الواحدة والشعب الواحد ـ لا يقرّ نظام الحزبية ولا يرضاه»، ولن «ينقذها إلا أن تنحل هذه الأحزاب كلها، وتتألف هيئة وطنية عاملة تقود الأمة إلى الفوز وفق تعاليم القرآن الكريم»[٤].

والمؤكد أن الملمح الغالب لنشاط الإخوان المسلمين طوال الفترة الممتدة من عام ١٩٢٨ وحتى اندلاع حرب فلسطين عام ١٩٤٨ هو النشاط الدعوي ذو الطابع الاجتماعي والديني، وكان البعد السياسي بالمعنى الذي نشاهده الآن متراجعاً في خطاب الجماعة وحركتها، وبصورة غير مناسبة مع حجم الجماعة وانتشارها حيث غابت عن البرلمان المصري طوال الفترة شبه الليبرالية، ولم يكن لها نائب واحد قبل ثورة تموز/ يوليو ١٩٥٢.

وعاد الإخوان وانتقلوا إلى المرحلة الثانية مرحلة «العنف والجمود» الذي مارسه بعض أعضاء الجماعة من التنظيم الخاص، ولكنه كان كافياً لهدم ما بناه المؤسسون على مدار عقدين من الزمان، فانتقلوا من مواجهة الاحتلال الصهيوني لفلسطين إلى مواجهة السلطة في الداخل ورموزها، وقام بعض شباب التنظيم الخاص للجماعة باغتيال رئيس الوزراء محمود النقراشي، واستمرت هذه المحاولات حتى قيام ثورة تموز/ يوليو بمحاولة اغتيال عبد الناصر عام ١٩٥٤.

---

(٣) يوسف القرضاوي، «مع أئمة التجديد ورؤاهم في الفكر والإصلاح،» الموقع الإلكتروني للقرضاوي، <http://www.qaradawi.net/qaradawi/index.php?option=com_content&view=category&id=78&Itemid=30&layout=default>

(٤) المصدر نفسه.

ومنذ ذلك التاريخ خرج الإخوان من معادلة الشرعية ومعها معادلة الدعوة والنشاط الاجتماعي، واستبعدوا بقسوة من الساحة القانونية، رغم أن نظام عبد الناصر حرص على دمج تيار منهم داخل الأزهر والأوقاف وباقي مؤسسات نظام تموز/ يوليو، فكان الشيخ أحمد حسن الباقوري مديراً للأزهر ووزيراً للأوقاف من الإخوان المسلمين، وكان كثير من كبار رجال الأوقاف ينتمون إلى الجماعة، وعلى رأسهم الشيخان الجليلان محمد الغزالي وسيد سابق.

وجاء عصر الرئيس السادات الذي أفرج عن قيادات الجماعة، التي بقيت بعيدة تماماً عن ممارسة أي نشاط أو دور سياسي أو اجتماعي أو ديني داخل المجتمع المصري، طوال عقد السبعينيات باستثناء النشاط الطلابي في الجامعات المصرية، كما أدى انعزالها عن الواقع السياسي إلى عودتها نحو التشرنق خلف تصورات عقائدية ودينية مغلقة، بمعزل عن التفاعل مع المجتمع وقضاياه السياسية إلى أن جاءت اتفاقيات كامب دافيد التي رفضها الإخوان علناً، ودفعت الرئيس الراحل إلى اعتقال كثير منهم مرة أخرى في حملة أيلول/ سبتمبر ١٩٨١ الشهيرة.

٢ ـ الموقف من الأقباط : التمسك بالثوابت والعموميات

ظل الإخوان المسلمون إجمالاً حريصين على التمسك بهذا الخطاب العام الذي يؤكد إعطاء كافة الحقوق للأقليات الدينية وصون حقوقهم الدينية والثقافية، بدون التطرق تفصيلاً إلى الحقوق السياسية ومفهوم المواطنة التي لم تكن حاضرة في خطاب الإخوان في ذلك الوقت، وصار التمسك بهذا المفهوم شديد العمومية القائل: «لهم ما لنا وعليهم ما علينا» هو الحاكم لآراء الإخوان العامة في هذا الموضوع منذ مرحلة التأسيس وحتى الآن.

ولم يكتب البنا بكثافة حول هذا الموضوع في زمنه، حيث يقول في إحدى رسائله تحت عنوان «الإسلام يحمي الأقليات، ويصون الحريات»: «يظن الناس أن التمسك بالإسلام وجعله أساساً لنظام الحياة، ينافي وجود أقليات غير مسلمة في الأمة المسلمة، وينافي الوَحدة بين عناصر الأمة، وهي دعامة قوية من دعائم النهوض في هذا العصر، ولكن الحق غير ذلك تماماً، فإن الإسلام ـ الذي وضعه الحكيم الخبير الذي يعلم ماضي الأمم وحاضرها ومستقبلها ـ قد احتاط لتلك العقبة وذللها من قبل، فلم يصدر دستوره المقدس الحكيم إلا وقد اشتمل على النص الصريح الذي لا يحتمل لبساً ولا غموضاً في حماية

الأقليات، وهل يريد الناس أصرح من هذا النص: ﴿**لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ**﴾[٥]، فهذا نصٌّ لم يشتمل على الحماية فقط، بل أوصى بالبر والإحسان إليهم»[٦]. وفي موضع آخر عندما سئل حسن البنّا عن الجزية، قال إنها « أصبحت اليوم غير ذات موضوع ما دام كل المواطنين ينخرطون في الخدمة العسكرية ويدافعون عن الوطن سواء بسواء»، فيما يعني بأنها سقطت عنهم إذا اشتركوا مع المسلمين في القتال ضد أعداء الوطن[٧].

ورغم هذا التوجه العام الذي يتسم بالانفتاح لدى البنا، فإن الإخوان لم ينجحوا في العصر الحديث في تبنّي رؤية تقوم على المواطنة الكاملة بين المسلمين والأقباط حيث أعلنوا في برنامجهم الأخير (صدر في ٢٠٠٧) رفض ترشيح القبطي والمرأة لموقع رئيس الجمهورية، أي ما يعرف بالولاية العامة.

٣ ـ التربية قبل الديمقراطية

لم يمتلك الإخوان المسلمون برنامجاً مماثلاً لبرامج القوى السياسية الأخرى، إنما كان لهم «برنامجهم الخاص» الذي احتلت فيه قضية تربية المواطن المسلم مساحة كبيرة في خطابهم الفكري ورسالتهم الدعوية والدينية، وخاصة في عصر التأسيس الأول للجماعة على يد الإمام الراحل حسن البنّا.

وتميزت هذه الرؤية ببعدين رئيسيين. يتمثل **الأول** في هذا الولاء المطلق للعام والكلي المستمد غالباً من النص الديني المقدس والذي لم تريحه كثيراً مناقشة قضايا سياسية مباشرة تتعلق بالديمقراطية، وحاول **الثاني** في الحقيقة أن يملأ هذا الفراغ الذي نتج من «الانسحاب» الإخواني من الفعل السياسي المباشر والتفصيلي «بملئه» بخطاب التربية والتنشئة الدينية لكادر الإخوان في محاولة لإحلال هذا «النمط الجزئي» في الفعل الاجتماعي محل النمط الجزئي الآخر ـ الغائب ـ المتمثل في وجود البرنامج السياسي التفصيلي، وخاصةً ما يتعلق منه بقضايا الديمقراطية وطبيعة النظام السياسي المأمول بشكل أكثر تفصيلاً، بعيداً

---

(٥) **القرآن الكريم**، «سورة الممتحنة،» الآية ٨.

(٦) **الأقباط والصعود السياسي للإخوان المسلمين** (حلقة نقاشية) (القاهرة: مركز سواسية لحقوق الإنسان ومناهضة التمييز، ٢٠٠٦)، ص ١١٤ ـ ١١٦.

(٧) المصدر نفسه، ص ١١٩.

عن الخطاب العام المتعلق بالإسلام الشامل الذي فيه جميع الحلول للمشكلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

ونجح الإخوان في جعل عملية التفاعل الاجتماعي والديني التي تضمّنها «برنامج التربية» بين أعضاء الجماعة، عنصر جذب واستقطاب للعناصر الجديدة، وذلك بديلاً عن البرنامج السياسي الحزبي، وإن كانت قد أثارت معضلات كثيرة في الممارسة العملية.

وقد رحّب حسن البنّا بانصراف رجال الدعوة من الإخوان إلى ميدان مثمر ومنتج هو ميدان تربية الأمة وتنبيه الشعب وتغيير العرف العام وتزكية النفوس وتطهير الأرواح وإذاعة مبادئ الحق والجهاد والعمل والفضيلة بين الناس. وأعتقد أنهم نجحوا في ذلك إلى مدى يحمدون الله عليه ويسألونه المزيد منه. فقد أصبح للإخوان المسلمين دار في كل مكان، ودعوة على كل لسان، وأكثر من ثلاثمئة شعبة تعمل للفكرة وتقود إلى الخير، وأصبح في مصر شعور إسلامي قوي يأمل الجميع في ثمراته»[8].

ولعل هذا الولاء للخطاب الكلي وبرنامج التنشئة والتربية الاجتماعية، اللذين تبلورا في خطاب الجماعة جاءا منسجمين مع تبنّي الجماعة لمفهوم التوسع الكمّي في عضويتها، والابتعاد عن أي صدام مباشر مع السلطة في ذلك الوقت، مما أسقط بشكل تلقائي اهتمامها بتأسيس حزب سياسي أو الدخول في مواجهة سياسية مع الأحزاب الأخرى تعتمد على تباين البرامج والأفكار السياسية. فالخطاب «اليقيني» والكلي مثّل إغراءً كبيراً لقطاع واسع من الجمهور كي ينخرطوا في الجماعة على قاعدة «السمع والطاعة» للمرشد العام، وغياب البرنامج السياسي مثّل بدوره محاولة لتلافي الخلاف حول التفاصيل، وبالتالي ضمان انضمام أكبر قدر ممكن من الأعضاء على قاعدة «خطاب التربية» ذي الطابع العام أيضاً حتى لو تعرض للتفاصيل، فهي في النهاية تفاصيل داخل الحيز الاجتماعي والأخلاقي الذي لا يثير خلافات حادة مثل نظيره السياسي.

وعمل الإخوان على أن يحل هذا الدور محل دور البرنامج السياسي

(٨) حسن البنّا، **مذكرات الدعوة والداعية** (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٨٦)، ص ١٦٣.

الغائب أو الباهت، فاهتموا بأدق تفاصيل عملية التربية بمعناها السابق، وأصبحت في حد ذاتها تمثّل إغراءً لانضمام كثير من العناصر الجديدة داخل الإخوان، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار أن المرشد المؤسس قد طالب شبابه بضرورة البعد عن مواطن الخلاف وعن الأحزاب، وضرورة إيثار الناحية العملية والإنتاجية على الدعاية والإعلانات.

ثانياً: كيف بنى الإخوان المؤسّسون تنظيمهم؟

بدأت هذه المرحلة مع الإمام حسن البنّا وإخوانه الذين أسسوا تنظيم الإخوان المسلمين عام ١٩٢٨ في مدينة الإسماعيلية، واستمر منذ ذلك التاريخ وحتى الآن، كواحد من أكبر التنظيمات السياسية في الوطن العربي، ونجح في استخدام تكتيكات مختلفة تبعاً لظروف كل عصر، تراوحت بين التقدم والكمون، والهجوم والدفاع، والحوار والمواجهة، وعكست قدرات تنظيمية خاصة، سمحت للجماعة أن تبقى في العصر الملكي والعهور الجمهورية.

وكثيراً ما أبدى البعض دهشته من الأسباب التي أدت إلى بقاء الإخوان المسلمين طوال تلك الفترة متماسكين ومحافظين على بنائهم التنظيمي، وكثيراً ما أبدى البعض دهشته أيضاً من قدرة الإخوان على أن يتعايشوا معاً رغم وجود هذا القدر الكبير من التباين الفكري والجيلي بينهم.

١ ـ عموميات الإخوان المؤسّسين

حرص المؤسّس الراحل حسن البنّا على أن يصنف جماعة الإخوان المسلمين في إطار وصف عام من الصعب إمساكه، حين قال في مذكرات الدعوة والداعية: أيها الإخوان أنتم لستم جمعيةً خيريةً ولا حزباً سياسياً ولا هيئة موضوعة لأغراض محدودة المقصد، ولكنكم روح جديدة تسري في قلب هذه الأمة فتحييه بالقرآن، ونور جديد يشرق فيبدد ظلام المادة بمعرفة الله، وصوت داوٍ يعلو مردداً دعوة الرسول، ومن الحق الذي لا غلو فيه أن تشعروا أنكم تحملون هذا العبء بعد أن تخلى عنه الناس.

أما الحزبية فرفضها البنا متأثراً بأوضاع الأحزاب وصراعاتها في الفترة التي سبقت ثورة تموز/يوليو ١٩٥٢، واعتبر أن الإسلام لا يقر التعددية الحزبية، حيث قال «اعتقد أيها السادة أن الإسلام ـ وهو دين الوحدة في كل شيء وهو

دين سلامة الصدور ونقاء القلوب والإخاء الصحيح، والتعاون الصادق بين بني الإنسان جميعاً فضلاً عن الأمة الواحدة والشعب الواحد ـ لا يقر نظام الحزبية ولا يرضاه ولا يوافق عليه، والقرآن الكريم يقول ﴿**واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا**﴾ [آل عمران: ١٠٣].

وكان هناك للإخوان المؤسسين موقف غالب يؤكد سلمية الدعوة ويرفض العنف، إلا أن ذلك لم يحل دون وجود ميول أخرى مارست العنف في بعض الأحيان من خلال ما عرف في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن الماضي بالتنظيم الخاص.

ومن هنا لم يكن اختيار الإخوان المسلمين لبناء تنظيم واسع ومتنوع راجع إلى المصادفة المحضة، أو الرغبة فقط في ضم أعداد ضخمة من الأعضاء والأنصار، إنما عكس رؤية إخوانية متكاملة في البناء التنظيمي والفهم السياسي.

وعلى عكس الصورة الواسعة التي بدا عليها تنظيم الإخوان المسلمين، إلا أن في داخل جنبات هذه الصورة بدت هناك خيوط وقنوات محددة ومعدة بدقة لكي يقوم كل عضو بدوره التنظيمي على نحو محدد ودقيق.

٢ ـ البناء التنظيمي المركّب

حرص الإخوان أن يشيدوا تنظيمهم على أسس مركبة شديد الدقة، وضمّت مستويات متعددة لكلٍّ منها برنامج خاص في التثقيف الديني والعقائدي، اختلفت به بصورة واضحة عن باقي التنظيمات السياسية والجماعات الدينية الأخرى، واتضحت معالمه في شكلين رئيسيين:

الأول، يتعلّق بمستويات التنظيم، وهنا حرص الإخوان على أن تتم عملية التجنيد على أكثر من مستوى، وهو ما ذكره حسن البنّا بشكل واضح حين أشار في مذكرات الدعوة والداعية إلى ضرورة أن تعنى المكاتب والهيئات الرئيسية لدوائر الإخوان بتربية الأعضاء تربية نفسية صالحة تتفق مع مبادئهم وتحقيقاً لهذه الغاية يكون الانضمام لعضوية الإخوان على ثلاث درجات:

(١) **الانضمام العام** وهو من حق كل مسلم توافق على قبوله إدارة الدائرة ويعلن استعداده للصلاح ويوقع استمارة التعارف ويسمى **أخاً مساعداً**.

(٢) **الانضمام الأخوي** وهو من حق كل مسلم توافق على قبوله إدارة الدائرة وواجباته ـ فضلاً عن الواجبات السابقة ـ «حفظ العقيدة» والتعهد بالطاعة، ويسمى الأخ في هذه المرتبة **أخاً منتسباً**.

(٣) **الانضمام العملي** وهو من حق كل مسلم توافق إدارة الدائرة على قبوله وتكون واجبات الأخ فيه، فضلاً عن الواجبات السابقة، إعطاء البيانات الكافية التي تطلب منه عن شخصه، ودراسة شرح عقيدة الإخوان وحضور مجالس القرآن الأسبوعية ومجالس الدائرة، والتزام التحدث باللغة العربية الفصحى بقدر المستطاع والعمل على تثقيف نفسه في الشؤون الاجتماعية العامة، وليس السياسية، والاجتهاد في حفظ ٤٠ حديثاً نبوياً، ويسمّى الأخ في هذه الدرجة من درجات الانضمام **أخاً عاملاً**.

وهناك درجة رابعة أصرّ الشيخ المؤسّس ألّا يضعها مع الدرجات السابقة وبصورة لا تخلو من **دلالة** وهي التي أسماها درجة **الانضمام الجهادي**: وهي ليست عامة بل هي من حق الأخ العامل الذي يثبت لمكتب الإرشاد محافظته على واجباته السابقة. أما واجبات هذا الأخ في هذه المرتبة، فضلاً عمّا سبق، فهي تحرّي السنّة النبوية والصلاة في الليل، والعزوف عن مظاهر المتع الفانية والبعد عمّا هو غير إسلامي في العبادات والمعاملات، والاشتراك المالي في مكتب الإرشاد وصندوق الدعوة والوصية بجزء من تركته لجماعة الإخوان والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وحمل المصحف ليذكّره بواجبه نحو القرآن، وأخيراً الاستعداد لقضاء مدة التربية الخاصة بمكتب الإرشاد، ويسمى الأخ في هذه المرتبة **مجاهداً**.

أما المستوى **الثاني** فتعلق بالتكوين العقائدي لكادر الإخوان، فمثلما حمل التنظيم الإخواني مستويات متعددة من التجنيد، حمل أيضاً مستويات متعددة من التكوين. فإذا أخذنا برنامج النشاط الشهري والأسبوعي للإخوان الذي أشار إليه المؤتمر العام الخامس الذي عقد في عام ١٩٣٨ فسنجده قد عبّر إلى حد كبير عن تلك الرؤية المتنوعة والمركبة للبناء العقائدي لكادر الإخوان. فقد اقترح مكتب الإرشاد (المستوى القيادي للجماعة) أن يحدد الإخوان لأنفسهم أياماً معيّنة من كل شهر لتنفيذ البرنامج الآتي: **١ ـ يوم النصيحة** ويقومون فيه بتوجيه النصيحة لجيرانهم بالتي هي أحسن وينهونهم عن المنكر ويدعونهم إلى الخير، **٢ ـ يوم الآخرة** الذي يزور فيه الإخوان المقابر للعظة وتذكّر الآخرة، **٣ ـ يوم**

العيادة يزورون فيه مرضى المسلمين، ٤ ـ **يوم التعارف** لزيادة أواصر الصداقة بين الإخوان.

وقد تواكب مع هذا النشاط السلمي ذي الطابع الاجتماعي والأخلاقي نشاط آخر موازٍ أكثر حدّة، وتمثّل في الأعمدة الثلاثة لنشاط الإخوان الأسبوعي وهي: ١ ـ **ليلة الدرس** ويخصص لمذاكرة الدرس الذي يلقيه المرشد كل أسبوع، ٢ ـ **ليلة الكتيبة** حيث الاستعداد لتحمل المشقة ومقاومة النفس في سبيل الله، ٣ ـ **يوم المعسكر** أي الجندية، التدريب، الاستعداد للجهاد المقدس، ذلك هو ما يعني به الإخوان المسلمون كل العناية فيه يتكون الجيش الإسلامي وبه يستطيع أن يحقق الأمل.

٣ ـ ثنائية الخاص والعام

يمكن في الحقيقة اعتبار هذه الثنائية تجسيداً عملياً للمستويين السابقين أو الثمرة «الواقعية» لهما، وتتمثّل في **ثنائية الخاص والعام** التي حكمت حركة الإخوان المسلمين طوال الفترة الممتدة من ١٩٣٨، أي عقب اشتعال المعارك والثورات علي أرض فلسطين وحتى تقريباً نهاية العهد الناصري. وقد تبلورت تلك الثنائية بشكل واضح في التنظيم «الخفي» و«الموازي» لتنظيم الجماعة الأساسي، وهو ما عرف لأعضاء الجماعة باسم التنظيم الخاص وعرف خارجها باسم التنظيم السري. وقد نجحت الجماعة في استيعاب أعضاء التنظيم الخاص، رغم تكوينهم العقائدي الصلب والمخالف لتكوين معظم أعضاء الجماعة، على مدار ما يقرب من ثماني سنوات، إذا اعتمدنا رواية محمود عبد الحليم أحد مؤسسي التنظيم الخاص التي أعلن فيها أن التنظيم قد تقرر إنشاؤه عام ١٩٤٠، إلا أن تغير البيئة الاجتماعية والسياسية في الداخل، وتحول البيئة الإقليمية باندلاع حرب فلسطين، قد أدى لاحقاً إلى تفجّر الخلافات داخل صفوف الجماعة بين «الكادر الخاص» و«الكادر العام».

وكان برنامج المنضوين تحت لواء هذا النظام يقوم على الأسس الآتية ـ كما أشار محمود عبد الحليم في الجزء الأول من كتابه **الإخوان المسلمون رؤية من الداخل**[٩]:

(٩) محمود عبد الحليم، **الإخوان المسلمون: رؤية من الداخل**، ٣ ج (القاهرة: دار الدعوة، ١٩٨٥).

١ ـ تقسيمهم إلى أسر خاصة بهم، مع تسلسل القيادة، واشتراكهم في جميع أوجه النشاط العامة للدعوة

٢ ـ دراسة عميقة مستفيضة للجهاد في الإسلام وما جاء بشأنه في القرآن الكريم من سور وآيات، وما جاء بشأنه في السنّة النبوية والتاريخ الإسلامي القديم والحديث مع قيام العضو بأنواع من العبادات والصيام.

٣ ـ التدريب على الأعمال الشاقة.

٤ ـ التدريب على توزيع المنشورات.

٥ ـ التدريب على التخاطب والتراسل بالشفرة.

٦ ـ التدريب على استعمال الأسلحة.

٧ ـ المبالغة على السمع والطاعة في المنشط والمكره وكتمان السر.

أما بالنسبة إلى الباحث الأمريكي ريتشارد ميتشل فقد اعتبر في كتابه **الإخوان المسلمون** أنه في أواخر ١٩٤٢ أو أوائل ١٩٤٣ خرجت إلى الوجود الوحدة التي عرفت داخل الجماعة باسم «النظام الخاص» وعرفت خارجها باسم «الجهاز السري» ويشير هذا التاريخ، وهو الأرجح بين كل التواريخ الأخرى إلى بدء تأسيس الوحدة، وليس بداية التفكير في إنشائها[١٠].

وجاءت حرب فلسطين وتصاعد دور التنظيم الخاص الذي مارس بعض أعضائه العنف ضد رموز للسلطة وسياسيين، ولكنه كان كافياً لهدم ما بناه المؤسسون على مدار عقدين من الزمان، فانتقلوا من مواجهة الاحتلال الصهيوني لفلسطين إلى مواجهة السلطة في الداخل ورموزها، وقام بعض شباب التنظيم الخاص للجماعة باغتيال رئيس الوزراء محمود النقراشي، واستمرت هذه المحاولات، حتى قيام ثورة تموز/يوليو، بمحاولة اغتيال عبد الناصر عام ١٩٥٤. ومنذ ذلك التاريخ دخل الإخوان في صدام مع الدولة، خرجوا بنتيجته من المعادلة السياسية ومعها معادلة الدعوة والنشاط الاجتماعي إلى حدٍّ بعيد، رغم أن نظام عبد الناصر حرص على فتح حوار مع قسم منه وعمل على دمج تيار منهم داخل الأزهر والأوقاف وباقي مؤسسات نظام تموز/يوليو، كما سبقت

(١٠) ريتشارد ب. ميتشل، **الإخوان المسلمون**، ترجمة عبد السلام رضوان (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٧٧).

الإشارة، إلى أن جاء عصر الرئيس السادات الذي أفرج عن قيادات الجماعة، حيث سعى من خلال ذلك إلى توظيف حراكهم السياسي الصاعد في مواجهة خصومه طوال عقد السبعينيات، إلى أن جاءت اتفاقيات كامب دافيد التي رفضها الإخوان علناً، ودفعت الرئيس الراحل إلى إعادة اعتقال كثير منهم مرة أخرى في حملة أيلول/سبتمبر ١٩٨١ الشهيرة.

أدت هذه الوقائع إلى انعزال الجماعة عن الواقع السياسي، وعملت على تعطيل تطورها وتفاعلها معه لإنتاج خطاب متفاعل مع قضاياه بعيداً عن التشرنق خلف تصورات عقائدية مغلقة

٤ ـ حصيلة مرحلة التأسيس الأولية

يمكن القول إن الملمح الغالب لنشاط الإخوان المسلمين طوال الفترة الممتدة من عام ١٩٢٨ وحتى اندلاع حرب فلسطين عام ١٩٤٨ كان النشاط الدعوي المتّسم بالطابع الاجتماعي والديني، وكان البعد السياسي بالمعنى الذي نشاهده الآن متراجعاً في خطاب الجماعة وحركتها، التي شهدت انتشاراً هائلاً في محافظات مصر المختلفة منذ تاريخ تأسيسها، وحتى حرب فلسطين عام ١٩٤٨، وكان هناك أيضاً ضعف سياسي كبير، وبصورة غير مناسبة مع الحجم الشعبي للإخوان، حيث غابت عن البرلمان المصري طوال الفترة شبه الليبرالية، ولم يكن لها نائب واحد قبل ثورة تموز/يوليو ١٩٥٢.

والمؤكد أن أحد أسباب هذا الغياب عن المسرح السياسي قبل ثورة تموز/يوليو كان يرجع في جانب أول لطبيعة بناء الجماعة والأولويات الفكرية التي وضعتها لنفسها، كما لم تكن الساحة السياسية من جانب آخر فارغة كما هي الآن حيث كان المشروع الليبرالي لحزب الوفد مصدر إلهام لشرائح واسعة من الشعب المصري، الذي كان يناضل في ظلال مشروعه من أجل الاستقلال الوطني والدستور المدني.

ورغم النجاح الذي حققته ثنائيات الإخوان في تقديم بنية تنظيمية مغرية يمكن أن تنال رضاء العناصر المتشددة والإصلاحية على السواء، وتلك ذات التكوين الصوفي والثوري، وتستقطب عناصر لخدمة الدعوة والدين مع من يمارس العمل السياسي، وانتمى إليها من يدعو إلى مكارم الأخلاق وينشط فقط في المجال الاجتماعي، مع من سعى إلى إسقاط النظم الحاكمة بالقوة. وعلى

الرغم من نجاح «بوتقة» الإخوان في جمع كل هذه الثنائيات داخل بناء تنظيمي وخطاب سياسي واحد في لحظات الهدوء والسكينة، كما حدث طوال الفترة من ١٩٢٨ حتى ١٩٤٨ أي على مدار ما يقرب من عقدين من الزمان، إلا أنه مع الظروف السياسية الصعبة والمعقدة، ارتبك تنظيم الإخوان وعجز عن الأداء بالكفاءة السابقة، وخاصةً في مراحل المواجهة مع السلطة، حيث عجزت تلك الثنائيات «التوفيقية» عن المحافظة على وحدة الجماعة وتماسكها.

ثالثاً: الحوارات الفكرية داخل الجماعة
ملامح الديمقراطية الرمادية

من الصعب فصل تعدد المستويات التنظيمية داخل جماعة الإخوان المسلمين عن شكل إدارة الحوار السياسي داخل الجماعة، ومن الصعب الاقتراب من طريقة مناقشة الجدل حول الديمقراطية بدون معرفة طبيعة البناء التنظيمي للجماعة.

وعليه يصبح من المهم التميز بين مجموعة من المستويات يتم من خلالها إدارة الحوار الفكري والسياسي داخل الجماعة:

المستوى الأول، هو الخطاب المؤسسي الذي يصدر باسم الجماعة ويذيّل بتوقيع المرشد العام، أو يعمّم بواسطة مكتب الإرشاد، ويعتبر الخطاب الرسمي، حيث تتصرف الجماعة كلها باعتبارها كياناً معنوياً على أساسه، فهو بمثابة الأرضية المشتركة التي يتقاسمها جميع أعضاء الجماعة، خاصةً القيادات، فلا يصدر عن أيٍّ منهم ما يقل «ديمقراطياً» عن هذا الخطاب، بل قد يزيد عليه. وهذا الخطاب يُفرِد مساحة تكاد تكون متساوية للمقدس «الدعوي» والزمني «السياسي»، خاصةً في المقدمات الفقهية التي يستند إليها قبل أن يعلن المواقف السياسية. ويتميز هذا الخطاب بندرته النسبية، بمعنى أنه لا يصدر عن الجماعة إلا في مناسبات خاصة، ويأتي في صورة مبادرة إصلاحية أو برنامج انتخابي محدد. ويجب التنبيه إلى أن هذا الخطاب لا ينطبق على المقابلات الصحفية التي تجري من حين إلى آخر مع المرشد العام وتتضمن بعض الآراء الجدلية ثم تعود الجماعة لتكذبها باعتبارها «تصيّداً» للأخطاء ضد الجماعة، بل إنه يعد الخطاب الأكثر أصالة في التعبير عن توجهات الجماعة، كما أنه خطاب توافقي قد يحوز درجة توافق بين أعضاء الجماعة شبيهة بما تحوزه علية الأدبيات الأولى التي قدمها حسن البنّا.

المستوى الثاني من الخطاب، هو خطاب فردي يصدر عن أقطاب قيادية بالجماعة وعادةً ما يحمل مضموناً سياسياً خالصاً، ويتراوح بين مبادرات إصلاحية أو مواقف محددة من أحداث معينة، ما يجعله أكثر مواكبة للأحداث والحياة السياسية من الخطاب المؤسسي، الأمر الذي يرجع أيضاً إلى مرونته وسهولة إصداره، فهو يعبّر عن وجهة نظر أحد أو بعض قيادات الجماعة بدون أن يكون ملزماً للقيادات الأخرى أو الجماعة كلها. ولذلك عادةً ما يكون هذا الخطاب أكثر تقدماً وديمقراطية عن الخطاب المؤسسي للجماعة، حيث تتصدى له القيادات السياسية داخل الجماعة، وهي القيادات التي تعرف بـ «الإصلاحية» الأكثر إقبالاً على الديمقراطية قولاً وفعلاً، والأكثر انفتاحاً على كافة الأطياف في الساحة السياسية والأكثر حضوراً في الأوساط المدنية. الأمر الذي قد يجعل هذا الخطاب صادماً أحياناً لبقية أعضاء وقيادات الجماعة، كونه لا يصدر عن توافق قيادي وإنما يكون خطاباً تجديدياً أكثر جرأة وحيوية. ويلاحظ أنه يستخدم مفردات سياسية معاصرة، ولا يستعين بمفردات دعوية أو إسلامية إلا فيما ندر، وهذا الأمر لا ينكر عنه مرجعيته الإسلامية، بل يعتبرها أمراً بديهياً أصيلاً، من غير الضروري التذكير به مراراً. ويحسب لهذا الخطاب أنه عادةً ما يتصدى للغموض والعمومية اللذين يميزان الخطاب المؤسسي، فيفصّله ويوضحه، ويحسم الآراء المختلفة إزاءه. ولذلك، يمثل هذا الخطاب ما يمكن تسميته بـ «المساحة الحرة» التي يتفاعل فيها اختلاف الآراء داخل الجماعة، متى أعلنت ونوقشت على الملأ خارج إطارها التنظيمي. غير أنه في الأغلب الأعم نجد أن من يستفيد بالدرجة الأولى من هذه المساحة هي القيادات الأكثر انفتاحاً على الديمقراطية، في حين تتجنب القيادات الأخرى «الانفتاح» على هذه الساحة، وعادةً ما تكتفي بالساحة الداخلية للتنظيم، إلا فيما ندر.

أما **المستوى الثالث** من الخطاب، فهو خطاب مختلط متفرد يقدمه شباب الجماعة ممن آثروا الحوار والمناقشة واتخذوا من التدوين الالكتروني منبراً لنشر أفكارهم. ويتميز هذا الخطاب بالخلط بين الخواطر الدينية والفلسفية وربما الشخصية، وبين المشاهدات والتجارب السياسية التي عايشها هؤلاء الشباب داخل وخارج الجماعة. وقد نشط هذا النوع من الخطاب قبل ثورة ٢٥ كانون الثاني/يناير وناقش قضايا كثيرة تتعلق في جانب كبير منها بالنقد الذاتي للجماعة وكيفية تطوير أدائها وخطابها. وقد قاد هؤلاء الشباب حملة صاخبة للدفاع عن الجماعة واكبت حملات الاعتقال والمحاكمات العسكرية ضد أعضائها وقياداتها.

فقدموا بذلك نموذجاً حياً على الولاء والانتماء الشديد للجماعة، في نفس الوقت الذي يعقدون فيه مراجعات منظمة ومنهجية لفكر وأداء الجماعة. ويتميز هذا الخطاب بأنه على درجة عالية من الوعي والقدرة على التمييز بين الشقين الدعوي والسياسي لعمل الجماعة، وهو يعكس صورة القائمين عليه بأنهم اختاروا الالتزام الديني والأخلاقي على المستوي الإنساني والاجتماعي، أما على المستوي السياسي فيقدمون خطاباً معاصراً ناضجاً شديد الانفتاح على التجارب الغربية مع كامل تشبثه بالثوابت الوطنية والإسلامية. ولذلك فهو يمثل السقف الأعلى للخطابات التي تحمل توقيع الإخوان المسلمين ويقترب في جوانب كثيرة منه من خطاب الشباب المنتمي إلى تيارات سياسية أخرى ويزيد عليها بمرجعيته الإسلامية. ومثل «الساحة الحرة» سابقة الذكر تقدم هذه «الساحة الشابة» فرصة هامة للغاية لتلاقي الآراء المختلفة كي تتبارى فيما بينها على أساس تقديم الحجج والحجج المضادة. إلا أن هذه «الساحة الشابة» لا تكتفي بالمناقشات السياسية المقتصرة على إعلان المبادئ والشعارات، وإنما تتخطاها لمناقشة القيم السياسية والمدنية الواجب نشرها وتمحيص السلوك السياسي وفقاً لهذه القيم، بل إنها تلعب دوراً مهماً في الكشف عن التناقضات التي قد تحمل النهج الحركي بعيداً عن الفكر المعلن للجماعة. وفي نفس الوقت هي لا تتوانى عن نقد هذا الفكر في ضوء المستجدات الواقعية، ذلك أنها شديدة الانفتاح على المجتمع بكافة تياراته، بل تتداخل في تنشئتها وصقلها مؤثرات مصرية وعالمية ليست بالضرورة إسلامية خالصة.

ولذلك، لا يمكن أن نصف هذا الخطاب بالمستقر، فهو خطاب جديد على آليات إنتاج الخطاب بالجماعة، كما أن القائمين عليه يعترفون أنهم بصدد تكوين آراء وأفكار قد تتغير وتتبدل فيما بعد كلّما تطلّبت الظروف، وكلّما ازدادت خبرتهم واكتملت رؤيتهم. وبالتالي لا يمكن إنكار أن هذا الخطاب يثير الكثير من التحفظات داخل الجماعة[11]، وهو الأمر الذي لم تستطع الجماعة أن تتحمله بعد الثورة، وخرجت مجموعة كبيرة من هؤلاء الشباب من داخل الجماعة وأسسوا ما عرف بـ «التيار المصري» كنواة لحزب سياسي جديد منفصل عن الجماعة وحزبها.

أما **المستوى الرابع**، فهو خطاب المرجعية أو المظلة الفكرية الإسلامية،

---

(١١) **المصريون**، ٨/ ٨/ ٢٠٠٧، <http://www.almesryoon.com>.

ويصدر عن مفكرين وفقهاء إسلاميين في عدة مجالات ولا يرتبطون تنظيمياً بالجماعة. وتكمن أهمية هذا الخطاب في أنه يعتبر «خطاباً محتملاً» للجماعة إذ يمكن أن تقرّه في أية لحظة وهي لا تعلن الاختلاف معه وإنما هي تتفق معه ضمنياً بدون أن تعلن ذلك. هذا الخطاب يتميز بالخلط بين الدعوي والسياسي، إذ إنه يصدر أساساً ليقدم تفسيرات وتبريرات فقهية تصاحب أو تعقب الخطوات الحركية فتؤصل لها وتدعمها بـ «الشرعية». وبعيداً عن الاعتراف الرسمي من الجماعة بهذا الخطاب، فإنه يشكل المنهل الأساس الذي يستقي منه أعضاء الجماعة آراءهم وأفكارهم، ويتدخل بشكل كبير في تنشئتهم، ويشكّل وعيهم وفكرهم ويهيّؤهم فيما بعد لتقبّل قرارات القيادات. بل يمكن القول إن هذا الخطاب المظلة، يمثل الأرضية التي تنشأ عليها المناقشات الداخلية بين القيادات وصولاً إلى الخطاب الرسمي، الأمر الذي قد يستغرق شهوراً أو سنوات لإقراره داخلياً. ويمكن القول إن هذا الخطاب دعوي بالأساس، ولكنه غالباً ما يتطرق بشكل ملحوظ إلى الجوانب السياسية عن قناعة من أن الديني والسياسي لا يمكن فصلهما، وأنه لا بد أن يكون للصحوة الإسلامية وللنشاط الدعوي تجلياتهما السياسية. ولكن أهم ما يؤخذ على هذا الخطاب أنه يقوم على أكتاف قلّة من المفكرين والفقهاء الإسلاميين الذين يتصدون للقضايا المطروحة على الساحة، الأمر الذي يجعل خطابهم أقرب إلى رد الفعل الفقهي من التنظير المستقل الذي يمهد لتطور الجماعة.

١ ـ الإخوان والنقاش حول الديمقراطية

انعكس هذا التصنيف لمستويات الخطاب لدى جماعة الإخوان المسلمين على توجهاتها إزاء قضية الديمقراطية بأركانها المختلفة. فالخطاب المؤسسي والرسمي للجماعة تجلّى في هذا الخصوص في صورة مبادرات وبرامج انتخابية تصدر في مناسبات بعينها، ولعل المبادرة الأهم والأحدث هنا تلك التي صدرت عام ٢٠٠٤، كي تشكل ملامح الإصلاح الذي ينشده الإخوان المسلمون في سياق تكدس المبادرات والضغوط الخارجية التي كانت تعصف آنذاك بالوطن العربي ومصر في القلب منه، فجاءت المبادرة متكاملة الملامح ترسي المبادئ العامة لتوجهات الإصلاح لدى الجماعة، وتطرقت إلى بناء الإنسان المصري وللإصلاح السياسي والانتخابي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي والقضائي، إلى جانب السياسة الخارجية والتعليم والبحث العلمي

وإصلاح الأزهر الشريف. ويلاحظ أن هذه المبادرة جاءت لتوكيد رسوخ التطور في الوجهة والمضمون الديمقراطي الذي تبنته الجماعة طيلة عقد التسعينيات؛ فقد عبّرت الجماعة من خلالها عن تمسكها بنظام الدولة نظاماً جمهورياً برلمانياً دستورياً ديمقراطياً في نطاق مبادئ الإسلام، وإيمانها بحق الفرد في المشاركة السياسية الفاعلة، كأساس لاستقلال القرار السياسي داخليّاً وخارجيّاً. وقد عمدت الجماعة إلى إصدار هذه المبادرة كميثاق وطني، دعت كل الأحزاب والقوى إلى تأييد بنوده، نذكر أهمها:

ـ الإقرار التام بأن الشعب هو مصدر جميع السلطات، واحترام مبدأ تداول السلطة، عبر الاقتراع العام الحر النـزيه.

ـ تأكيد حرية الاعتقاد الخاص، وتأكيد حرية إقامة الشعائر الدينية لجميع الأديان السماوية المعترَف بها.

ـ تحديد سلطات رئيس الجمهورية، بما يجعله رمزاً لكل المصريين، فلا يترأس أي حزب سياسي، ويكون بعيداً كل البعد عن المسؤولية التنفيذية للحكم، وتحديد مدة رئاسته، بما لا يتجاوز فترتين متتاليتين[١٢].

ومن المبادئ السابقة نلاحظ أن مطالب الإخوان المسلمين في إقرار دولة القانون والديمقراطية لا تختلف كثيراً عن مطالب غيرهم من القوى والأحزاب المصرية، إلا فيما يتعلق بموضوع المواطنة التي ظلت منقوصة بالنسبة إلى المسيحيين والمرأة لدى أدبيات الإخوان.

٢ ـ إشكاليات المواطنة بين المرأة والأقباط

يبدو من استعراض المبادئ التي حملتها المبادرة، إفساح المجال للمواطنة إلى جانب المواطن لممارسة الحقوق السياسية والمدنية على حد سواء، ثم تعود المبادرة (الخطاب الرسمي) لتحدد حقوق كل منهما فترى أن **المرأة** نصف المجتمع وهي «القائمة على تنشئة الأجيال رجالاً ونساءً، وهي مخلوقٌ عاقلٌ ورشيد، وهي مخاطَبة بالخطاب الإلهي في القرآن والسنّة كخطاب الرجل، ومكلَّفة مثله، ومسؤوليتها كاملة، فمسؤوليتها الجنائية والمدنية كالرجل، وذمتها

(١٢) «مبادرة المرشد العام لـ (الإخوان) حول المبادئ العامة للإصلاح في مصر،» ٣/ ٣/ ٢٠٠٤،
<http://www.ikhwanonline.com/New/Article.aspx?ArtID=5172&SecID=390>.

المالية كاملة، وجميع تصرفاتها المالية صحيحة ونافذة بدون الحاجة إلى موافقة زوج أو أبٍ أو أخ أو غيرهم، ونطاق قِوامة الرجل على زوجته محصور في مسائل المشاركة الزوجية ـ فقط ـ وهي قوامة مودةٍ وتراحم وتشاورٍ في مقابل مسؤولياتٍ يتحملها الزوج»[١٣]. وعلى هذا، فللمرأة أن تشارك في انتخابات المجالس النيابية وما هو في مثلها، ومن حقها أن تتولى عضوية هذه المجالس في «نطاق ما يحفظ لها عفتها وحيادها وكرامتها دون ابتذال»، بالإضافة إلى حقها في تولي الوظائف العامة، عدا الإمامة الكبرى وما في حكمها. وهنا يضع الخطاب المؤسسي والرسمي للجماعة سقفاً لتولي المرأة المناصب العامة، فيتيح لها الترقي في كافة درجات سلّم المناصب دون الإمامة الكبرى التي تعادل رئاسة الدولة. أما خطاب القيادات فلا يذهب بعيداً عن هذا السقف، إذ يعتبر أيضاً أن المرأة لا تتولى الولاية الكبرى، ولكنه يقصد هنا بالولاية الكبرى الإمامة أو الخلافة وهي ليست قائمة الآن، وبالتالي فإن رئاسة الدولة هي دون الإمامة الكبرى[١٤]. أما خطاب شباب المدوّنات فيتعدى ذلك ليتساءل عن الوجود الفعلي للمرأة في العمل العام، ففي معرض الرد على انتقاد غياب النساء عن العمل العام وحضورهم في الجماعة كأداة للحشد فقط، لا تنكر إحدى المدوّنات هذا الأمر، وإنما تبحث عن جذور المشكلة؛ فترى أن دور المرأة في التنظيم والإدارة داخل الجماعة ليس على المستوى المطلوب، وتستبعد أن يكون سبب ذلك إحجام النساء عن المشاركة أو غياب الوعي والكفاءة لديهن، بل ترجح أنه فيما يبدو هناك مشكلة ثقة في أداء النساء، وتؤكد أن الأمر قابل للحل، ولكن يجب السعي في سبيل تحقيقه[١٥].

أما خطاب «المظلة الإسلامية»، فقد رأى أنه لا يمكن قصر وظيفة المرأة في المجتمع على الأسرة، «فالمرأة التي لم ترزق الأطفال وعندها فضل قوة ووقت وعلم وذكاء، أو المرأة التي بلغت الخمسين أو قاربت. . .، وتزوج أبناؤها وبناتها، وبلغت من نضج انسن والتجربة ما بلغت، وعندها من الفراغ ما يمكن أن تشغله في عمل عام، ما الذي يمنع من انتخاب مثلها في مجلس

---

(١٣) المصدر نفسه.

(١٤) حوار مع د. عصام العريان (مدير المكتب السياسي لجماعة الإخوان المسلمين)، انظر: خالد البلشي، «د. عصام العريان: الإخوان جربوا الثورة ولسنا مستعدين لتكرار التجربة،» **الدستور**، ١٣/ ٤/ ٢٠٠٥، ص ١٢.

(١٥) تدوينة «همّا فعلا كده» (٢٦/ ٧/ ٢٠٠٧)، <http://banatelerian.blogspot.com>.

نيابي، إذا توافرت فيها الشروط الأخرى، التي يجب أن تتوفر في كل مرشح، رجلاً كان أو امرأة؟»[١٦]. ويرى د. يوسف القرضاوي «أن بعض هؤلاء النساء أرجح في ميزان الكفاية والمقدرة السياسية والإدارية من كثير من حكام العرب والمسلمين الذكور، ولا أقول الرجال»، واعتبر أنه يمكن للمرأة أن تكون وزيرة، ويمكن أن تكون قاضية، ويمكن أن تكون محتسبة احتساباً عامّاً. وقد ولّى عمر بن الخطاب الشفاء بنت عبد الله العدوية على السوق تحتسب وتراقب، وهو ضرب من الولاية العامة. كما يرى أن المجتمع المعاصر في ظل النظم الديمقراطية حين يولّي المرأة منصباً عاماً كالوزارة أو الإدارة أو النيابة، أو نحو ذلك، فلا يعني هذا أنه ولاّها أمره بالفعل، وقلّدها المسؤولية عنه كاملة. فالواقع المشاهد أن المسؤولية جماعية والولاية مشتركة، تقوم بأعبائها مجموعة من المؤسسات والأجهزة، والمرأة إنما تحمل جزءاً منها مع من يحملها. فليست هي الحاكمة المطلقة التي لا يعصى لها أمر، ولا يرفض لها طلب، فهي إنما تترأس حزباً يعارضه غيره، وقد تجري هي انتخابات فتسقط فيها بجدارة، كما حدث لأنديرا غاندي في الهند، وهي في حزبها لا تملك إلا صوتها، فإذا عارضتها الأغلبية غدا رأيها كرأي أيِّ إنسان في عرض الطريق»[١٧].

أما عن مواطنة الأقباط فيلاحظ إنه لم يبذل جهداً فكرياً لحسم هذه المسألة نظرياً من الوجهة الإسلامية وبقيت الأدبيات التي تتحدث عن الدين كأساس للجنسية الإسلامية مصدراً للقلق والحذر. وبتعبير آخر، يمكن القول إن الإخوان لم يولوا تلك النقطة حقها في الأهمية، وانشغلوا عن مواجهة هذه المسألة مواجهة نظرية كاملة[١٨].

وكثيراً ما يؤخذ على الخطاب الرسمي للجماعة، كما سبق وذكرنا، اكتفاؤه بذكر عبارة «لهم مثل ما لنا وعليهم مثل ما علينا»، الأمر الذي ينطوي على الكثير من العمومية والغموض. كما يتجنّب الخطاب بشكل متكرر الإقرار النظري بمواقف معينة من القضايا الخلافية في هذا الخصوص، وكأنه يحيل

---

(١٦) «فتاوى وأحكام: حرمان المرأة من العمل السياسي.. شبهات وردود،» موقع يوسف القرضاوي الإلكتروني، <http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=3607&version=1&template_id=226&parent_id=17>.

(١٧) المصدر نفسه.

(١٨) من آراء المستشار طارق البشري، في حلقة نقاشية عن: **الأقباط والصعود السياسي للإخوان المسلمين**، ص ١١٧.

الأمر إلى الممارسة العملية، والانتقال إلى مرحلة لاحقة من التعايش العملي، وليس مجرد التعايش اللفظي.

يتطرق، من جهة أخرى، د. محمود غزلان إلى قضية بناء الكنائس، فيشير إلى رسالة دكتوراه أعدّها عبد الكريم زيدان، المراقب العام لإخوان العراق في السابق، ونوقشت بكلية الحقوق بجامعة القاهرة عام ١٩٦٢، وتقرّ للأقباط حق «بناء الكنائس في أيّ مكان سواء أماكن فتحت أو أخذت صلحاً أو استحدثت وتم ترميمها وإعادة بنائها»[١٩]. أما د. عبد المنعم أبو الفتوح فقد ذهب إلى نقطة أبعد في هذا الخصوص، فرأى أنه حتى الترشح لرئاسة الجمهورية يعدّ «حقاً لأيِّ مواطن، بغضّ النظر عن ديانته وعقيدته السياسية... فنحن مع ما يختاره الشعب أياً كان.. وعلى الأغلبية أيّاً كانت أن تنفي لدى الأقلية أي مظنة اضطهاد أو ظلم حتى لو تنازلت عن بعض حقوقها وهذا واجب شرعي، فالرسول (ﷺ) يقول: «من ظلم معاهده ـ يقصد غير مسلم ـ أو انتقصه حقه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس فأنا حجيجه يوم القيامة»[٢٠]، أي سيقف ضده يوم القيامة»، وهذا طبيعي لأن الأقلية ـ أي أقلية ـ لديها دائماً هاجس الظلم والاضطهاد، وهذا ما جعل خليفة المسلمين عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) يأخذ موقفاً حازماً عندما ضرب ابن عمرو بن العاص والي مصر مسيحياً مصرياً.. حتى لا تكون هناك مظنة استبداد من جانب الأغلبية»[٢١].

أما خطاب المدوّنات، فاعتبر أن النظر إلى مواطنة الأقباط لا يجب أن يحمل أي نوع من أنواع التمييز، وانتقد الخلط بين قضايا العقيدة والفقه والفكر فيما يتعلق بغير المسلمين، والنظر إليها في الميادين المختلفة بمنظور العقيدة التي لا تعرف إلا المسلم والكافر، أو عين الفقه التي تقسم إلى مسلم وذمّي وكافر، وعدم الالتفات إلى النظرة الموضوعية الملائمة لميادين الفكر الإسلامي المختلفة من اجتماع واقتصاد وسياسة[٢٢].

أما على مستوى «الخطاب المظلة»، فيرى د. يوسف القرضاوي أنه إذا كانت كلمة «أهل الذمّة» تؤذي الأقباط «فإن الله لم يتعبدنا بها»، ولا مبرر

---

(١٩) من آراء محمود غزلان، في: المصدر نفسه، ص ٦٣.

(٢٠) سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني، **سنن أبي داود**، كتاب «الخراج والإمارة والفيء».

(٢١) عبد المنعم أبو الفتوح، **مجددون لا مبددون** (القاهرة: تطوير للنشر والتوزيع، ٢٠٠٥)، ص ١٢٥.

(٢٢) تدوينة مرة أخرى مع الشعار (٣٠/ ٥/ ٢٠٠٧).

للإصرار على إبقائها في وصف العلاقة معهم، فلا حرج في ترك هذا المصطلح ويكتفى بمصطلح المواطنة في دار الإسلام[٢٣]. أما الكاتب والمفكر الإسلامي فهمي هويدي فيقرر للأقليات الدينية حق المواطنة الكاملة، ويرى أن مصطلح أهل الذمّة هو مصطلح تاريخي قد يثير بعض الشبهة والتخوف، الأمر الذي يدعو إلى ضرورة الاتفاق على صيغة أخرى معدّلة لحقوق المسلمين في الدولة الإسلامية.

ومع ذلك ظلت قضية المواطنة الكاملة حتى هذه اللحظة ملتبسة في خطاب الإخوان، فالموقف العام المؤسسي الذي عبّرت عنه الجماعة أكثر من مرة لا يرى أحقية للأقباط في تولّي منصب رئيس الجمهورية نظراً إلى استمرار وجود فهم «ديني» ما لهذا الموقع تمليه ثقافة الجماعة الدعوية التي لا زالت مسيطرة على أعضاء الجماعة، على الرغم من الجدل الواسع داخل قيادات الجماعة حول هذه المسألة، الأمر الذي استدعى تدخل مرشدها العام محمد مهدي عاكف لحسم بعض النقاط التي أثارت جدلاً واسعاً أثناء الإعداد لإعلان برنامج حزبها السياسي الذي طرحته في انتخابات مجلس الشورى (٢٠٠٧).

والواقع إن قيادات الجماعة أثناء إجراء التعديلات على هذا البرنامج قد انقسمت بين من رفض تولّي القبطي أو المرأة رئاسة الدولة، ومن قال بأن اختيار الشعب هو الحاسم، استناداً إلى أن أغلبية الشعب من المسلمين، مما يعني استحالة وصول قبطي إلى الحكم. التيار الأول اعتبر التهاون في هذه المسألة تجاوزاً لأحد ثوابت الجماعة في قضية الدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية، وهو بنفس الوقت ذهب إلى التحذير من خروج البرنامج بدون رؤية تفصيلية تجاه قضايا كالسياحة الترفيهية وفوائد البنوك، فضلاً عن شعار الجماعة التقليدي «الإسلام هو الحل». وقد خرج هذا الخلاف إلى العلن عندما صرح قيادي بارز داخل الجماعة بأنها تتجه إلى إقرار «حق الترشح للجميع، والأمة هي التي لها حق أن تختار» في النسخة النهائية للبرنامج، إلا أن الأمين العام للجماعة محمود عزت عاد وأكد بأن الجماعة لا زالت متمسكة برؤيتها، إلى أن حسم الأمر وأعلن المرشد العام محمد مهدي عاكف أن قرار الجماعة هو عدم جواز تولّي القبطي والمرأة لرئاسة الجمهورية، معتبراً أن هذا الخيار ليس خياراً سياسياً بقدر ما هو خيار فقهي.

---

(٢٣) الأقباط والصعود السياسي للإخوان المسلمين، ص ١٢٠.

إلى جانب هذه القضية أثار البرنامج جدلاً حاداً في الأوساط السياسية حول ما تضمّنه بشأن تشكيل «هيئة للعلماء» تقدم رأيها للبرلمان باعتبار ذلك تقليداً للنموذج الإيراني لتشابهها مع «هيئة الخبراء» التي ينصّ عليها دستور إيران. وقد اعترف النائب الأول للمرشد د. محمد حبيب بوجود «خطأ» في الصياغة، وأكد أن رأي الهيئة المقترحة استشاري وليس إلزامياً .

خلاصة القول إن كل هذا يؤكد إنه طالما لم يحدث الفصل الكامل بين الجماعة الدعوية الدينية والحزب السياسي المدني فستظل هذه القضية وغيرها من القضايا محل تردد وغموض في خطاب الجماعة.

رابعاً: استمرار التأسيس الأول «معدّلاً»: الجماعة في عهد مبارك

عرفت جماعة الإخوان المسلمين تحولات كثيرة في العقود الثلاثة الأخيرة، حافظت خلالها على جوهر الرسالة التي نادى بها الإمام المؤسس، خاصة ما يتعلق بربط الدعوي بالسياسي، والتشديد على شمولية دعوة الإخوان لتتضمن كل نواحي الحياة الاجتماعية والروحية والسياسية والثقافية، على اعتبار أن الإسلام هو دين شامل اعتبره الإمام وإخوانه هو المرجع الذي على أساسه يمكن إحداث النهضة داخل هذه الأمة.

تغير العالم وبقيت دعوة الإخوان قريبة من الأفكار التي طرحها الإمام المؤسس، وإن كانت قد أبدت قبولها بالتعددية الحزبية وأعلنت إيمانها بالديمقراطية كوسيلة للمنافسة بين القوي السياسية المختلفة، إلا أنها ظلت مؤمنة بهذا التزاوج بين الجماعة الدعوية الدينية، والعمل السياسي.

وقد حافظ الإخوان المسلمون على بنائهم التنظيمي ما يقرب من ٨٠ عاماً، رغم اغتيال الشيخ المؤسس منذ أكثر من نصف قرن، إلا أن هذا الغياب لم يؤدِ إلي غياب موازٍ لفكرة الجماعة الدينية الاجتماعية ذات البعد السياسي التي هي ليست حزباً سياسياً بالمعنى المتعارف عليه إنما هي جماعة دعوية أو هيئة إسلامية، وظل هذا المفهوم مهيمناً على بناء الجماعة في مراحلها الأولى وتراجع جزئياً في المرحلة «المعدلة» لصالح تصاعد العقل السياسي الذي لم يلغِ الثقافة والبنية الدعوية داخل الجماعة إنما شاركها في تشكيل صورتها في العصر الحالي. ورغم استمرار الإخوان كجماعة دينية وسياسية في الوقت نفسه، إلا

أنهم تجاوزوا ثنائية العنف والسلم التي تصاعدت مع حرب فلسطين واستمرت حتى منتصف الستينيات. فقد أنهى «أبناء» حسن البنّا و«إخوانه» منذ بداية السبعينيات علاقتهم بكل صور العنف وأشكاله، وحوّلوا السمة السلمية الغالبة في خطاب «الإخوان المؤسسين» إلى سمة وحيدة بإحداث قطيعة تنظيمية وسياسية مع كل الأفكار التي تم على أساسها بناء التنظيم الخاص للجماعة.

وقد ظل التداخل بين نشاط الجماعة «الدعوي والسياسي» حاكماً لبناء الجماعة ومسيطراً على خطابها وحركتها مع تزايد في وزنها السياسي بصورة ملحوظة مقارنة بما كان عليه الحال في أربعينيات القرن الماضي.

وقد اقتحم «إخوان السياسة» منذ بداية الثمانينيات الحقل النقابي والبرلماني من أوسع أبوابه، حيث خاضوا انتخابات ١٩٨٤، ١٩٨٧ التشريعية، وحققوا نتائج طيبة، كما نجحوا ديمقراطياً في السيطرة على أكثر من نقابة مهنية في مصر طوال عقد الثمانينيات، وعادوا مع بداية الألفية الثالثة وتواجدوا بقوة في نقابة المحامين، ونجح لهم عضوان في نقابة الصحفيين، وحصلوا على ١٧ مقعداً في انتخابات عام ٢٠٠٠ التشريعية، و ٨٨ مقعداً في انتخابات ٢٠٠٥.

وقد اكتسب الكادر الإخواني، أو اضطر أن يكتسب، طوال تلك المرحلة مهارات جديدة عقب تحالفه السياسي والعلني لأول مرة مع أحزاب سياسية أخرى وفق قانون «العمل الجبهوي»، ففهم معنى «السيادة للشعب» و«الحاكمية» للأمة والدستور، وقدّم لأول مرة برنامجاً سياسياً مدنياً رغم عموميته وإشاراته إلي المرجعية الإسلامية، و أصبحنا بالفعل أمام صيغة إخوانية ثالثة تختلف عن إخوان العهد الملكي وإخوان العهد الناصري والساداتي على السواء.

وإذا كان من الصعب اعتبار «إخوان الثمانينيات» قد تحولوا تماماً في اتجاه تبنّي المفاهيم الديمقراطية والتعددية السياسية على الأقل نظرياً حتى لو كانوا آمنوا بوسائلها وأدواتها، فإنه من الصعب أيضاً اعتبارهم قد تخلّوا عن هذا الربط بين المقولات الدينية والسياسية، إلا أن من المؤكد أن حيز السياسة بمعناه العملي والسلمي قد أخذ مساحة كبيرة في اهتمامات الإخوان على خلاف ما ساد طوال العهد الملكي حين توسعت دعوة الإخوان السلمية أساساً من خلال النشاط الاجتماعي والدعوة إلى القيم الدينية ومكارم الأخلاق، في

حين زاد وزن السياسة فكراً وممارسة طوال العقود الثلاثة الأخيرة.

ومع ذلك ظلت الإشكالية الرئيسية التي تواجه حركة الإخوان المسلمين، تتمثل في استمرار هذا التداخل بين المقدس والمدني، بصورة تجعل من الصعب النظر إلى الجماعة باعتبارها بالكامل حركة سياسية، فكثير من أعضاء الجماعة انضموا إليها على اعتبار أنها جماعة «دينية» تضم «الناس الطيبين» الملتزمين دينياً بقيم الإسلام وقواعده بدون أن يمتلكوا خبرة سياسية ذات قيمة.

ومن هنا فإن تجاوز هذا الخلط بين الحيّز الديني والسياسي، سيعني توافر شروط مرحلة جديدة ربما تكون إرهاصاتها الأولى هي ثورة ٢٥ كانون الثاني/ يناير بتأسيس حزب سياسي للإخوان يسعى بشكل سلمي للوصول إلى السلطة وفق القواعد الديمقراطية، وليس جماعة هدفها إصلاح الناس ودعوتهم إلى التمسك بتعاليم الدين.

وأرجع الإخوان ترددهم في حسم مسألة «الهوية السياسية»، إلى عدم قبولهم كتيار سياسي شرعي وفق قواعد قانونية محدده تحكم حركة كل القوى السياسية السلمية، وبالتالي اعتبروا أن مطالبتهم بفصل السياسي عن الديني في ظل واقع سياسي لا يعطيه من الأصل حق الوجود القانوني والشرعي قضية يسأل عنها الواقع السياسي أولاً، لا الإخوان المسلمون.

و بدا حرصهم على استمرار هذا التداخل بين الحيز الديني والسياسي وكأنه نوع من «الحماية» الإخوانية للذات، بتصوير أي ملاحقة لهم وكأنها أحياناً اعتداء على الإسلام، وفي أحيان أخرى اعتداء على «المسلمين المتدينين» الذين «يعرفون الله» مما يساعدهم على اكتساب تعاطف قطاعات من الرأي العام. ومع سقوط النظام القديم أصبحت هناك فرصة حقيقية لبناء خبرة سياسية حزبية منفصلة عن الحيز الديني، وتؤمن بالديمقراطية والدستور والمواطنة.

خامساً: تأسيس حزب الحرية والعدالة

أسس الإخوان المسلمون لأول مرة في تاريخهم حزباً سياسياً «منفصلاً» من الناحية النظرية عن جماعة الإخوان المسلمين، ولكنه بقي من الناحية العملية جزءاً منها، فهي التي اختارت قياداته الذين جاءوا من مكتب الإرشاد (المستوى القيادي للجماعة).

ومن الواضح أن نجاح مصر في بناء نموذج ديمقراطي هو الفيصل في نجاح عملية الدمج الآمن للإخوان المسلمين في العملية الديمقراطية، وليس الأسباب البنائية التي تتعلق بجوهر البنية العقائدية للإخوان للمسلمين.

وشهدت الأشهر الماضية تصاعداً في حدّة الاستقطاب السياسي بعد أن دافعت كثير من القوى المدنية عن إسقاط الدستور، وعادت وشعرت بالخطر حين اكتشفت احتمالات أن يحصل الإسلاميون على أغلبية في البرلمان المقبل، وينتخبوا اللجنة التي ستكتب الدستور، فطالبوا المجلس العسكري الذي اعتادوا نقده بأن يكون حكماً بينهم، وأن يضع مواد حاكمة للدستور ومعايير لاختيار أعضاء اللجنة التي ستكتبه.

والحقيقة أن التباين كبير بين تيار غالب رأى أن تجارب البناء والتغيير الناجحة التي شهدها العالم في نصفه القرن الماضي (باستثناء الثورة الإيرانية) غيّرت نظماً، سواء بإسقاطها أو إصلاحها بدون أن تُسقط دولاً (تجارب أوروبا الشرقية وأمريكا اللاتينية والبرتغال وإسبانيا واليونان وتركيا وإندونيسيا وغيرها) في مقابل أقليّة تساهم، ولو بدون أن تدري، في تفكيك أركان الدولة المصرية، متصورة أنها تخدم التغيير في مصر، وهي في الحقيقة تخدم الثورة المضادة.

إن الهدف الأساسي لأي تجربة تغيير ثوري أو غير ثوري هو إقامة نظام سياسي جديد (بناء الديمقراطية) يعبّر عن طموحات الشعب ويسمح بإجراء تنافس حقيقي بين التيارات السياسية المختلفة في ظل دولة تعمل مؤسساتها ولو بحدٍّ معقول من الكفاءة والاستقلال عن السلطة التنفيذية. والمعنى الحقيقي لعملية التغيير ليس فقط في تغيير الأشخاص إنما في تغيير المنظومة (أو البدء في تغييرها) التي يتحرك داخلها أو على قمتها هؤلاء الأشخاص، بما يعني أن تدار أجهزة الدولة بشكل مختلف عمّا كان سابقاً، وأن يجري إصلاح مؤسسي حقيقي، وهو كان بمثابة معيار النجاح أو الفشل في كثير من تجارب التحول الديمقراطي.

والسؤال الذي يجب أن يطرح فيما يتعلق بعملية «الدمج الآمن» للتيار الإسلامي في العملية الديمقراطية يتمثل في التمسك بالقواعد القانونية والدستورية التي قامت عليها الدولة المصرية منذ عقود (منذ دستور ١٩٢٣ على الأقل)، وأن هذه القواعد لا يجب التعامل معها على أنها سقطت مع الثورة،

كما طالب كثير من فقهاء القانون الدستوري بحماس وورّطوا البلاد في أزمة حقيقية تناست أن أي تيار سياسي يأتي من خارج المنظومة السياسية القائمة (كما جرى مع التيارات الشيوعية الثورية في أوروبا وكثير من الجماعات اليمينية) لا يترك له وضع «الدستور الجديد»، ولا أن يحدث قطيعة مع كل القواعد الحاكمة للدولة القائمة، بل تصبح كل هذه القواعد حصناً وشرطاً لنجاح دمجه في العملية السياسية (وفي مصلحته وتساعده على احترام الديمقراطية)، تماماً مثلما جرى مع التيارات الإسلامية في تركيا التي انتهى بها الحال وأصبحت جزءاً من النظام العلماني بمعناه الديمقراطي، وأضفت عليه معاني ومفاهيم جديدة قرّبته مما سبق أن تحدث عنه الراحل الكبير عبد الوهاب المسيري بالعلمانية الجزئية التي لا تُنحّي الدين عن المجال العام إنما تفصله أو تميزه من المجال السياسي.

صحيح أن منظومة مبارك في مصر كانت استبدادية ومغلقة بامتياز على عكس المنظومة التركية التي رغم أنها لم تكن ديمقراطية تماماً فإنها سمحت بهامش واسع لخصومها بالحركة في إطار قواعدها التي احترموها أولاً، ثم غيروها ثانياً. ولذا لم يكن مطروحاً في مصر التمسك بقوانين مبارك، فقد تغير كثير منها بالفعل (قانون جديد للأحزاب سمح للإخوان بتأسيس حزب، وقانون جديد للانتخابات.. والبقية تأتي)، ولكن كان المطلوب التمسك بدستور الدولة وببعض القواعد الأساسية التي يقوم عليها النظام الديمقراطي الحديث.

والحقيقة أن معضلة هذه الطريقة التي اتبعت طوال الـ ٦ أشهر الماضية أنها حولت الفرصة الحقيقية لإحداث «دمج آمن» لجزء كبير من التيارات الإسلامية في العملية الديمقراطية إلى مخاطرة، لأن العنصر الأول لنجاح هذه العملية هو «بناء الديمقراطية أولاً» وتمهيد الملعب قبل نزول اللاعبين ووضع القواعد التي يجب على أيّ تيار سياسي، خاصة الوافد الإسلامي الجديد، احترامها. ونتيجة غياب هذه القواعد خافت كثير من القوى المدنية من التيار الإسلامي، وأعادت إنتاج خطاب علماني استئصالي تجاوزته كل تجارب النجاح في العالم الإسلامي، ونظر إليه باعتباره يمتلك عيوباً هيكلية تحول دون انفتاحه الديمقراطي، وليس إلى طبيعة السياق السياسي والاجتماعي المحيط به، والقادر في حال إذا كان سياقاً ديمقراطياً على أن يعيد تشكيل الخطاب الإسلامي وفق قواعد جديدة.

إن بناء الديمقراطية بقواعدها ومؤسساتها هو شرط نجاح عملية دمج الإخوان المسلمين في العملية السياسية، أما تفكيك هذا البناء بالكامل، وحالة الضعف المؤسسي التي تعيشها مصر فسوف يصعّب عملية دمج الإسلاميين، خاصة أن تراث ثورة ٢٥ كانون الثاني/يناير المصرية قد أنتج ظواهر جديدة على التيارات الإسلامية أبرزها هذا التعايش العلماني الإسلامي الذي شهده ميدان التحرير والتواصل الاستثنائي الذي تم بين شباب الثورة المصرية طوال ١٨ يوماً من النضال السلمي ضد مبارك وأدى في النهاية إلى خروج تيار من شباب الإخوان ليؤسس حزباً منفصلاً عن الجماعة سمّي بالتيار المصري، ولديه رؤية ديمقراطية قاطعة وتراث نضالي سلمي، يختلف بالتأكيد عن كثير من التيارات السلفية التي لم تشارك في حياتها في أي انتخابات، وأسست أحزاباً سياسية بدون أن تقول لنا إذا ما كانت راجعت أفكارها القديمة التي رفضت الديمقراطية والأحزاب أم لا. أما الإخوان المسلمون فقد أسسوا لأول مرة في تاريخهم حزباً سياسياً، وإذا نجحت مصر في تقوية مؤسساتها وإصلاحها (الأمن والقضاء والجهاز الإداري) فستنجح في دمج الإخوان في العملية السياسية وإبعاد الحزب عن الجماعة الدينية وتفاعله مع المجال السياسي بصورة منفصلة عنها.

٧ ــ الإخوان المسلمون في سورية

فادي شامية

شهدت مدينة حلب إرهاصات تشكيل جماعة «الإخوان المسلمين» في سورية، وذلك عام ١٩٣٥، نتيجة تأثر كثير من الطلبة السوريين الذين كانوا يدرسون في مصر بنشاط «الإخوان المسلمين» الصاعد حينئذ.

أولاً: النشأة والبنية التنظيمية

١ ــ نشأة جماعة «الإخوان المسلمين» في سورية

نشأت جماعة «الإخوان المسلمين» في سورية من رحم عمل مؤسسي خيري، كان قد نشط في منتصف الثلاثينيات من القرن العشرين تحت اسم «شباب محمد»، الذي يضم تحت لوائه العديد من الجمعيات الإسلامية[١]، التي تطوّرت في العام ١٩٤٥، إلى «جماعة الإخوان المسلمين في سورية»[٢]، حيث تمكّن د. مصطفى السباعي[٣] من دمج هذه الجمعيات الإسلامية، وقد انتخبه «الإخوان السوريون» مراقباً عاماً لهم في الفترة من ١٩٤٥ إلى عام ١٩٦١[٤].

ورغم التأثير «الكارزمي» الذي تحلّى به مصطفى السباعي داخل الحركة،

---

(١) وذلك بالارتكاز على جمعيتين أساسيتين: «جمعية الشبّان المسلمين» في حمص و«جمعية دار الأرقم» في حلب، وغيرهما. انظر: رضوان زيادة، **الإسلام السياسي في سوريا**، دراسات استراتيجية؛ ١٣٧ (أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات السياسية والاستراتيجية، ٢٠٠٨).

(٢) انظر مقابلة جمال باروت، على موقع إسلام أون لاين: <http://www.islamonline.net>.

(٣) مصطفى السباعي (١٩١٥ ـ ١٩٦٤)، مواليد حمص، وقد كان بمثابة المرشد الروحي لـ «الإخوان» في سورية.

(٤) **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة**، ط ٢ (الرياض: الندوة العالمية للشباب الإسلامي، ١٩٨٩)، ص ٢٥ ـ ٢٦.

إلا أن الحركة احتفظت بنوع من القيادة الجماعية داخلها، ما أمدها باستمرار بالحيوية وامتداد التأثير داخل المحافظات السورية المختلفة[٥].

شكّلت جماعة «الإخوان المسلمين» في سورية التنظيم القطري السوري لـ «الإخوان المسلمين»، الذي صار لاحقاً أقوى تنظيم فاعل على المستوى القطري لـ «الإخوان»، إذ كان مرشحاً أن تكون سورية مقر مكتب الإرشاد العام، بعد اغتيال الإمام حسن البنّا والصدام مع الرئيس جمال عبد الناصر. وهو شكّل بالفعل قاعدة خلفية لمكتب الإرشاد العام عامي ١٩٥٣ ـ ١٩٥٤، وتولّى بعد ضرب «إخوان» مصر عام ١٩٥٤ مهمة التنسيق ما بين التنظيمات القطرية الإخوانية في البلدان العربية[٦].

٢ ـ البنية التنظيمية

يرسم **النظام الداخلي لجماعة «الإخوان المسلمين» في سورية** ثلاث سلطات رئيسية في الجماعة:

ـ **السلطة التشريعية**: ممثلة بمجلس الشورى. وأهم صلاحيات هذا المجلس انتخاب المراقب العام، واعتماد القيادة التي يرشّحها المراقب العام، ثم محاسبة القيادة، وإقرار الخطط والسياسات العامة والميزانيات والنّظام الأساسي. ولهذه السلطة ظلال في مستويات أدنى كوجود لجان استشارية في المراكز، وهيئة استشارية للقيادة وغيرها.

ـ **السلطة التنفيذية**: وهي تتكون من المراقب العام وأعضاء القيادة. ومهمتها إدارة شؤون الجماعة، واتخاذ القرارات والإجراءات التي تضع خطة الجماعة وسياساتها موضع التنفيذ. ويحدد النظام الداخلي طريقة انتخاب المراقب العام وطريقة عزله وقبول استقالته ومدّة ولايته وصلاحياته وواجباته. ويتشعّب عن القيادة مكاتب تنفيذية: سياسي وإداري وتربوي وغيرها من المكاتب. وتقسم مواطن انتشار الجماعة إلى مراكز وشعب، ولكل مركز أو شعبة إدارته وأنظمته.

---

(٥) رضوان زيادة، «الدين والدولة والديمقراطية: الإخوان المسلمون في سوريا،» في: **الإخوان المسلمون في سوريا: ممانعة الطائفة وعنف الحركة**، الكتاب؛ ٣٢ (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، ٢٠٠٩)، ص ٨٩.

(٦) أحمد إسماعيل، **الخارطة السياسية السورية** (دمشق، [د. ن.]، ٢٠٠٦)، ص ٣٩.

ـ **السلطة القضائية**: وهي على مستويين: المحكمة العليا، وتتعلق بمحاكمة المراقب العام وأعضاء القيادة والنظر في شرعية الأنظمة والقرارات، ثم المحاكم المحليّة وتتعلق بفضّ الخصومات المختلفة. ويضبط السلطات كلها وشروط العضوية وأحوال الجماعة الأخرى النظام الداخلي واللوائح والأنظمة. ومما يتناوله النظام في ذلك تحديد مدّة كل مؤسسة، وأصول الانتخاب، والتصويت والتعيين، والإقالة والاستقالة، والصلاحيات والواجبات.

ويحدد النظام الداخلي قواعد القبول في عضوية الجماعة، ثم تدرُّج «الأخ» في درجات العضوية (المنتسب والعامل والنّقيب) وشروط ذلك كلّه[٧].

ثانياً: المراحل التي مرّت بها الجماعة

يُمكن أن نميّز ثلاث مراحل مرت بها جماعة «الإخوان المسلمين» في سورية:

١ ـ مرحلة التأسيس والعمل العلني (١٩٤٦ ـ ١٩٦٣)

عملت الجماعة في هذه المرحلة على مختلف الصّعد؛ فعلى صعيد التعليم والتوعية والإعلام: أنشأت المدارس والمعاهد، وأصدرت الصّحف ونشرت الوعي بالدّين وقيمه. وعلى صعيد العمل الاجتماعي أنشأت الجماعة الجمعيات الخيرية، والمستوصفات، وأسهمت في إيجاد فرص العمل للعاطلين، وأقامت بعض المؤسسات الاقتصاديّة، والنوادي الرياضية والفرق الكشفيّة، ودافعت عن دور المرأة ومكانتها. وعلى صعيد العمل السياسي، ركّزت الجماعة على مقاومة محاولات التغريب، وشاركت على هذا الأساس في المجالس النيابية، ودافعت عبر منصّاتها عن مشروعيّة الحكم الإسلامي، وشاركت في بعض الوزارات، وأصدرت الصّحف، وقادت عدداً من المظاهرات[٨].

وقد عاشت سورية في هذه الفترة سلسلة من الانقلابات العسكرية

---

(٧) فادي شامية، «مروان حديد والطليعة المقاتلة: قراءة تحليلية لعنف إخوان سوريا،» في: **الإخوان المسلمون في سوريا: ممانعة الطائفة وعنف الحركة**، ص ١٥٥.

(٨) نقلاً عن المركز الإعلامي لجماعة الإخوان المسلمين في سورية: <http://www.ikhwansyria.com/index.php?option=com_content&task=blogsection&id=23&Itemid=77>.

المتتالية، التي خلّفت اضطرابات سياسية داخل النظام السياسي السوري في تلك الفترة، وأثّر ذلك بشكل كبير في استقرار الحياة السياسية فيها، فبدءاً من انقلاب حسني الزعيم في آذار/مارس ١٩٤٩ الذي لم يستمر أكثر من ١٣٧ يوماً، تتالت الانقلابات بشكل أدى إلى إضعاف بناء المؤسسات الدستورية والسياسية والتشريعية في سورية، وترافق ذلك مع صعود الأحزاب العقائدية التي وجدت تربة مناسبة لها مع تأسيس دولة «إسرائيل» في أيار/مايو ١٩٤٨، وتصاعد التهديدات العسكرية الإسرائيلية على الحدود السورية، وقد كان لـ «الإخوان السوريين» مشاركة فعّالة في حرب فلسطين ١٩٤٨ تماماً، كما «إخوان مصر»، سواء من حيث المواد الإعلامية والمواقف السياسية، أو من حيث مشاركة بعض «الإخوان» في معسكرات تدريب مجاورة لمعسكرات «فتح» في الأرض الأردنية، وعلى حدود الأرض المحتلة عام ١٩٦٩، حيث تدرّب هناك وقاتل مجموعاتٌ من شباب الإخوان السوريين والأردنيين والمصريين، واستشهد بعضهم.

في هذه الأجواء تحركت جماعة «الإخوان المسلمين» سياسياً، فتمكّنت عبر تشكيل «الجبهة الإسلامية الاشتراكية» عام ١٩٤٩ من الوصول إلى البرلمان بأربعة نواب، وصار مصطفى السباعي نائباً لرئيس البرلمان، وعضواً بارزاً في لجنة الدستور. وقد تمثل الاشتباك السياسي الأول داخل المؤسسات السياسية، في الموقف من علاقة الدين بالدستور المطروح عام ١٩٥٠؛ فقد طالب «الإخوان» أن ينص الدستور صراحة على أن دين الدولة هو الإسلام، وقد أقرت اللجنة الدستورية ذلك بالأغلبية في ٦/ ٤/ ١٩٥٠ تحت ضغط «الإخوان»، لكن الجدل استمر بحدة داخل البرلمان، وسط معارضة كتل نيابية كبيرة، فتقدّم مصطفى السباعي نفسه بتعديل للمادة موضع الجدل، لتصبح كما يأتي:

- دين رئيس الجمهورية الإسلام.

- الفقه الإسلامي هو المصدر الرئيسي للتشريع.

- حرية الاعتقاد مصونة، والدولة تحترم جميع الأديان السماوية، وتكفل حرية القيام بجميع شعائرها، على ألّا يخلّ ذلك بالنظام العام.

- الأحوال الشخصية للطوائف الدينية مصونة ومرعية.

وقد تم إقرار هذا التعديل بتاريخ ٢٦/ ٧/ ١٩٥٠. وقد أظهر هذا الاشتباك

السياسي تأثير «الإخوان» في الحياة السياسية من جهة، ومرونتهم من جهة أخرى[٩].

بعد سقوط أديب الشيشكلي عام ١٩٥٤، تراجع حضور «الإخوان»، وفشل مصطفى السباعي نفسه في الانتخابات النيابية التكميلية عام ١٩٥٧، ثم جاءت مرحلة الوحدة مع مصر (١٩٥٨ ـ ١٩٦١م) التي أيدها «الإخوان»، وعملوا على إنجاحها، ولو أن التجربة فشلت، فاستفاد «الإخوان» من واقع الصراع الذي قام زمن الوحدة بين البعثيين والناصريين، وتمكنوا من الفوز بعشرة مقاعد في الانتخابات البرلمانية عام ١٩٦١، وحملت كتلتهم البرلمانية اسم «الكتلة التعاونية الإسلامية»، التي ترأسها عصام العطار، كما شاركوا في الحكومة بثلاثة وزراء[١٠].

ـ موقف «الإخوان» من الوحدة بين مصر وسورية (١٩٥٨ ـ ١٩٦١): أحدث صعود نجم الرئيس المصري جمال عبد الناصر كقائدٍ قومي تداعيات كبيرة في الشوارع العربية تأييداً له. وفي سورية التي كانت تعاني اضطراباً في الحياة السياسية، ظهر انجذاب كبير لعبد الناصر.

وبالتزامن مع تصاعد الحديث عن الوحدة العربية، أقرّ البرلمان السوري وثيقة إعلان «الجمهورية العربية المتحدة» في شباط/فبراير ١٩٥٨. وفي ٢١/٢/١٩٥٨ جرى استفتاء حول الجمهورية الجديدة وانتخاب جمال عبد الناصر رئيساً لها، فصوت ٩٩,٨ بالمئة من السوريين لصالح الوحدة، وبعدها بأربعة أيام استقبلت دمشق عبد الناصر استقبال الفاتحين[١١].

واجهت الجماعة تحدياً كبيراً في فترة الوحدة بين مصر وسورية؛ فقد كان هناك رأي عام سوري ساحق مؤيد للوحدة، وهو ما يعني تأييداً مطلقاً للرئيس عبد الناصر، لكن بالمقابل فإن الجماعة الأم في مصر في حالة عداء ومواجهة مع عبد الناصر، وقد تعرضت للتضييق والاعتقالات، خصوصاً بعد حادثة المنشية عام ١٩٥٤. هذا التناقض جعل موقف الجماعة في سورية من الوحدة مع مصر

---

(٩) جوناثان أوين، **أكرم الحوراني: دراسة حول السياسة السورية بين ١٩٤٣ ـ ١٩٥٤**، ترجمة وفاء حوراني (حمص: دار المعارف، ١٩٩٧)، ص ٣٨٩ ـ ٣٩٠.

(١٠) زيادة، «الدين والدولة والديمقراطية: الإخوان المسلمون في سوريا،» ص ٩٢.

(١١) عدنان سعد الدين، «مذكرات عدنان سعد الدين،» ويكيبيديا الإخوان المسلمين، <http:// www.ikhwanwiki.com>.

دقيقاً، فهي تريد الانسجام مع أدبياتها التي تحضّ على الوحدة وترفض تقسيمات سايكس ـ بيكو للبلدان العربية، وتريد أيضاً التوافق مع توجهات الشارع السوري، لكنها تخشى بالمقابل من نفوذ عبد الناصر وعدائه لـ «الإخوان».

وقد استطاع مصطفى السباعي، إدارة الدفة بذكاء وحكمة، فأعلن تأييد الوحدة بوضوح، وترك هامشاً بين موقف «الإخوان» في مصر من عبد الناصر وموقف الجماعة في سورية منه، وأيّد مواقف عبد الناصر القومية، خصوصاً أثناء العدوان الثلاثي على مصر عام ١٩٥٦، وأصدر كتابه الشهير **اشتراكية الإسلام**(١٢) عام ١٩٥٩، الذي خطّ فيه للتقريب بين طروحات عبد الناصر الاشتراكية والأطروحات الإخوانية(١٣).

وعلى كل حال؛ لم يكن لـ «الإخوان» السوريين دور مباشر في الجهود التي قادها ضباط سوريون للوحدة مع مصر، لأنه لم يكن لديهم تمثيل قوي في القوات المسلحة، إذ إن الضباط الذين قادوا الدعوة إلى الوحدة كانوا من الضباط البعثيين أو المستقلين، الذين كانوا يتوجسون من تصاعد النفوذ الشيوعي في البلاد. وكما هي الحال مع باقي القوى السياسية، امتثل «الإخوان» السوريون لشرط عبد الناصر الأساس للوحدة؛ وهو حل الأحزاب السياسية كلها. ويبدو أن «الإخوان» ساروا فعلياً في هذه التجربة بقصد إنجاحها، لكن ما اعتبره السوريون تحكماً من قبل الجانب المصري وتهميشاً لهم، أسهم بشدة في إفشال التجربة، وتحويل كثيرين من المتحمسين لها إلى مناهضين لها(١٤).

ويبدو واضحاً أن تجربة الوحدة بين مصر وسورية، كانت تمثل رغبة الشعبين المصري والسوري معاً، وبأغلبية هائلة، لكن التجربة كانت متسرعة وشابتها أخطاء، ما أفضى إلى فشلها، خصوصاً أنها قامت على أيدي العسكر، فتحملت أخطاءهم، كما أنها لم تتحضر إدارياً بشكل جيد، وقد منح الدستور رئيس الجمهورية صلاحيات واسعة، إذ ترك له مهمة تعيين أعضاء مجلس الأمة المنوط بهم السلطات التشريعية، وبذلك أصبح رئيس الجمهورية مشرعاً

---

(١٢) انظر: مصطفى السباعي، **اشتراكية الإسلام** (دمشق: مطبعة جامعة دمشق، ١٩٥٩). وقد لاقى هذا الكتاب موقفاً متبايناً من «الإخوان»، وقد ألّف الشيخ محمد الحامد كتاباً أسماه **نظرات في كتاب اشتراكية الإسلام**، ناقش وخطّأ فيه بعض أفكار كتاب السباعي.

(١٣) زيادة، «الدين والدولة والديمقراطية: الإخوان المسلمون في سوريا،» ص ٩٢.

(١٤) نجيب الغضبان، «الحركة الإسلامية السورية وآفاق التحول الديمقراطي،» في: **الإخوان المسلمون في سوريا: ممانعة الطائفة وعنف الحركة**، ص ٥٨.

بواسطة نواب معينين من قبله، ليصبح رئيساً حاكماً بدون أي قيد تشريعي.

على الصعيد السوري، مارس البعثيون، خلال فترة الوحدة مع مصر، سلطات واسعة في داخل دولة الوحدة في بدايات الأمر، ثم حدث خلاف بين «البعث» وعبد الناصر، على خلفية إجراء انتخابات العام ١٩٥٩، وقد خاض «الإخوان» في هذه الفترة انتخابات «الاتحاد القومي» في معظم المدن السورية، وأحرزوا نتائج جيدة[١٥].

استمرت الخلافات في التصاعد، إلى أن أطاح الجيش بتجربة الوحدة، عام ١٩٦١ بانقلاب مسلح، بهدف «تصحيح الأوضاع والإبقاء على الوحدة»، غير أن الرئيس عبد الناصر رفض مطالب الانقلابيين، فأصدر هؤلاء بياناً أعلنوا فيه انفصال سورية عن «الجمهورية العربية المتحدة»، وقد كان موقف «الإخوان» في فترة الانفصال مفاجئاً، إذ رفضوا التوقيع على وثيقة الانفصال، لأن «انفصال الوحدة بين سورية ومصر يضعف القطرين الشقيقين أمام تعاظم قوة العدو الصهيوني»[١٦].

٢ ـ مرحلة الخصومة مع النظام والعمل السّري (١٩٦٣ ـ ١٩٧٩)

وصل حزب «البعث» إلى السّلطة من خلال انقلاب ٨ آذار/مارس ١٩٦٣، الذي شاركت فيه مجموعة اتجاهات سياسية، اشتراكية وقوميّة، ذات انتماء طائفي محدد، إذ تكوّنت اللجنة العسكرية في البدء من خمسة ضباط، من بينهم ثلاثة علويين وهم: محمد عمران، وصلاح جديد، وحافظ الأسد، وإسماعيليّان هما: عبد الكريم الجندي وأحمد المير. وقد وُسِّعت اللجنة لاحقاً، لكن العناصر الفعّالة فيها بقيت من العلويين، ولذلك سُمّيت هذه اللجنة بلجنة الضّباط العلويين. وقد استطاع «البعثيون» إقصاء شركائهم والاستئثار بالسّلطة، وأظهروا قدراً من الممارسات الطائفيّة، ثم فرضوا قانون الطوارئ، وعطّلوا الصّحافة، وحلّوا الأحزاب، وبدأوا بتصفية المعارضين. وقد رافق ذلك تحويل مؤسسات المجتمع المدني إلى بنى خادمة لفكر الحزب[١٧].

---

(١٥) سعد الدين، «مذكرات عدنان سعد الدين».

(١٦) الغضبان، المصدر نفسه، ص ٥٩، و«الإخوان المسلمون والقضية الفلسطينية،» ويكيبيديا الإخوان المسلمين، <http://www.ikhwanwiki.com>.

(١٧) شامية، «مروان حديد والطليعة المقاتلة: قراءة تحليلية لعنف إخوان سوريا،» ص ١٥٧.

ومنذ استلام «البعث» للسلطة في سورية كان واضحاً أنه سيصطدم بجماعة «الإخوان المسلمين»، إذ كان اختلاف المفاهيم بين البعثيين والإسلاميين كبيراً للغاية، وزاد الطين بلّة، أن المنقلبين كانوا من انتماء طائفي علوي، وأنهم اعتمدوا القسوة مع خصومهم من إسلاميين وغير إسلاميين. كما كانت نظرة البعثيين للمجتمع تختلف بشدة عن النظرة المحافظة لـ «الإخوان» ولعموم الشعب السوري، فاعتبر «الإخوان» أن النظام ينشر الكفر والفساد الخلقي، ويعتمد سياسة إقصائية عن مراكز الدولة.

في هذه المرحلة دخل «الإخوان المسلمون» في مواجهة مع النظام، ولعلّ أولى الإرهاصات الميدانية لذلك: عصيان حماة في نيسان/أبريل ١٩٦٤، الذي قاده «الإخوان» لمدة ٢٩ يوماً، ضد النظام، والذي قصف فيه مسجد السلطان في حماة، وقُتل نحو سبعين من أعضاء «الإخوان»، بأمر من رئيس الوزراء أمين الحافظ، الذي أمر بإنهاء العصيان مهما كلّف الثمن.

بعد هزيمة العام ١٩٦٧ شهد النظام في سورية صراعاً بين جناحين؛ حيث سيطر صلاح جديد على الجناح السياسي، وحافظ الأسد على الجناح العسكري، على خلفية المسؤولية عن الهزيمة، وقد حسم حافظ الأسد الصراع لصالحه عام ١٩٧٠، من خلال انقلاب على رفاقه في الحزب، واستيلائه على السلطة فيما عرف باسم «الحركة التصحيحية»[١٨].

وفي ١٦ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٧٠ تفرّد حافظ الأسد بالسّلطة مدشناً فترةً جديدةً في تاريخ الحياة السياسية في سورية، لا سيما مع تعديل الدستور في العام ١٩٧٣، وإقرار المادة ٨، التي تنص على أن «حزب البعث العربي الاشتراكي هو الحزب القائد في المجتمع والدولة»، وجعل الاشتراكية لا الإسلام مرجعية تشريعية، وقد أعقب ذلك مظاهرات كبيرة في جميع أرجاء سورية، اضطر على إثرها الرئيس حافظ الأسد، إلى الحد من الاندفاع نحو الاشتراكية؛ بالنص في الدستور على وجوب أن يكون رئيس الجمهورية مسلماً، لكن موجة الغضب والاحتجاجات تواصلت، ثم حدثت مصادمات عنيفة بين المتظاهرين وقوات الأمن، وقامت الحكومة في الوقت نفسه بإلقاء القبض على العلماء وتعذيبهم واعتبرتهم المسؤولين عن التمرد والاضطرابات. ومن المعتقلين

---

(١٨) الغضبان، المصدر نفسه، ص ٥٩.

من بقي في السجن أسابيع وشهوراً، ومنهم من بقي سنوات. وعلى الرّغم من أنّ جماعة «الإخوان المسلمين» لم تبد خلال هذه الفترة أي معارضة عنفية ضد النّظام، إلا أن السّجون لم تَخْلُ من معتقلين إسلاميين، وخاصة من «الإخوان»، حيث كانوا يتعرّضون لأقسى أنواع العذاب[19].

وفي العام ١٩٧٦ تجددت المواجهة بين «الإخوان المسلمين» والنظام السوري على خلفية التدخل العسكري السوري في لبنان ضد القوى الفلسطينية وحلفائها من اللبنانيين (المسلمين)[20]، غير أن التأزم وصل إلى حده الأقصى عندما أقر المؤتمر القطري لحزب «البعث» في العام ١٩٧٨ جملة مقررات، كان منها إقرار التّعليم المختلط، والتضييق على المدارس الشّرعية الخاصّة، وتغيير مناهج تعليم التربية الإسلامية، ونقل وتسريح مئات المدرّسين، وإنشاء منظمات طلابية وشبابية مثل منظّمة الطلائع وشبيبة الثّورة، وأُجبر التلاميذ على الانتساب والالتحاق بهذه المنظّمات وبمعسكراتها بقوّة القانون[21].

٣ ـ مرحلة الصّدام المسلّح مع السّلطة (اعتباراً من العام ١٩٧٩)

كانت الفترة التي سبقت اندلاع المواجهة بين النظام والجماعة في صيف ١٩٧٩، حافلة بالإرهاصات والنّذُر التي تؤكّد حتمية المواجهة والوصول إلى نقطة التفجّر. وكانت مجمل السياسات التي يمارسها النظام تخدم هذا الهدف، إلى أن وصل الرئيس حافظ الأسد إلى قناعة أعلنها في المؤتمر القطري الثالث عشر للحزب، الذي عُقد في دمشق في تموز/يوليو ١٩٨٠م، حيث قال: «الخطّة السياسية إزاء الإخوان المسلمين وأمثالهم لا يمكن أن تكون إلا خطّة استئصالية، أي خطة لا تكتفي بفضحهم ومحاربتهم سياسياً، فهذا النّوع من الحرب لا يؤثّر كثيراً في فعالياتهم... يجب أن نُطبّق بحقّهم خطّة هجوميّة».

أ ـ بدأت نُذُر المواجهات بعمليات اغتيال قامت بها «الطليعة المقاتلة»، التي كانت تحظى بتعاطف «الإخوان» بدون أن يكون لها علاقة تنظيمية بجماعة

(١٩) Patrick Seale, *Asad of Syria: The Struggle for the Middle East*, with the assistance of Maureen McConville (London: I. B. Taurus, 1988).

(٢٠) الغضبان، المصدر نفسه، ص ٦٣.

(٢١) «إسلاميو سورية.. بين القمع والاستقطاب،» موقع الإخوان المسلمين ـ مصر، ٢٧/ ١/ ٢٠٠٤، <http://www.ikhwanonline.com/Article.asp?ArtID=4414&SecID=360>.

«الإخوان المسلمين»، فشن النظام حملة اعتقالات واسعة في ربيع عام ١٩٧٩، شملت عدداً من رموز «الإخوان»، وكان لهذه الحملة دور كبير في تسريع الأحداث وتفجيرها. ثم جاءت حادثة المدفعيّة التي وقعت في ١٦ حزيران/يونيو ١٩٧٩، التي قُتل فيها ٣٢ طالباً عسكرياً علوياً وأصيب ٥٤ آخرون بجراح، حسب البيانات الرّسميّة للدّولة، فاتُّهمت جماعة «الإخوان المسلمين» بتدبير الهجوم، وتكثّفت الاعتقالات ضد كل من يُشَكُّ بانتمائه إلى جماعة «الإخوان المسلمين» أو التعاطف معها، كما جرى تنفيذ أحكام الإعدام بتاريخ ٢٨/٦/ ١٩٧٩، بحق ١٥ معتقلاً من «الإخوان المسلمين»، كان قد جرى اعتقالهم قبل حادثة المدفعية.

ظل الوضع على تفاقمه إلى أن صدر القانون رقم ٤٩ في ٧/٧/١٩٨٠، الذي تنصّ مادّته الأولى على أنه «يُعتبر مجرماً ويُعاقب بالإعدام كلّ منتسبٍ لتنظيم جماعة الإخوان المسلمين».

لم تُجْدِ الوساطات في احتواء الأزمة، ووقف الاعتقالات والدماء، ووجدت الجماعة نفسها أمام مواجهة مفروضة عليها، فاتخذ مجلس شورى الجماعة الذي اجتمع خارج سورية في أيلول/سبتمبر ١٩٧٩م قراراً بالمواجهة وتعبئة القوى وحشد الطاقات لهذه المعركة. وقد لقيت تلك المقاومة في البداية تأييداً وتعاطفاً شعبياً كبيراً، لكن قسوة السلطة كانت كفيلة بإخماد الثورة وإنهاء الجماعة. وخلال قمع السلطة للثورة ارتكبت مجازر رهيبة أبرزها؛ مجزرة جسر الشّغور، مجزرة سجن تدمر، ومجزرة حلب، وكانت أفظعها مجزرة حماة المروّعة عام ١٩٨٢م، التي ذهب ضحيتها آلاف السوريين(٢٢).

ب ـ حادثة مدرسة المدفعية؛ نقطة تحوّل

بتاريخ ١٦ حزيران/يونيو ١٩٧٩م شنّت «الطليعة المقاتلة» أكبر هجوم لها، مستهدفةً مدرسة المدفعية في حلب، وقد قتلت في الهجوم ٣٢ قتيلاً من طلاب الضباط العلويين. اتهم وزير الداخلية السوري حينها، عدنان دباغ، في بيان رسمي صدر بتاريخ ٢٢ حزيران/يونيو ١٩٧٩، «الإخوان المسلمين» في سورية ـ وليس الطليعة المقاتلة ـ بالتورط في هذه العملية، حيث جاء في البيان: «وكانت آخر جريمة لهم تلك التي حدثت في مدرسة المدفعية في حلب، لقد

(٢٢) شامية، «مروان حديد والطليعة المقاتلة: قراءة تحليلية لعنف إخوان سوريا،» ص ١٥٩.

تمكنوا من شراء عنصر من عناصر القوات المسلحة هو النقيب إبراهيم يوسف من مواليد تادف، واستخدموا وجوده في المدرسة ونفوذه في يوم كان فيه هو الضابط المناوب في المدرسة. واستطاع مساء يوم السبت الواقع في السادس عشر من هذا الشهر أن يدخل إلى المدرسة عدداً من المجرمين من جماعة الإخوان المسلمين ويدعو الطلاب الضباط إلى اجتماع عاجل يعقد في الندوة وعندما هرعوا من مهاجعهم تنفيذاً لأمره وأصبحوا في قاعة الندوة الطلابية أمر أعوانه من المجرمين الذين أدخلهم من خارج المدرسة بفتح النار على الطلاب الشباب العزّل في القاعة المغلقة وذلك بالرشاشات والقنابل اليدوية وسقط خلال دقائق معدودات اثنان وثلاثون شهيداً وأربعة وخمسون جريحاً».

نفت جماعة «الإخوان المسلمين» في سورية أي علم أو صلة لها بالعملية في بيان وزعوه بتاريخ ٢٤/٦/١٩٧٩م بعنوان «بيان من الإخوان المسلمين للواقع والتاريخ حول حادثة مدرسة المدفعية بحلب» جاء فيه: «إن الإخوان المسلمين فوجئوا كما فوجئ غيرهم بالحملة التي شنّها عليهم عدنان دباغ وزير الداخلية السوري متهماً إياهم بالعمالة والخيانة وغير ذلك، ومحمّلاً إيّاهم مسؤولية أمور هو أكثر الناس دراية أنهم براء منها، لقد حمّلهم مسؤولية المذبحة التي حدثت في مدرسة المدفعية، كما حمّلهم مسؤولية الاغتيالات التي جرت ولا زالت تجري في سورية».

رد النظام على العملية باعتقال حوالى ٦٠٠٠ منتم إلى جماعة «الإخوان المسلمين»، كما سارعت محكمة أمن الدولة العليا إلى إصدار حكم على ١٥ شخصاً اعتقل بعضهم عام ١٩٧٧، وأعدموا في ٢٧/٦/١٩٧٩. وأتبع ذلك بمجزرة رهيبة في سجن تدمر، حيث قامت وحدات سرايا الدفاع التي يقودها رفعت الأسد ـ شقيق الرئيس ـ بالذهاب إلى سجن تدمر في ٢٧/٦/١٩٨٠، وإطلاق النار على معتقلي «الإخوان المسلمين» في زنازينهم، ما أدى إلى مقتل ما يزيد على ٧٠٠ معتقل دفعة واحدة[٢٣].

ومما يذكر أيضاً، في هذا السياق، أن النظام السوري كان قد ربط بين هذه العملية، وصراعات سورية الخارجية، حيث اعتبر أن العملية مدعومة من نظام الرئيس المصري أنور السادات والمعارضة الخارجية لسورية بسبب رفض

(٢٣) Seale, *Asad of Syria: The Struggle for the Middle East*, pp. 532-533.

النظام السوري التوقيع على اتفاقية سلام مع الكيان الصهيوني، على غرار ما فعل السادات[٢٤].

ج ـ تطور المواجهة بين «الإخوان» و«البعث»: بعد حادثة مدرسة المدفعية بحلب تطور الصدام بين نظام «البعث» و«الإخوان» بشكل دموي، وتعامل النظام بقسوة شديدة مع الجماعة، حيث تعرض «الإخوان» وعائلاتهم لاعتقالات وملاحقات شديدة. وعموماً مرّ الصّراع بين النظام و«الإخوان» كحزب محظور بأربع مراحل، هي:

(١) **مرحلة بدء المواجهة**: تمتد هذه المرحلة من العام ١٩٧٥ لغاية العام ١٩٨١، وقد تميّزت هذه المرحلة بازدياد حدّة العمليات العسكرية ضد النظام خلال الرّبع الأخير من عام ١٩٧٩، والربع الأول من عام ١٩٨٠، حيث كاد الزمام يفلت من يد السّلطة في المحافظات الشمالية بشكل خاص، ما دفع النظام إلى تقديم عرض التفاوض على الجماعة التي اشترطت الإفراج عن المعتقلين قبل بدء الحوار، وبالفعل فقد تم الإفراج عن بضع مئات من «الإخوان»، لكن السلطة ما لبثت أن اعتقلت من تمكّنت منه بعد ذلك، وتوقّفت المفاوضات، بعد أن اعتبر النظام أن «الإخوان» غدروا به من خلال حادثة المدفعية التي نفذتها «الطليعة المقاتلة». في هذه المرحلة صدر القانون الرقم ٤٩، السابق الإشارة إليه. كما وقعت محاولة اغتيال الرئيس حافظ الأسد، فردّ النظام بمجزرة سجن تدمر وذلك في ٢٧/ ٦/ ١٩٨٠[٢٥].

(٢) **مرحلة ضرب وجود الجماعة في الجيش**: في مطلع عام ١٩٨٢ انكشف للنظام وجود تنظيم عسكري للجماعة داخل الجيش، فوجهت إليه ضربة قاضية، حيث أُعدم خلالها العشرات من الضّباط، واعتقل المئات منهم. وفي الثاني من شباط/فبراير ١٩٨٢ حدثت مجزرة حماة الكبرى التي اشترك فيها كل من: سرايا الدّفاع، والجيش، والقوات الخاصة، والمخابرات، وفصائل حزبية مسلّحة، حيث أعمل هؤلاء بالمدينة قصفاً وهدماً وحرقاً وإبادة

---

(٢٤) انظر: «مجزرة مدرسة المدفعية بحلب ١٦ حزيران/ يونيو ١٩٧٩،» موقع اللجنة السورية لحقوق الإنسان، <http://www.shrc.org/data/aspx/d6/106.aspx>.

انظر أيضاً مقابلة المراقب العام الحالي لـ «الإخوان المسلمين» في سورية، علي صدر الدين البيانوني، في برنامج «بلا حدود» الذي بثته قناة «الجزيرة» بتاريخ ٧/ ٧/ ١٩٩٩.

(٢٥) شامية، «مروان حديد والطليعة المقاتلة: قراءة تحليلية لعنف إخوان سوريا،» ص ١٦٢.

جماعية، فقُتل آلاف السوريين، وهُدمت أحياء بكاملها على رؤوس أصحابها.

(٣) مرحلة تلاشي العمل المسلّح: بعد مجزرة حماة والمجازر الأخرى التي شهدتها المدن والقرى السّورية خفّت وتيرة العمليّات العسكرية وضعف تأثيرها إلى أن توقّفت تماماً.

(٤) مرحلة تراجع وجود وخطر «الإخوان»: بدأت هذه المرحلة بعد عام ١٩٨٦، أي بعد توقّف العمل المسلّح كلياً. وبعد عدة سنوات على تراجع خطر «الإخوان» بدأ النظام بالإفراج عن آلاف المعتقلين، وعلى دفعات، لكن معتقلين آخرين بقوا في السجون بدون أن يعرف مصيرهم[٢٦].

ثالثاً: علاقة «الطليعة المقاتلة» بجماعة «الإخوان المسلمين» في سورية

مع احتكار حزب «البعث» للسلطة، منتصف الستينيات، وتضييقه على «الإخوان»، ومع ازدهار أفكار المواجهة مع «الحكم الجاهلي»، وفق أدبيات «الإخوان» في مصر، التي كان رائدها سيد قطب، بدأت تتعالى في صفوف جماعة «الإخوان المسلمين» في سورية طروحات المواجهة مع النظام عبر العنف، لا سيما خارج دمشق، وقد شكّل عصيان حماة بقيادة مروان حديد وسعيد حوّى أولى المؤشرات، وقد عبّر هذا التيار عن نفسه بما عرف باسم «كتائب محمد» الذي تحوّل لاحقاً إلى «الطليعة المقاتلة» التي خاضت أحداث حماة المأساوية في العام ١٩٨٢[٢٧].

وعلى الرغم من أن أجواء الجماعة كانت حانقة بشدة على نظام «البعث»، إلا أن قرار قيادتها كان واضحاً بعدم الانجرار في مواجهة عسكرية، الأمر الذي لم يرُق لعدد من «الإخوان»، فانفصل بعضهم، وفُصل البعض الآخر، ومن هؤلاء تكونت «الطليعة المقاتلة» بقيادة مروان حديد (قتل سنة ١٩٧٦)، التي أصبحت تنظيماً سرياً عام ١٩٧٥.

لم يتعامل النظام في سورية مع «الطليعة المقاتلة» على أنها جسم

(٢٦) نقلاً عن المركز الإعلامي لجماعة الإخوان المسلمين في سورية: <http://www.ikhwansyria.com/index.php?option=com_content&task=blogsection&id=23&Itemid=77>.

(٢٧) زيادة، «الدين والدولة والديمقراطية: الإخوان المسلمون في سوريا،» ص ٩٣ ـ ٩٤.

منفصل عن «الإخوان المسلمين»، فحجّته كانت أن الكثير من «الإخوان» يتعاطفون مع التنظيم ويدعمونه، حتى إذا ما نجح تبنته القيادة، وفي الحقيقة فإن التيار الغالب لدى النظام اعتبر أن مصلحته هي في تحميل جماعة «الإخوان المسلمين» في سورية تبعة أعمال «الطليعة المقاتلة» تسهيلاً لعزلها، لا سيما في المراحل الأخيرة من الصراع، بينما كان التيار الثاني يميل إلى عزل «الطليعة المقاتلة» عن «الإخوان»، واستيعاب بقية «الإخوان»، لكن يبدو أن التيار الأول هو الذي ساد، ربما بسبب انسياق جماعة «الإخوان» نفسها في المواجهة[(٢٨)].

ثمة شواهد كثيرة على أن «الطليعة المقاتلة» لم تكن على علاقة تنظيمية بـ «الإخوان المسلمين» في سورية، فلقد نفت الجماعة على الدوام علاقتها بـ «الطليعة المقاتلة»، وقد أصدرت بياناً واضحاً تستنكر فيه حادثة مدرسة المدفعية[(٢٩)]، كما أصدرت تعميماً داخلياً يحظّر على «الإخوان» التعاون مع جماعة مروان حديد، كما كانت تُعرف[(٣٠)]، إضافة إلى أن حسني عابو، الرجل الثاني في الطليعة المقاتلة، اعترف تلفزيونياً بعد اعتقاله بأن نائب المراقب العام أمين يكن قد رفض رفضاً قاطعاً أطروحات الطليعة بعد عرضها عليه في حلب عام ١٩٧٦م بعد أن صدر عفو عام عنه[(٣١)].

وتستدل جماعة «الإخوان المسلمين» في سورية أيضاً بتصريحات لرئيس فرع أمن الدولة في حلب العقيد علي سعد الدين، في لقاء لقادة أجهزة الأمن مع مشايخ وعلماء في حلب، عقب حادثة المدفعية في تموز/ يوليو ١٩٧٩م، وقال فيه إن «الإخوان المسلمين» لا علاقة لهم بحادثة المدفعية ولا بأحداث العنف التي كانت تدور رحاها في تلك الأيام»[(٣٢)].

كما يستدلون بما قاله حافظ الأسد نفسه في خطابه يوم ٨/ ٣/ ١٩٨٠

---

(٢٨) Robert Fisk, *Pity the Nation* (London: A. Deutsch, 1990), p. 176.

(٢٩) انظر: **المجتمع** (الكويت)، العدد ٤٥٢ (شعبان ١٣٩٩هـ/[تموز/ يوليو ١٩٧٩م])

(٣٠) شامية، «مروان حديد والطليعة المقاتلة: قراءة تحليلية لعنف إخوان سوريا،» ص ١٦٤، نقلاً عن: شهادة الطاهر إبراهيم، وهو من «الإخوان» المنفيين.

(٣١) شهادة خالد الأحمد، وهو من «الإخوان» المنفيين، منشورة على موقع أدباء الشام، <http:// www.odabasham.net>.

(٣٢) نقلاً عن المركز الإعلامي لجماعة الإخوان المسلمين في سورية: <http://www.ikhwansyria.com/index.php?option=com_content&task=blogsection&id=23&Itemid=77>.

الذي سطّره السفير الهولندي في القاهرة فان دام في كتابه «الصراع على السلطة في سورية»، الذي قال فيه حافظ الأسد: «الإخوان المسلمون في سورية ليسوا جميعاً مع القتلة، بل كثير منهم، القسم الأكبر منهم، ضد القتلة، ويدين القتل، وهذا القسم يرى أنه يجب أن يعمل من أجل الدين ورفع شأن الدين لا من أجل أي هدف آخر، هؤلاء أيها الشباب، لا خلاف لنا معهم إطلاقاً»[٣٣].

من جهة أخرى فإن منشورات «الطليعة المقاتلة» حينها، كانت مليئة بالنقد والتهجم على جماعة «الإخوان» نفسها، كما أن كتاب **الثورة الإسلامية الجهادية في سورية**، تأليف عمر عبد الحكيم (المعروف بأبي مصعب السوري)، وهو من تنظيم «الطليعة المقاتلة»، فيه الكثير من شتائم الطليعة المقاتلة لـ «الإخوان المسلمين»[٣٤].

رابعاً: علاقة «الطليعة المقاتلة» بنظام «البعث»

اتسمت علاقة تنظيم «الطليعة المقاتلة» بنظام «البعث» القائم في سورية بكثير من الحدّة والعنف. «الطليعة المقاتلة» قامت أساساً كرد على النظام، وقد وجّهت ضربات كثيرة له، لا سيما في المناطق التي تمتلك فيها تأييداً شعبياً كحلب وحماة، حيث كان مقاتلو «الطليعة» يوزعون مجلتهم «النذير» علناً، وكانوا يتجوّلون بأسلحتهم أحياناً، ويهدرون دماء المنتمين إلى حزب «البعث» ما لم يتبرؤوا منه أمام الناس. ورغم أن النظام كان يخوض المواجهة مع عناصر «الطليعة»، مستخدماً الجيش والمخابرات، إلا أن تعاطف الناس كان يحول دون القضاء عليهم.

في أواخر عام ١٩٧٩، حاول القيادي السابق في جماعة «الإخوان المسلمين» في سورية، أمين يكن، التفاوض مع السلطة لإنهاء الاشتباك معها، وقد نجح في ذلك، لكن التهدئة لم تستمر أكثر من أربعة أشهر تقريباً.

في شهر آذار/مارس ١٩٨٠؛ جرّد النظام حملة «تمشيط» واسعة على مدينة حماة فعزلها كلياً عن العالم، وفتش بيوتها بيتاً بيتاً، على مدى أسبوع

---

(٣٣) نيكولاس فان دام، **الصراع على السلطة في سوريا** (بيروت: دار الوفاء للطباعة والنشر، ٢٠٠٠)، ص ١٤٢.

(٣٤) شامية، «مروان حديد والطليعة المقاتلة: قراءة تحليلية لعنف إخوان سوريا،» ص ١٦٤.

تقريباً، بحثاً عن السلاح، وعن أسماء أعضاء من «الطليعة المقاتلة»، لكن ذلك لم يقض على التنظيم، إذ كان مقاتلو «الطليعة» يخرجون من بيوتهم، ويدخلون بيوت الناس الآخرين للاختباء فيقابَلون بالترحاب، لذا فقد لجأت السلطات بعد ذلك، إلى معاقبات جماعية للناس في حماة وحلب، ارتكبت خلالها مذابح، ما اضطر الأهالي إلى الابتعاد عن عناصر «الطليعة المقاتلة»، وتالياً تمكّنت السلطة من الفتك بهم[٣٥].

خامساً: تاريخ التباينات والانشقاقات داخل الجماعة

بعد أربع سنوات فقط على تأسيس جماعة «الإخوان المسلمين» في سورية على يد د. مصطفى السباعي، ترك الجماعة في العام ١٩٤٩، الرجل الثاني في التنظيم، محمد المبارك[٣٦]. وفي عام ١٩٥٣، ظهر تكتل تزعمه أبو الخير العرقسوسي وعبد الفتاح الغندور، ففُصلوا من الجماعة، وعاد بعض المفصولين فرادى فيما بعد[٣٧].

عام ١٩٧٠، وعلى إثر الصراع مع نظام «البعث»، انشق صف «الإخوان» بين جماعتين؛ جماعة المواجهة في محافظات الشمال بقيادة كلٍّ من أمين يكن، وعدنان سعيد، وعبد الفتاح أبوغدة، وسعيد حوّى، والمراقب العام للجماعة عدنان سعد الدين نفسه، وجماعة المهادنة في العاصمة بقيادة عصام العطار.

في العام ١٩٧٥، تطوّرت أفكار المواجهة مع النظام إلى الثورة المسلحة عليه، ولما كانت الجماعة بكل مؤسساتها رافضة ذلك، فقد انفصل عبد الستار الزعيم، أحد قيادات الجماعة، وأسس التشكيل العسكري الذي عُرف فيما باسم «الطليعة المقاتلة»، بعد انضمام مروان حديد إليه[٣٨].

عام ١٩٨٠، ونتيجة الضربات القاسية التي تلقاها «الإخوان»، تشكلت «الجبهة الإسلامية السورية» التي انضوى تحت لوائها كثير من الحركات السياسية والدينية في سورية، وكان أمينها العام محمد أبو النصر البيانوني

---

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٦٦.

(٣٦) محمد المبارك (١٩١٢ ـ ١٩٨١) ولد في مدينة دمشق من عائلة معروفة بإبداعها اللغوي.

(٣٧) إسماعيل، **الخارطة السياسية السورية**، ص ١٤.

(٣٨) شهادة أبي معاذ، أحد قيادات «الإخوان المسلمين» في سورية في تلك الفترة، لقاء خاص في الكويت بتاريخ ٩/ ١١/ ٢٠٠٨.

الحلبي. وقد ضمت هذه الجبهة «الإخوان»، وجماعة عصام العطار المنشقة عن «الإخوان»، وبعض العلماء والجماعات الإسلامية الصغيرة، وكان من أبرز وجوه هذه الجبهة؛ عدنان سعد الدين، وسعيد حوّى، وقد أصدرت الجبهة في ٩/ ١٠/ ١٩٨٠، بياناً يحتوي على برنامجها الذي وضعت خطوطه العريضة في ميثاقها الذي نشر في مطلع العام ١٩٨١، لكن هذه الجبهة لم يكن لها تأثير كبير في الحياة السياسية نتيجة حالة القمع القاسية التي سادت في تلك الفترة.

وبعد ذلك بعام واحد، دعا «الإخوان المسلمون» في سورية، إلى تشكيل «التحالف الوطني للشعب السوري»، الذي ضم عدة أحزاب، منها «الإخوان»، بمختلف تشكيلاتهم، والبعثيون، والشيوعيون، وغيرهم[٣٩].

وفي العام ١٩٨٦ انشقت الجماعة مجدداً إلى تنظيمين؛ حلبي بقيادة الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، وحموي بقيادة عدنان سعد الدين، ثم توحد التنظيمان لاحقاً عام ١٩٩٢[٤٠].

يذكر هنا أن مؤسسي «الإخوان» في سورية كانوا أكثر انفتاحاً من الجيل الذي تلاه، ما يعني أن هذا الجيل قد تأثر بموقف النظام من «الإخوان»، وبأجواء المواجهة معه[٤١].

سادساً: «الإخوان» السوريون في الخارج

بعد خروجهم من سورية، توزع «الإخوان» السوريون في أصقاع الأرض، لكن تواصلهم استمر، وكانوا يعقدون مؤتمرات دورية، يجري في بعضها انتخاب مراقب عام لهم، وقد انخرط أكثرهم في أنشطة إسلامية وفكرية في بلدان التهجير القسري، بدون أن يكون لحركتهم هذه تأثير كبير في الشارع السوري أو في أماكن تواجدهم على الصعيد السياسي.

وبعد خروجها من سورية؛ عانت الحركة مرحلةً من التلاوم والانقسام،

---

(٣٩) «إسلاميو سورية.. بين القمع والاستقطاب».

(٤٠) إسماعيل، **الخارطة السياسية السورية**، ص ١٤، وسعيد حوّى، **هذه تجربتي... هذه شهادتي**، ط ٢ (بيروت؛ عمّان: دار عمار، ١٩٨٨)، ص ٩٨.

(٤١) صلاح نيوف، «الإسلام السياسي في سوريا،» في: **الإخوان المسلمون في سوريا: ممانعة الطائفة وعنف الحركة**، ص ٤٤.

نتيجة خسرانها معركتها مع النظام السوري، وفي هذه الفترة (١٩٨٦ ـ ١٩٩١) كان عبد الفتاح أبو غدة يرأس جناحاً في الحركة، بينما كان عدنان سعد الدين يرأس جناحاً آخر، وقد استمر هذا الحال نحو ست سنوات تمكّنت الجماعة بعدها من توحيد صفوفها، فتولى حسن هويدي موقع المرشد العام (١٩٩١ ـ ١٩٩٦)، بينما اختار أبو غدة ـ وهو من كبار فقهاء سورية ـ العودة إلى بلده، بعد تلقيه عفواً «شفوياً» من الرئيس السوري الراحل حافظ الأسد، عام ١٩٩٥، من خلال الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي، لكن المقام لم يطل بعبد الفتاح أبو غدة في سورية، حيث ألمّ به المرض، بعد أقل من عام على عودته، فانتقل إلى السعودية مجدداً، حيث أفضت روحه إلى الله.

في عهد حسن هويدي المقيم في الأردن مرت الجماعة بفترة كمون، ولم يصدر عنها مواقف أو تحركات سياسية لافتة، وكانت تحاول التفاهم مع النظام على عودة سلمية لها، لكن الوساطات انتهت إلى الفشل[٤٢].

في العام ١٩٩٦ انتخب علي صدر الدين البيانوني مراقباً عاماً لـ «الإخوان» السوريين، وأعيد انتخابه مرتين في العام ٢٠٠٢، والعام ٢٠٠٦، لفترتين مدة كل منها أربع سنوات. وقد حاول البيانوني الاستفادة من الوعود الإصلاحية التي رافقت وصول الرئيس بشار الأسد إلى سدة الحكم، وأصدرت الجماعة في عهده «ميثاق الشرف الوطني للعمل السياسي في سورية»، الذي يعد تطوراً هاماً في فكر الجماعة، فرحبت جماعات المعارضة السورية بهذه الخطوة، فيما لم يعلّق النظام السوري، ما أشعر البيانوني بالخيبة، ودفعه إلى التحالف مع نائب الرئيس السوري المنشق عبد الحليم خدام وإعلان «جبهة الخلاص الوطني»، لكن عمر هذه الجبهة لم يطل كثيراً، فقد اضطر «الإخوان» السوريون إلى الانسحاب منها أثناء الحرب على غزة في العام ٢٠٠٨، بضغط من «الإخوان» المصريين، والفلسطينيين (حماس)[٤٣].

وفي ٣/ ٨/ ٢٠١٠ انتخب محمد رياض خالد الشقفة مراقباً عاماً جديداً لـ «الإخوان» السوريين، وما زال على رأس الجماعة إلى اليوم[٤٤].

---

(٤٢) موقع جماعة الإخوان المسلمين في سورية، < http://www.ikhwansyria.com > (بتصرف).

(٤٣) فادي شامية، «لماذا انسحب الإخوان السوريون من جبهة الخلاص الوطني؟!،» **المستقبل** (بيروت)، ١١/ ٤/ ٢٠٠٩.

(٤٤) **الشرق الأوسط**، ٤/ ٨/ ٢٠١٠.

سابعاً: «الإخوان المسلمون» في عهد بشار الأسد

رغم وفاة الرئيس حافظ الأسد في حزيران/يونيو ٢٠٠٠ ومجيء ابنه بشار الأسد للسلطة خلفاً له، بوعود إصلاحية، إلا أنه اتبع في الواقع النهج ذاته، الذي سار عليه والده في التعامل مع «الإخوان»، حيث أغلق تماماً باب النقاش معهم، رغم تراكم القضايا الاجتماعية والإنسانية والعائلية المتعلقة بملفهم، فضلاً عن إبقائه أعداداً كبيرة منهم في السجون (٨٠ بالمئة من معتقلي «الإخوان» وفق مصادر الجماعة)، واتخاذه المسار الأمني سبيلاً وحيداً للتعامل معهم، بالرغم من أن «الإخوان» السوريين تحدثوا في بداية عهد بشار عن أملهم بفتح صفحة جديدة ونسيان الماضي، وبالرغم من أن النظام السوري يحتضن مكاتب حركة «حماس» ـ الإخوانية أيضاً ـ في دمشق، وبالرغم من محاولات كثيرة لحل إشكالية العلاقة بين «الإخوان» والنظام، بوساطات مختلفة[٤٥]. ولعل أقصى ما قبِلَ به النظام السوري بعد سنوات من التفاوض هو عودة عدد من منتسبي «الإخوان» من الخارج أفراداً لا جماعات، ومن دون ممارسة أي نشاط سياسي، أما عودة الجماعة كجماعة سياسية أو دينية أو اجتماعية فكان مرفوضاً بالمطلق.

هذا الواقع لم يساعد الجماعة على تخطّي الماضي الدامي، فاتخذت موقف العداء من النظام، وإن كان صوتها لم يكن عالياً لسببين:

١ ـ ضغط التنظيمات الإخوانية الأخرى، لا سيما «الإخوان» المصريين والفلسطينيين، بالنظر إلى اعتبارات الحاجة إلى دعم القضية الفلسطينية، التي تعتبر نظام بشار الأسد نفسه داعمها الأول[٤٦].

٢ ـ ضعف الجماعة نفسها في الداخل، بفعل سنوات من القمع والترهيب والمحاربة السياسية والإعلامية[٤٧].

لكن فترة الرئيس بشار الأسد تحديداً، شهدت فترة «النضج» الأهم في

---

(٤٥) زيادة، «الدين والدولة والديمقراطية: الإخوان المسلمون في سوريا،» ص ٩٧.

(٤٦) وهذا ما دفع الجماعة إلى فك تحالفها عن نائب الرئيس السوري المنشق عبد الحليم خدام، فيما عُرف بإسم جبهة «الخلاص» التي أعلنت في ٢٠٠٦/٣/١٧ في بروكسل، وذلك أثناء العدوان على غزة نهاية العام ٢٠٠٨.

(٤٧) شامية، «لماذا انسحب الإخوان السوريون من جبهة الخلاص الوطني؟!».

أطروحات الجماعة، وقد تبدى ذلك في بياناتها وتحالفاتها السياسية، وإصدارها ما سمّي: ميثاق شرف للعمل السياسي، الذي أعلنت فيه نبذ العنف بكل أشكاله وتأييد مبدأ الدولة المدنية، ثم إصدارها برنامجها السياسي الذي يعد قفزة نوعية على مستوى خطاب الجماعة وأدائها(٤٨).

في مشروعها السياسي تتحدث الجماعة اليوم عن الدولة الحديثة، التي هي دولة تعاقدية، «ينبثق العقد فيها عن إرادة واعية حرة بين الحاكم والمحكوم»، وقد اعتبرت الجماعة أن الصيغة التعاقدية للدولة هي إحدى عطاءات الشريعة الإسلامية للحضارة الإنسانية.

كما تتحدث الدولة باعتبارها دولة مواطنة، تقوم فيها العلاقة بين الحاكم والمحكوم على أساس المواطنة، لا الدين. وهي دولة تمثيلية، ومؤسسية، وقانونية، «تقوم على المؤسسة من قاعدة الهرم إلى قمته، وتقوم على الفصل بين السلطات، وتأكيد استقلاليتها، فلا مجال في الدولة الحديثة لهيمنة فرد أو سلطة أو حزب، على مرافق الدولة أو ابتلاعها».

كما اعتبرت الجماعة أن الدولة الحديثة، هي دولة تداولية، و«تكون صناديق الاقتراع الحر والنزيه أساساً لتداول السلطة بين أبناء الوطن أجمعين». وهي دولة تعددية، «تتباين فيها الرؤى، وتتعدد الاجتهادات، وتختلف المواقف، وتقوم فيها قوى المعارضة السياسية، ومؤسسات المجتمع المدني، بدور المراقب والمسدد حتى لا تنجرف الدولة إلى دائرة الاستبداد أو مستنقع الفساد».

كما التزمت الجماعة في ميثاقها بآليات العمل السياسي الديمقراطي ووسائله، مؤكدة الحق المتكافئ للجميع، في الاستفادة من إمكانات الدولة، وبنبذ العنف من وسائلها، وترى في الحلول الأمنية لمشكلات الدولة والمجتمع وفي عنف السلطة التنفيذية مدخلاً من مداخل الفساد(٤٩).

وفي المشروع السياسي للجماعة رؤية لسورية المستقبل يقوم على العمل أن تصبح سورية «بلداً تسود فيها كلمة الحق والعدل. . . ذا هوية عربية

---

(٤٨) زيادة، المصدر نفسه، ص ٩٨.

(٤٩) جماعة «الإخوان المسلمين» في سورية، «المشروع السياسي لسورية المستقبل،» (رؤية جماعة الإخوان المسلمين في سورية، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م)، ص ٣٠ ـ ٣٦.

إسلامية. . . تتحقق فيه الوحدة الوطنية، وينبذ التعصب الطائفي، وتتعايش فيها مختلف الديانات والمذاهب والأعراق، ضمن إطار المصلحة العليا للوطن. . . وينتهي فيه الصراع بين التيارات الإسلامية والقومية، ويتنافس فيه الجميع لما فيه مصلحة الوطن، النساء فيه شقائق الرجال، متساوون في الكرامة الإنسانية، ومتكاملون في الوظائف والواجبات»، كما ينص المشروع على «الحق في الممارسة السياسية وتشكيل الأحزاب في إطار دستور البلاد»[٥٠].

ثامناً: دور «الإخوان» في ثورة ١٥ آذار/مارس ٢٠١١

بكّرت جماعة «الإخوان المسلمين» في سورية في الاستفادة من موسم الثورات العربية، مبشرةً بانتقال الثورة إلى سورية، حتى قبل أن تندلع الثورة في مصر، فقد اعتبر المراقب العام الجديد للجماعة محمد رياض الشقفة في ١٧/ ١/ ٢٠١١ أن «انتفاضة الشعب التونسي قد تكون الشرارة الأولى لمطالبة الشعب السوري بحقوقه إذا استمر النظام في تجاهلها»، مهدداً باللجوء إلى الشارع والعصيان المدني، «إن واصل النظام السوري سياسة التضييق على الشعب السوري وذلك من أجل انتزاع حريته»[٥١]. وكانت الجماعة أصدرت في وقت سابق بياناً بمناسبة مرور عامين على وقف نشاطاتها المعارضة (عقب العدوان الإسرائيلي على غزة)، أعلنت فيه أنها تدرس استئنافها ضد النظام السوري، بعد فشل جميع الوساطات، لإنهاء ما وصفته بمحنة الشعب السوري ووصولها إلى بوابة مسدودة.

وفي الأول من شباط/فبراير ٢٠١١، أي قبل اندلاع الثورة السورية بشهر ونصف، أصدرت الجماعة بياناً تحت عنوان: «الشام على خُطا الحرّية» عددت فيه مطالبها، وهي:

١ ـ «تغيير الدستور، ليضمنَ نهاية الحكم الشموليّ، وإنهاء الانفراد بالسلطة، وذلك بَدءاً من إلغاء المادة الثامنة منه، التي تفرض حُكمَ الحزب الواحد.

٢ ـ إلغاء قوانين الطوارئ والأحكام العُرفية والقوانين الاستثنائية ومحاكمها ذات الصلة.

---

(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٣٧.

(٥١) **الشرق الأوسط**، ١٧/ ١١/ ٢٠١١.

٣ ـ بَترُ الفساد، واستئصال الفاسدين، واسترداد الأموال المنهوبة من الشعب السوريّ.

٤ ـ المعالجة السريعة للفقر والبطالة والجوع والأميّة.

٥ ـ التراجع الفوريّ عن الخطوات والقرارات القمعية، التي سُرِّحَ بموجبها المعلّمون والمعلِّمات وأساتذة الجامعات، بسبب دينهم أو معتقداتهم أو التزامهم الإسلاميّ.

٦ ـ الإفراج عن جميع السوريين المعتَقَلين والسوريات المعتَقَلات، وتبييض السجون، والكَفّ نهائياً عن سلوك الاعتقال بسبب الرأي أو المعتَقَد، والكشف عن مصير المفقودين.

٧ ـ إلغاء كل ما يَحُول بين المُهَجَّرين القسريّين ووطنهم السوريّ.

٨ ـ تصفية مرتكزات التمدّد الشيعيّ في البلاد، وإغلاق المنافذ بوجه المشروع الإيرانيّ الغريب عن شعبنا.

٩ ـ تشكيل حكومةٍ وطنية، تُعَبِّر عن إرادة الشعب، وتُمثِّل كلَّ شرائحه الاجتماعية والسياسية.

١٠ ـ إجراء انتخاباتٍ حُرّةٍ نزيهة، لانتخاب برلمانٍ وطنيٍّ يمثّل كلَّ شرائح النسيج الشعبيّ السوريّ»[٥٢].

ولم تتضمن المطالب تنحّي بشار الأسد عن الحكم، أو رفض التفاوض معه، لكن مع اندلاع ثورة ١٥ آذار/مارس ٢٠١١، تصاعدت المطالب، وصولاً إلى المطالبة بإسقاط النظام، ومطالبة بشار الأسد بالرحيل، ورفض التفاوض معه، بالرغم من أن «الإخوان» لم تكن لهم الكلمة العليا في تحريك الشارع، وإنما تحولوا مع الوقت إلى جزء من آليات التحريك الشعبية.

ونظراً إلى أن «الإخوان» مرشحون ليكونوا قوة كبيرة في الشارع السوري إذا ما سقط النظام وعادت قياداتهم من الخارج، استناداً إلى حركيتهم العالية، وتعاطف الشعب السوري معهم، لا سيما في حماة، وبالاستناد إلى سياسة تخويف الغرب من الأصولية الإسلامية، فقد اعتمد النظام السوري دعاية مركزة

---

(٥٢) موقع جماعة الإخوان المسلمين في سورية، <http://www.ikhwansyria.com>.

لاتهام «الإخوان» بتحريك الشارع، بدعم خارجي[٥٣]، كما اتهمهم بقتل مدنيين وترهيب المواطنين، ثم بث «اعترافات» حول تورط «الإخوان المسلمين» في عمليات قتل مدنيين[٥٤].

وفي ٢٩/ ٤/ ٢٠١١ قطع «الإخوان» آخر شعرة مع نظام بشار الأسد بوصفهم إياه بالطاغية، وبمطالبتهم الشعب السوري للمرة الأولى ـ بهذا الوضوح ـ إلى التظاهر حتى «لا تتركوا النظام ينفرد ببعض أهليكم. اهتفوا بصوت واحد للحرية وللكرامة.. لقد خلقكم الله أحراراً.. فلا تسمحوا لطاغية ولا لجبار عنيد أن يستعبدكم»[٥٥].

وما لبث «الإخوان» أن صعّدوا أكثر، بالتزامن مع توالي مجازر نظام الأسد بحق المدنيين، فطالبوا بمناطق حظر جوي، وتسليح المنشقين عن الجيش السوري، وأيدوا التدخل الخارجي للتخلص من نظام بشار الأسد، كما أسهموا بقوة في مؤتمرات المعارضة، اعتباراً من مؤتمر أنطاليا في ١/٦/ ٢٠١١، ونظّموا لاحقاً مؤتمراً في بروكسل ٦/٦/ ٢٠١١؛ غلب فيه اللون الإسلامي، وشاركوا في المؤتمرات اللاحقة كلها، وصولاً إلى إعلان «المجلس الوطني السوري» في ١٥/٩/ ٢٠١١ تحت عنوان واضح: إسقاط النظام بكل مندرجاته والسعي إلى إقامة دولة مدنية ديمقراطية تعددية، وقد شكّل «الإخوان المسلمون» ركناً أساساً في هذا المجلس، سواء في تأسيسه أو مؤسساته أو قراراته كلها.

ويتطلع «الإخوان» راهناً إلى التخلص من النظام القائم، حتى يعودوا إلى سورية، ويكونوا جزءاً من القوى التي يُتوقع أن تصنع سورية الجديدة، في حال انتصار الثورة.

ويبدو من استعراض تاريخ جماعة «الإخوان المسلمين» في سورية أنها استفادت فعلياً من تجاربها المريرة السابقة؛ سواء لجهة خطابها الديني، أو طرحها السياسي، أو تعاطيها مع الشريك في الوطن ـ بغضّ النظر عن معتقده ـ، كما لجهة موقفها من العنف، ولعل إصرار الجماعة إبان الثورة السورية (١٥ آذار/ مارس ٢٠١١) على انتهاج السلمية، رغم القمع الشديد الذي تعرضت له

---

(٥٣) **الأخبار** (بيروت)، ١٠/ ٤/ ٢٠١١.

(٥٤) **الشرق الأوسط**، ١٤/ ٤/ ٢٠١١.

(٥٥) موقع جماعة الإخوان المسلمين في سورية، <http://www.ikhwansyria.com>.

الاحتجاجات الشعبية، يدل بوضوح على هضم الحركة تجارب الماضي واستخلاصها العبر منها.

وليس واضحاً بعد إن كانت الجماعة قد تخطت كلياً مرحلة الانقسامات، التي ألمّت بها بعد الهزائم التي منيت بها على يد نظام «البعث»، لأن الاختبار الحقيقي ليس في فترة المنفى، وإنما في مرحلة العودة إلى الوطن، وممارسة الدور السياسي، لأن المحنة والعداء للنظام الحاكم من شأنها أن تجمع الصفوف في مواجهة الخصم، في حين أن تقلّد المناصب المتوقعة وتعدد الرؤى للواقع الجديد بعد العودة هو الاختبار الأقسى.

ومما يلفت مؤخراً تحسن علاقة الجماعة بمختلف التنظيمات الإخوانية، وتبنّي الجماعة الأم في مصر طروحات الجماعة السورية، تماماً كما تتبنى طروحات الجناح الفلسطيني، ما يؤشر إلى دور كبير ستحتله جماعة «الإخوان» في سورية، التي شغل لسنوات طويلة مراقبها العام منصب نائب المرشد العام لـ «الإخوان».

وبينما يبقى حجم التأييد الشعبي للجماعة غامضاً، لتعذر خضوعها لاختبار في الشعبية طوال سني الحكم الأحادي لـ «البعث»، فإن الأكيد أن للجماعة رصيداً شعبياً «مكبوتاً» لدى الناس، وأنها ستستفيد من المد الديني الذي شهدته سورية في العقد الأخير، وأنها ستكون زاخرة بطاقات صقلتها سنوات النفي الطويل، وأنها ستدعم بقوة من تيار إسلامي ضخم؛ هو تيار «الإخوان المسلمين».

٨ ـ الإخوان المسلمون في العراق

مقداد النوري

برزت من بين فروع حركة الإخوان المسلمين في البلاد العربية جماعة الإخوان المسلمين في العراق التي تبلورت منذ منتصف القرن العشرين بقياداتها وأعضائها من علماء الدين والشيوخ وطلبة الكليات والمعاهد والمتعلمين، الذين مثّلوا القاعدة الاجتماعية والثقافية لنشأة الجماعة في العراق في تلك الفترة التي كان تخضع فيها البلاد للحكم الملكي بين (١٩٢١ ـ ١٩٥٨) والسيطرة البريطانية على مقدراتها.

وقد استمر نشاط جماعة الإخوان المسلمين عدة عقود، في داخل العراق وخارجه، بين العمل العلني والسري، رغم الصعوبات التي واجهتها الجماعة، حتى الغزو الأمريكي للعراق عام ٢٠٠٣، عندما تحولت الحركة إلى النشاط السياسي والدعوي العلني، وشاركت في العملية السياسية من خلال (الحزب الإسلامي العراقي) الذي انضم إلى (جبهة التوافق العراقية)، ثم التحق بعد ذلك بـ (تحالف الوسط) بعد الانتخابات البرلمانية عام ٢٠١٠ ليمثل الحزب جزءاً من مجلس النواب العراقي الحالي.

أولاً: ظهور جماعة الإخوان المسلمين في العراق ومواقفها الداخلية حتى ٢٠٠٣

تأسست جماعة إسلامية في العراق وعرفت بـ (جمعية الأخوة الإسلامية) في عام ١٩٤٤ بزعامة محمد محمود الصواف والشيخ أمجد الزهاوي. أصدرت الجمعية (مجلة **الأخوة الإسلامية**) ولكنها أغلقت بعد سنتين من تأسيسها في عهد حكومة رئيس الوزراء نوري السعيد آنذاك، واعتبرت الخطوة الأولى لظهور جماعة الإخوان المسلمين في العراق.

في بداية أربعينيات القرن العشرين ساهم حضور د. حسين كمال الدين (مصري الجنسية)، وهو من دعاة الإخوان المسلمين في مصر ليعمل في كلية الهندسة في بغداد مع بعض الأساتذة المصريين الآخرين بتوجيه من مرشد الإخوان ومؤسسها الشيخ حسن البنّا في نشر دعوة الإخوان في العراق. وقد تعاون د. حسين كمال الدين مع محمد محمود الصواف من أجل تأسيس جماعة الإخوان التي ظهرت للوجود في عام ١٩٤٦، وانتشرت دعوتها في صفوف طلبة المعاهد والكليات والمتعلمين بشكل خاص. وكان من أوائل أعضائها صالح مهدي الدباغ وكمال القيسي وعبد الحكيم المختار وإبراهيم منير المدرس ونعمان عبد الرزاق السامرائي ووليد الأعظمي (بغداد)، ونور الدين الواعظ وسلمان محمد القابلي (كركوك)، عبد الوهاب حاج حسن وإخوانه (أربيل)، عبد الرحمن السيد محمود وإخوانه (الموصل)، عبد الهادي يعقوب الباحسين وتوفيق الصانع وعبد الواحد أمان وخليل العقرب وعبد القادر الأبرشي وعبد الرزاق مال الله وعبد الرحمن الخزيم وعمر الدايل (البصرة)[1].

واستمرت جماعة الإخوان المسلمين بنشاطاتها التنظيمية والدينية طوال هذه الفترة حتى قيام ثورة ١٤ تموز/يوليو ١٩٥٨، حيث أبدت الجماعة عدم ترحيبها بقيام الثورة، ووصف مرشد الجماعة محمد الصواف الثورة بـ (المشؤومة)، وإنها (اليوم الأسود) في العراق.

وكانت هناك توقعات باعتقال الصواف نظراً إلى علاقاته السابقة مع المسؤولين في العهد الملكي، وتقديمه برنامجاً دينياً من الإذاعة العراقية بعنوان «على مائدة القرآن»، فضلاً عن المكانة التي حظي بها القيادي في الجماعة الشيخ أمجد الزهاوي بفضل علاقاته مع رجال العهد الملكي.

وقد اتخذت جماعة الإخوان سياسة مناهضة ورافضة للتوجه الشيوعي الذي برز في سياسة الزعيم عبد الكريم قاسم للفترة بين (١٩٥٨ ـ ١٩٦٣)، مما أدى إلى تجميد نشاط الجماعة العلني في البلاد، في الوقت الذي تزايد فيه نشاط الشيوعيين على حساب القوى السياسية الأخرى.

---

(١) مجلة **المجتمع** (الكويت) (٣٠ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٦)، وهي لسان حال جمعية الإصلاح الاجتماعي (الإخوان المسلمون بالكويت).

وأخذت جماعة الإخوان تعمل تحت مسميات وعناوين أخرى مثل «الجبهة الإسلامية» و«الرابطة الإسلامية» و«الكتلة الإسلامية» خوفاً من الملاحقة من قبل السلطات العراقية، ودعت جماعة الإخوان إلى دعم الوحدة العربية، والتعاون مع مصر في عهد الرئيس جمال عبد الناصر لتخوّف الجماعة من وقوع العراق تحت قبضة الشيوعيين، وهي تعاونت في سبيل ذلك مع القوى الوطنية والقومية المناهضة للشيوعيين في الساحة العراقية. وللتعبير عن تلك السياسة أصدرت جماعة الإخوان المسلمين في الأول من كانون الأول/ديسمبر ١٩٥٨ بياناً باسم «الجبهة الإسلامية» حذّرت فيه الشعب العراقي مما أسمته «التيار الشيوعي المدمّر» ووصفت الشيوعيين بأنهم «العملاء الحمر»، وناشدت مجلس السيادة ورئيس الوزراء وعلماء الدين والشباب تحديد مواقفهم تجاه ازدياد نفوذ الشيوعيين وأعمالهم التي وصفتها بـ «التخريبية»، ثم أصدرت «الجبهة الإسلامية» في ٢١ من كانون الأول/ديسمبر ١٩٥٨ منشوراً آخر أكدت فيه أن الشعب العراقي بات يشعر بأن الثورة لم تحافظ على قوتها وروعتها وأخذت تضعف تدريجياً، وأن فئة الشيوعيين هي «فئة فوضوية»، وناشدت الجبهة عبد الكريم قاسم بعدم السماح للشيوعيين باستغلال نفوذه في تبرير أعمالهم، وأنهم حسب رأي الجبهة يعملون على عزل قاسم عن المجتمع العراقي، وحذّرته من أن يكون ضحية من ضحايا الشيوعيين وسياساتهم في البلاد، ثم تبعه منشور آخر للجماعة باسم «اللجنة العليا للرابطة الإسلامية» في ٢٢ كانون الأول/ديسمبر ١٩٥٨ دعا الطلاب إلى الانضمام إلى ما أسموه «الرابطة الإسلامية لطلبة الجمهورية العراقية» وتوحيد الصفوف على أساس إنساني لا يحمل لوناً حزبياً للقضاء على البلبلة الفكرية، مما يشير بوضوح إلى التناقض الفكري والديني بين جماعة الإخوان المسلمين والحزب الشيوعي، والصراع السياسي بينهما، الذي وصل إلى حالة العداء والمواجهة المباشرة.

احتفلت جماعة الإخوان في جامع أبي حنيفة النعمان في مدينة الأعظمية ببغداد في ٦ كانون الثاني/يناير ١٩٥٩ في ذكرى تأسيس الجيش العراقي، ورفعت شعارات الأخوة العربية ـ الكردية، والوحدة العربية ومعاداتها للشيوعيين والحكومة، وجرت مصادمات مع قوات الشرطة في الجامع وألقي القبض على زعيم جماعة الإخوان محمد الصواف و٤٩ شخصاً من الجماعة اتهموا بالتحريض على العصيان ضد الدولة. وهاجمت الجماعة في المساجد والجوامع الفكر الشيوعي، وكتبت جريدة «لواء الأخوة الإسلامية» في هذه القضية الفكرية

والسياسية، وكذلك وجهت الجبهة الإسلامية في أواخر كانون الثاني/يناير ١٩٥٩ نداء إلى الشعب العراقي اعتبرت فيه أسلوب الشيوعيين في إضعاف الأمة وإثارة الخلافات المصطنعة بين دولها وزرع بذور الكراهية والبغضاء بين أبنائها، بأنه أسلوب رخيص لإثارة الروح الإقليمية الضيقة بين الدول العربية، وأن العراق جزء لايتجزأ من الوطن العربي الكبير مثل الجمهورية العربية المتحدة.

وفي هذه المرحلة التحق بجماعة الإخوان المسلمين الشيخ عبد الكريم زيدان أحد علماء الدين المعروفين، وأطلق سراح المرشد العام محمد الصواف حيث قررت قيادة الجماعة الطلب منه الخروج من العراق، فغادر إلى الشام في أيلول/سبتمبر ١٩٥٩ خوفاً على حياته من مطاردة السلطات العراقية أو الشيوعيين، وأصبح معارضاً لحكم عبد الكريم قاسم. وكانت قيادة الجماعة آنذاك ضمّت كمال القيسي الأمين العام بالوكالة، وداود العيثاوي، وعلي صالح السعدون، وسلمان حسين سعيد، وعبد المنعم صالح العزي، وعبد الكريم زيدان، ونعمان عبد الرزاق السامرائي، وعبد الرحمن داود الصميدعي. وقد اجتمع مجلس شورى الجماعة وجرت انتخابات أصبح على أثرها عبد الكريم زيدان مراقباً عاماً للإخوان في العراق، في حين بقي موقف جماعة الإخوان معارضاً لسياسة عبد الكريم قاسم[٢].

وفي مواجهة تصاعد معارضة الأحزاب والقوى السياسية في العراق وزيادة النفوذ الشيوعي حاول عبد الكريم قاسم التخفيف من ضغط الرأي العام، فاصدر في ٢ كانون الثاني/يناير ١٩٦٠ القانون رقم (١) للجمعيات الذي كان له أثره في السماح بعودة الحياة السياسية في البلاد[٣]. ورأت الأحزاب العراقية أن الفرصة جاءت لتطبيق القانون، وتقدمت في ٩ كانون الثاني/يناير ١٩٦٠ أربعة أحزاب سياسية بطلب الترخيص، ومن بينها تقدم إبراهيم عبد الله شهاب عن جماعة الإخوان المسلمين في شباط/فبراير ١٩٦٠ بطلب إلى وزارة الداخلية لإجازة حزب سياسي باسم «الحزب الإسلامي العراقي» كواجهة سياسية لجماعة الإخوان المسلمين[٤].

---

(٢) عبد الفتاح علي البوتاني، **العراق ـ دراسة في التطورات السياسية الداخلية، ١٤ تموز ١٩٥٨ ـ ٨ شباط ١٩٦٣** (دمشق: دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٨)، ص ١٨٨ ـ ١٩٠.

(٣) انظر نص قانون الجمعيات في: جريدة **الوقائع** (العراقية)، ٢/ ١/ ١٩٦٠.

(٤) البوتاني، المصدر نفسه، ص ٢٥٠ ـ ٢٥١.

وتسلّمت بالفعل وزارة الداخلية في ٢٨ شباط/فبراير ١٩٦٠ طلبين لتأسيس حزبين إسلاميين هما «الحزب الإسلامي العراقي» و«حزب التحرير»، وكانت شخصيات إسلامية في العراق دعمت طلب تأسيس الحزب الإسلامي العراقي، ومن بينها إبراهيم عبد الله شهاب ونعمان عبد الرزاق السامرائي وصبري محمود الليلة ووليد عبد الكريم الأعظمي وإبراهيم منير المدرس وفليح حسن الصالح وفاضل دولان العاني وحميد الحاج حمد نصبية والحاج محمد اللافي وعبد الجليل إبراهيم ود. يوسف طه ود. جاسم العاني.

وأعلن «الحزب الإسلامي» برنامجه السياسي على أنه حزب عراقي وطني مشروعه السياسي قائم على لمّ الشمل والقضاء على التفرقة والتمييز وهو مشروع النهضة، وقدم برنامجه باسم «الدستور»، وفسّر أسباب تقديم طلب تأسيسه بالشعور بالمسؤولية والواجب تجاه الصراع المحتدم مع الاستعمار والأفكار الوافدة والعقائد التي تحارب العقيدة الإسلامية، ومراعاته المصالح الحقيقية للشعب العراقي، ورسم البرنامج صورة الدولة التي تقوم على مبادئ الشرع الإسلامي وحكومة تستمد شرعيتها من المحافظة على المبادئ والمفاهيم الإسلامية، ومحاربة جميع الدعوات المفرقة للوحدة الوطنية كالطائفية والعنصرية والإلحادية التي لاتعترف بغير المادة، والتي يرى الحزب في شيوعها هدماً للمجتمع. وفي مجال السياسة الداخلية أعلن الحزب أنه يتبع في الوصول إلى غاياته وسائل مشروعة مثل قبول مسؤولية الحكم، والاشتراك في الانتخابات، وبث الوعي الإسلامي بين الناس، وتقيّد الحزب في تصرفاته وأعماله بأحكام الشريعة الإسلامية وروحها ومقاصدها وقواعدها العامة، وقد أكّد إيمانه بضرورة الوحدة العراقية، وأن العراق جزء من الأمة العربية التي يجب أن تتوحد في دولة قوية على أساس الإسلام[٥].

كما أكد النظام الداخلي للحزب أن اللجنة الإدارية المركزية تتألف من رئيس وسكرتير وآخرين يقررهم المؤتمر الذي يجب أن يعقد في كل سنة، وللحزب مكتب إدارة ولجان تفتيش ورقابة عامة ولجنة للتنظيم ولجنة أدارية. ويتألف الشكل التنظيمي العام لجماعة الإخوان المسلمين من عدة مكاتب وهيئات، هي: (١) الأمين العام للحزب أو الجماعة (الأمانة العامة)، (٢)

---

(٥) الحزب الإسلامي العراقي، **منهاج الحزب الإسلامي العراقي** (بغداد: منشورات الحزب، ١٩٦٠).

المؤتمر العام للجماعة أو الحزب ويضم أعضاء الحزب، (٣) مجلس الشورى، (٤) المكتب السياسي.

إلا أن عبد الكريم قاسم لم يكن يرغب في واقع الحال بتشكيل حزب إسلامي سياسي، وأراد أن يكون البديل عنه جمعية دينية خيرية. فرفض وزير الداخلية طلب تأسيس «الحزب الإسلامي» العراقي في نهاية آذار/مارس ١٩٦٠ ووجّه للحزب عدة انتقادات، وطلب أن يُحلَّ المنهاج بدل الدستور، كما انتقد أموراً أخرى في الحزب الإسلامي رأى الوزير أنها تعارض قانون الجمعيات، وأن الحزب يخالف النظام الجمهوري ولا يتفق مع روح العصر، وأحكام الإسلام ومبادئه، فضلاً عن علاقة المؤسسين مع عناصر أجنبية مما يخالف القانون حسب رأي الوزير، ويقصد بها جماعة الإخوان المسلمين في مصر[٦].

واعترض قياديو الحزب الإسلامي لدى الهيئة العامة لمحكمة التمييز العراقية في ٢ نيسان/أبريل ١٩٦٠، التي قررت نقض قرار وزير الداخلية، وأكدت المحكمة أن المبادئ التي بنى المؤسسون فيها منهجهم لا تتعارض مع النهج الديمقراطي والجمهورية ومبادئها مع وضوح منهاج الحزب الذي ينسجم مع الدستور المؤقت الذي يؤكد أن دين الدولة الرسمي هو الإسلام، وبالتالي تم إجازة الحزب. وقد غضب عبد الكريم قاسم من هذه الخطوة، واتهم قياديّ الحزب بأنهم كانوا من رجال العهد الملكي[٧].

وقدّم الحزب الإسلامي طلباً آخر لإصدار جريدة **الجهاد** فتم رفضه من قبل السلطات ولم تسمح دائرة الرقابة بطبع المنهاج ونظام الحزب الداخلي، وحاولت جريدة **الجهاد** أن تعبّر عن آراء الحزب ولكن الحاكم العسكري أوقفها. ثم عقد الحزب الإسلامي أول مؤتمر له في ٢٩ تموز/يوليو ١٩٦٠ أكد فيه رئيس الحزب آنذاك نعمان عبد الرزاق السامرائي أن الحزب واجب ديني ووطني، والإسلام بحاجة إلى الدعوة له والعمل لرفع لوائه، وأن يكون الحزب الإسلامي للشباب وللأمة، وواجهة إسلامية يسعى إلى توسيع عضويته. وقد ضمّت الهيئة الإدارية للحزب كلاً من عبد الجليل إبراهيم ونعمان

(٦) البوتاني، المصدر نفسه، ص ٢٩٠ ـ ٢٩١.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٩٢.

عبد الرزاق السامرائي وإبراهيم منير المدرس ووليد عبد الكريم الأعظمي وفاضل دولان العاني[٨].

وأصبح للحزب الإسلامي خلايا عدّة في مدن بغداد والموصل والرمادي وسامراء، وكانت له صلات مع علماء العراق في النجف وكربلاء. لكن الحزب واجه في ستينيات القرن الماضي حملة اغتيالات لأعضائه من قبل الشيوعيين وقوى سياسية أخرى، حيث كتب الحزب مذكرة إلى عبد الكريم قاسم في ١٥ تشرين الأول/ اكتوبر١٩٦٠ نشرتها جريدة **الفيحاء** الصادرة في مدينة الحلّة، وجهت فيها اتهامات إلى نظام الحكم وسيطرة الشيوعيين في البلاد وانتقادات للوضع الاقتصادي وحال المال العام، ودعت إلى العدالة الاجتماعية، وطالبت بمعاقبة من ارتكب جرائم في الموصل وكركوك. وكان ذلك بمثابة تحدٍ كبير لسلطة عبد الكريم قاسم الذي كان يعرف بـ «الزعيم الأوحد» آنذاك، واعتبرت انتقادات علنية لم يسبق لآخرين أن تجاوزوها، فقامت السلطات بإلقاء القبض على عبد الجليل إبراهيم ووليد عبد الكريم الأعظمي وتسعة من أعضاء الحزب البارزين، وإغلاق مقرّه في بغداد، وتعطيل جريدة **الفيحاء** ولجوء بعض أعضاء الحزب إلى مصر والسعودية، وتبعها استقالة عبد الوهاب الأمين وزير الشؤون الاجتماعية ووزير الزراعة (وعرف بميوله الإسلامية) احتجاجاً على اضطهاد الحزب الإسلامي.

إلا أن «الحزب الإسلامي» لم يحلّ رسمياً بل جرى تجميد نشاطاته، ثم أحضر عبد الكريم قاسم قادة الحزب المعتقلين إلى مكتبه في وزارة الدفاع في ١٥ آذار/ مارس ١٩٦١ وتحدث معهم وعرض عليهم فكرة تغيير صفة الحزب من سياسية إلى جمعية خيرية، وأنه سيقدم لهم الدعم إذا وافقوا على ذلك، ثم في اليوم التالي أصدر الحاكم العسكري بياناً بحلّ «الحزب الإسلامي»، ودعا مؤسسيه إلى تقديم جمعية دينية بديلة، وأن الدين الإسلامي هو دين الدولة الرسمي، وتأسيس الحزب يجعل الدين الحنيف على مستوى أحزاب، في حين أن الجمعيات الدينية تقوم بأداء الخدمة الصادقة للدين.

وقد انقسم الحزب الإسلامي بعد عام ١٩٦١ إلى قسمين، الأول أراد العمل بسرية وبأسلوب جديد، والثاني أكد ضرورة العمل بمجال التربية

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٩٢.

والتوقف عن ممارسة أي نشاط عام ومنها العمل السياسي حتى إشعار آخر. واتجه عمل الحزب تحت زخم الضغوط السياسية والأمنية إلى إصدار بيانات وتوزيعها بأسماء أخرى مثل الرابطة الإسلامية أو الجبهة الإسلامية، ومهاجمة عبد الكريم قاسم والشيوعيين، والمطالبة بإقامة دولة إسلامية في العراق. حيث واجهت الحكومة الحزب بشدة واتهمته باغتيالات تعرض لها الشيوعيون، ومساندته للحركة الكردية في شمال العراق المناوئة للحكومة، التي اندلعت في المناطق الشمالية في أيلول/ سبتمبر١٩٦١. وبهذا بقي الحزب محاصراً بعيداً عن مزاولة العمل السياسي، وبقي بالتالي، تأثيره محدوداً أيضاً، علماً أن المسرح السياسي في العراق ضعف فيه نشاط الأحزاب السياسية في نهاية حكم عبد الكريم قاسم عموماً[(٩)].

ولُقّب الجيل المؤسس من جماعة الإخوان المسلمين باسم «المهاجرين»، وتمّ دمج قيادة «الحزب الإسلامي» في الداخل والخارج، وتمثيل شخصياته في مجلس الشورى والمكتب السياسي والمؤتمر العام، وأكدّت أهداف الحزب على التعدّدية السياسية والديمقراطية، وتشكيل حكومة منتجة، وإعداد دستور للبلاد، وتنظيم الحياة السياسية العامة، والحفاظ على وحدة العراق في ظل فيدرالية تحترم التعددية الثقافية، وإعطاء حقوق الأقليات والسعي إلى إقامة دولة إسلامية حضارية ديمقراطية، وأن حقوق المواطن تكون متاحة للجميع، وحاكميه الله مصدر التشريع في الإسلام والسلطة بيد الشعب، وإعطاء فرصة حقيقية للشعب للتعبير عن توجهاته، وأنه لا يمكن تحقيق الطموحات الخارجية على حساب سياسات العراق ومستقبله[(١٠)].

وأكد قادة الحزب الإسلامي أن الإخوان جماعة سياسية تربوية تقف إلى جانب الحركات الإسلامية في العالم، وحزب سياسي علني يضم كل الأطياف التي تؤمن بالإسلام نظام حياة أو نظاماً للتربية والتعليم، وأن المقاومة السلمية والحوار السلمي هما السبيل في العمل السياسي[(١١)].

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٩٤ ـ ٢٩٥.

(١٠) انظر: ملف الإخوان المسلمين والحزب الإسلامي العراقي، <http://www.aljazeera.net>.

(١١) انظر اللقاء مع د. محسن عبد الحميد، الأمين العام للحزب الإسلامي العراقي على موقع الجزيرة.نت، ١٢ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٣، <http://www.aljazeera.net/programs/pages/ec8b0f52-3aa0-4c2e-90b4-b1f70ebd9822>.

وبعد قيام ثورة ١٧ ـ ٣٠ تموز/يوليو ١٩٦٨ ومجيء حزب البعث العربي الاشتراكي للحكم في العراق تعرض الحزب الإسلامي لحظر العمل السياسي، وجرت حملة اعتقالات ومطاردات لأعضائه، وهرب عدد كبير منهم إلى خارج البلاد واستقروا في دولة الإمارات وبريطانيا والسعودية وسورية، وتم إعدام آخرين منهم الشيخ عبد العزيز البدري ومحمد فرج وعبد العزيز شندالة، مما جعل الحزب الإسلامي يلجأ إلى العمل السري. وفي عام ١٩٧٠ قررت قيادة الحزب تسليم أحد قيادييه وهو إياد السامرائي وعدد من الشباب مسؤولية (تربية وتنظيم الشبيبة)، الذين نجحوا في إقامة خلايا سرية عملت في عشر محافظات في جنوب وشمال العراق استمرت إلى عام ١٩٨٠ عندما تمت ملاحقة إياد السامرائي فغادر إلى بريطانيا، وتحولت قيادة العمل إلى د. عبد المجيد السامرائي حتى عام ١٩٨٧ حيث كشفت السلطات الأمنية عمل هذه الخلايا، واعتقلت عدداً كبيراً من الإخوان المسلمين في عدة مناطق عراقية، وقررت قيادات الحزب الإسلامي استئناف عمل الحزب في الخارج بسبب صدور أحكام بالإعدام والسجن ضد قياداته، واتجه من بقي في الداخل إلى ممارسة الوظائف الحكومية والأعمال التجارية والشؤون الدينية العامة[١٢].

وبعد الغزو العراقي للكويت عام ١٩٩٠ والحرب على العراق عام ١٩٩١ وفرض الحصار الاقتصادي وحالة الضعف التي مرّ بها نظام الحكم، نشط التيار الإسلامي في العراق، وأعلنت قيادة الحزب الإسلامي عن نفسها خارج العراق في بريطانيا بقيادة إياد السامرائي بالاتفاق مع قيادة العمل بالداخل الممثلة بالدكتور محسن عبد الحميد (أستاذ الشريعة في جامعة بغداد آنذاك) من أجل العمل الإسلامي الوسطي وبصورة سرية، وعلى أساس بيان فلسفة الإسلام، وبناء قاعدة جماهيرية في المدن العراقية بوسائل عدة، منها دروس القرآن والعلم والأدب، ورعاية المهرجانات الأدبية والعلمية والفنية بالجامعات والمعاهد، ومهرجانات للموشحات والأناشيد ومسرح الطفل العربي. وجاء هذا في ظل دعوات ظهرت في المجتمع العراقي لقيت دعم الدولة العراقية وهي التدين بين الشباب، وظاهرة بناء الجوامع والمساجد،

(١٢) انظر الحزب الإسلامي العراقي، مؤسسة النبأ للثقافة والإعلام، ٢٠ شباط/فبراير ٢٠٠٨، <http://www.annabaa.org>.

والأعمال الخيرية والدينية والأوقاف والزكاة، والمساعدات المالية للمحتاجين، مع حالة المصالحة والتسامح من قبل نظام الحكم مع التيار الإسلامي في الداخل، خاصةً شخصياته الاجتماعية والأكاديمية والعلمية البارزة. وبقي الحال على هذه الصورة حتى عام ٢٠٠٣ حيث تغيرت بالكامل صورة ومكانة الحزب الإسلامي وأصبحت نشاطاته علنية على الساحة العراقية سياسياً واجتماعياً ودعوياً(١٣).

من جهة أخرى، وبعد أحداث عام ١٩٩١ في العراق وبقاء المناطق الكردية في الشمال خارج سيطرة الحكومة المركزية في بغداد، قامت جماعة الإخوان المسلمين من الأكراد بإنشاء **حزب الاتحاد الإسلامي الكردستاني** عام ١٩٩٤ بقيادة صلاح الدين محمد بهاء الدين، وكان قد شارك في انتخابات عام ١٩٩٢ في إقليم كردستان باسم «القائمة الإسلامية» مع الحركة الإسلامية آنذاك. وأصبح الحزب الجديد يعتبر الثالث بعد الحزبين الرئيسيين «الاتحاد الوطني الكردستاني» و«الحزب الديمقراطي الكردستاني»، وكان حزب الاتحاد الإسلامي له مقعد وزاري واحد في أربيل، وخمسة مقاعد في مجلس النواب العراقي، وحقيبة وزارة دولة في الحكومة العراقية، و١٥ نائباً في برلمان كردستان. ووقف حزب الاتحاد الإسلامي الكردستاني ضد الفساد الإداري والسياسي في الإقليم، ودعا إلى الوسطية والاعتدال ما أدخله في مواجهات مع الحزبين الكرديين في عام ٢٠٠٥.

وللحزب مؤسسات، منها المؤتمر العام ومجلس الشورى والمكتب السياسي والأمين العام للحزب، وتتضمن مطالب الحزب التعبير عن حقوق الأكراد وتطوير مكتسباتهم، والعمل الدعوي والاجتماعي والإنمائي والبيئي والثقافي، ومناصرة التركمان في كركوك والشمال. ومن جهة أخرى يؤمن الحزب بوحدة العراق بأنها ضرورة لجميع العراقيين، ويؤمن بالعمل المدني لا العسكري لتحقيق مطالبه، وإصلاح المؤسسات التعليمية والتعددية والتعايش السلمي، والبعد عن الفساد الإداري والسياسي. وللحزب عدة إذاعات محلية وتلفزيون وصحف باللغة الكردية تعمل في شمال البلاد(١٤).

---

(١٣) انظر: الإخوان المسلمون والحزب الإسلامي العراقي <http://www.aljazeera.net>.

(١٤) انظر: الإخوان المسلمون الأكراد في العراق، <http://www.wikimedia.org>

ثانياً: النشاط المؤسّسي والخيري والثقافي للإخوان المسلمين في العراق

لم يكن نشاط جماعة الإخوان المسلمين في العراق سياسياً فحسب بل كان لهم نشاط مؤسساتي وخيري واجتماعي وثقافي، على الرغم من منعهم والتضييق عليهم بعد قيام ثورة ١٧ ـ ٣٠ تموز/يوليو عام ١٩٦٨ ومجيء حزب البعث العربي الاشتراكي للحكم في العراق طوال ٣٥ عاماً. ولكن جماعة الإخوان لم يتوقفوا عن ممارسة أعمالهم ونشاطهم في عدة مجالات، سواء في داخل البلاد أو في خارجها.

ويعتبر العمل الخيري والإصلاحي من أهم مقاصد جماعة الإخوان المسلمين بشكل عام، فضلاً عن الرياضة البدنية والروحية التي تعتبر من أهم وسائلها.

ومن الناحية التربوية فإن الإخوان المسلمين اهتموا بتربية الأجيال في مواجهة التغريب والأفكار الهدامة من خلال إنشاء المدارس والكليات والعمل في المساجد والمنتديات الثقافية والعمل الخيري الذي يعتبر أساس العمل الديني، ومساعدة المحتاجين والفقراء، والاهتمام بالدعوة إلى الإسلام وانتشاره في العالم على يد كبار العلماء والشيوخ من جماعة الإخوان ودعاتها.

ومن بين أبرز الجمعيات الخيرية والثقافية والدينية التي ظهرت خلال الحكم الملكي في العراق كانت «جمعية الأخت المسلمة» التي تأسست في عام ١٩٥٠ والتابعة لجماعة الإخوان المسلمين، وهي من أوائل الجمعيات في العمل الإسلامي، واهتمت بالتعليم الديني وترسيخ مباديء الإسلام ودعم الدعوة والتمسك بها، وتربية المرأة المسلمة تربية صحيحة، ومكافحة الانحلال الخلقي، وانبثقت عنها الهيئة الإدارية التي تشكّلت في ١٠ أيار/مايو ١٩٥٠ مكونة من نهاد الزهاوي رئيسة، وزهرة خضر نائبة، وخيرية المفتي وفاطمة الباججي ومديحة شاكر ووجيهة الباججي وحسيبة الباججي وصفية الزهاوي. واستمرت الجمعية في عملها ونشاطها حتى انفصالها عام ١٩٥٥ عن جماعة الإخوان المسلمين حيث حققت خلال تلك الفترة العديد من الأنشطة من خلال إلقاء الدروس الدينية والثقافية والعلمية، ونشر الكتب والرسائل

الدينية، والاهتمام بالمؤسسات التعليمية، وفتح الدورات الصيفية[١٥].

ويرى د. غسان سلامة أن جماعة الإخوان المسلمين لم تلعب دوراً أساسياً في تاريخ العراق خلال العهدين الملكي والقاسمي في الجانب الحزبي والسياسي[١٦]. إلا أن العمل الدعوي (السري) والإغاثي والاجتماعي والثقافي للجماعة ظهر في تسعينيات القرن العشرين حيث نشطت الجماعة من خلال التدين والإقبال على المساجد التي تم بناؤها بأعداد كبيرة في مدن العراق المختلفة من قبل الدولة العراقية ضمن ماعرف في حينه بـ «الحملة الإيمانية» التي ظهرت إبّان أزمة الكويت وحرب الخليج الثانية ١٩٩٠/ ١٩٩١، وكان من نتائجها انتشار الكتب الإسلامية في المساجد والمدارس والجامعات، والإقبال على العمل الخيري والاجتماعي والإغاثي والثقافي.

وقد سمح ضعف النظام السياسي في العراق، وتراجع الملاحقة الأمنية في تلك الفترة بزيادة نشاط الحركة الإسلامية، وسمح بالعمل الاجتماعي والإغاثي والثقافي، وبدأت، نتيجة الحصار الاقتصادي الذي فرض على العراق، تصل مساعدات عينية ومادية من بعض الدول العربية والإسلامية لصالح جماعة الإخوان مثل المملكة العربية السعودية ودولة الإمارات العربية المتحدة في توزيع أموال الزكاة على المحتاجين والفقراء، والإغاثة الإنسانية للأرامل واليتامى، والإعانات المالية التي تقدم للطلبة في الكليات والجامعات من المحتاجين، وإقامة المسابقات الثقافية والدينية وأعمال الإغاثة الإنسانية. وعملت «جمعية الإخوان المسلمين» ومقرها في منطقة المنصور وسط بغداد كواجهة للجماعة، وللعمل الإسلامي والإنساني ولعدة سنوات نشطت في إقامة مجالس العزاء على الموتى، وازدهرت نشاطاتها الثقافية والدينية التي تقيمها في المناسبات والأعياد الدينية، فضلاً عن نشاط قيادات وأعضاء جماعة الإخوان في العمل بالداخل وزياراتهم إلى خارج العراق للمشاركة في المؤتمرات والندوات والحوارات والمنتديات الإسلامية والروابط والجامعات داخل العالم الإسلامي وخارجه، ونشر الكتب والمؤلفات الإسلامية لقيادات الجماعة وأبرزها الكتب

---

(١٥) عباس الزاملي، «جمعيات ونواد نسوية منسية والدعوة لإحياء ذكراها،» **المدى** (بغداد)، ٢١/ ١١/ ٢٠١٠.

(١٦) انظر: غسان سلامة، **المجتمع والدولة في المشرق العربي**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي محور «المجتمع والدولة»، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩)، ص ٢٥٧ ـ ٢٥٨.

التي نشرها د. محسن عبد الحميد الذي كان أستاذاً في كلية تربية ابن رشد بجامعة بغداد آنذاك (المراقب العام ورئيس مجلس شورى الجماعة فيما بعد).

وقد أضفى هذا النشاط الخيري والإغاثي والثقافي طابعاً شبه رسمي على عمل الجماعة في تلك الفترة، مع تراخي قبضة السلطة على الوضع العام في البلاد، والدعم الذي قدمته الدولة للتيار السنّي في إطار توجهها الديني، ومنها إقامة جامعة صدام للعلوم الإسلامية في منطقة الأعظمية في بغداد التي ضمّت أساتذة ودعاة وشخصيات من جماعة الإخوان المسلمين أو المقربين منها أمثال الدكاترة محسن عبد الحميد ورشيد العبيدي وحسام النعيمي وفاضل السامرائي وغيرهم، الذين درّسوا وحاضروا أيضاً في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة بغداد ومقرها بباب المعظم في بغداد، التي احتضنت أساتذة وطلبة دراسات عليا من جماعة الإخوان، حصلوا على الشهادات العليا في اختصاصات الشريعة والفقه الإسلامي والدراسات القرآنية واللغوية، وأسهموا في ترسيخ مبادىء جماعة الإخوان ونشاطاتها الإسلامية والإنسانية، سواء من كان منهم في بغداد أو يعمل ويقيم في المحافظات العراقية التي تحتضن نشاط الجماعة في الأنبار ونينوى وصلاح الدين وديالى والتاميم وأربيل ودهوك والسليمانية.

وبعد الاحتلال الأمريكي للعراق في عام ٢٠٠٣ أخذت جماعة الإخوان المسلمين تمارس نشاطها العلني من خلال قياداتها من العلماء والمفكرين ورجال الأوقاف وأساتذة الجامعات وأئمة المساجد والدعاة من خلال انتشار عشرات فروع الجماعة في المدن العراقية، وفي المساجد والجوامع، وإقامة وتفعيل المؤسسات الإسلامية والعمل الحزبي، والمنتديات النسوية والمسابقات الدينية والثقافية، والاحتفالات بالأعياد والمناسبات الدينية، وإصدار الكتب والمجلات التي تعبّر عن الفكر الوسطي للجماعة، وتوثيق علاقات الجماعة مع المؤسسات الإسلامية، فضلاً عن النشاط المتميز للاتحاد الإسلامي الكردستاني كامتداد لجماعة الإخوان المسلمين في شمال العراق عند الأكراد ونشاطهم الاجتماعي والإغاثي والخيري والثقافي في إصدار الصحف والمجلات الكردية الإسلامية، وبثّ الإذاعة والتلفزيون، والجمعيات الاجتماعية والثقافية التي تنتشر في مدن ومناطق الأكراد في شمال العراق، والمدارس والنوادي أيضاً التي تتبع منهج الإخوان المسلمين ومبادئهم الإسلامية، وإقامة المشروعات الدعوية والإغاثية داخل المجتمع الكردي.

هكذا فإن جماعة الإخوان المسلمين الذين تأثروا بالحظر السياسي لأنشطتهم خلال حكم حزب البعث في العراق بين ١٩٦٨ ـ ٢٠٠٣ والملاحقة الأمنية لقياداتهم وشخصياتهم، اتجهوا إلى ممارسة أنشطتهم الإغاثية والخيرية والثقافية بشكل سرّي تارة، أو علني تارة أخرى، وذلك بحسب سياسة النظام آنذاك تجاه القوى الإسلامية التي فسحت المجال أمامهم لممارسة نشاطهم بعد أزمة الخليج الثانية عام ١٩٩١ مع تبدل سياسة النظام واتجاهه لكسب التيار الإسلامي إلى جانبه في مواجهته للحصار الاقتصادي والسياسي المفروض عليه من قبل الولايات المتحدة والدول الغربية.

ثالثاً: أبرز شخصيات وقيادات الإخوان المسلمين في العراق

ظهرت شخصيات قيادية في تاريخ جماعة الإخوان المسلمين في العراق خلال الفترة الممتدة منذ تأسيسه وحتى الآن، ومن أبرز هذه الشخصيات:

١ ـ محمد محمود الصوّاف: هو المؤسس لجماعة الإخوان في العراق، ولد في مدينة الموصل بالعراق عام ١٩١٤ من أسرة معروفة تعمل بالتجارة، والتحق بالتعليم الديني بالمساجد وحفظ القرآن الكريم، ثم درس اللغة العربية والشريعة في (المدرسة الفيصلية) وتخرج فيها عام ١٩٣٦ مع الشيخ عبد الله النعمة، وعمل معلماً في المدارس الابتدائية ثم الثانوية. ولكنه استقال من العمل وسافر إلى مصر للدراسة في الأزهر الشريف في كلية الشريعة وتخرج عام ١٩٤٣، وتخصص بسلك القضاء بعد دراسة امتدت بين ٣ ـ ٦ سنوات، وأسهم هناك مع جماعة الإخوان المسلمين في مصر، ثم عاد إلى العراق والتحق بالعمل مع الشيخ أمجد الزهاوي وكان قاضياً في الموصل، ثم انتقل الصواف إلى التدريس في كلية الشريعة في الأعظمية ببغداد، وأنشأ «جمعية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، ثم أسس مع الشيخ أمجد الزهاوي «جمعية الأخوة الإسلامية» التي تعتبر نواة جماعة الإخوان المسلمين في العراق. وقد تعرض الصوّاف للاعتقال بعد اعتراضه على عقد معاهدة بورتسموث عام ١٩٤٨ بين العراق وبريطانيا وفصل من عمله، ثم خرج مع جماعة الإخوان المسلمين إلى فلسطين لنصرتها بعد الحرب عام ١٩٤٨ بين العرب وإسرائيل، وجمع التبرعات والأموال وشرح القضية الفلسطينية وأسس «جمعية إنقاذ فلسطين»، وشارك في عقد مؤتمر القدس للعلماء ورجال الدين في عام ١٩٥٣. وبعد قيام ثورة ١٤ تموز/يوليو ١٩٥٨ والظروف الصعبة التي

مرّت بها جماعة الإخوان المسلمين في علاقاتها مع عبد الكريم قاسم والشيوعيين وأحداث حركة الشواف بالموصل عام ١٩٥٩ غادر الصواف الموصل إلى الشام سراً بعد انتقادات وجهتها **مجلة لواء الأخوة الإسلامية** للشيوعيين الذين هاجموها وأحرقوا مكاتبها، ثم انتقل الصواف إلى السعودية في زمن الملك فيصل بن عبد العزيز (١٩٦٤ ـ ١٩٧٥) الذي عيّنه مبعوثاً خاصاً له للملوك والرؤساء العرب والمسلمين، وأسهم في إنشاء منظمة المؤتمر الإسلامي، وأصبح عضواً في المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي، وعضواً في المجلس الأعلى للمساجد، ونشر رحلاته قي كتابه **رحلاتي إلى الديار الإسلامية** فضلاً عن نشره عدة كتب إسلامية أخرى، وقد توفي فجأة في يوم الجمعة ١١ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٢ في مطار إستانبول بتركيا حيث نقل إلى مكة المكرمة ودفن هناك(١٧).

٢ ـ **أمجد محمد سعيد الزهاوي**: أحد أبرز قياديي جماعة الإخوان في العراق، ولد في بغداد عام ١٨٨٢ ودرس القرآن الكريم ثم اتجه إلى دراسة الحقوق وانتقل إلى معهد القضاء العالي في إستانبول عام ١٩٠٦، وأصبح حاكم (قاضي) الموصل، ثم انتقل إلى بغداد ودرس الشريعة والفقه الإسلامي وتنقّل في أسفاره بين الدول الإسلامية، وأصبح حاكم (قاضي) محاكم العراق ثم أستاذاً للحقوق، ووصل إلى منصب مفتي الديار العراقية، حيث تركها وانتقل إلى التعليم في المدرسة السليمانية، وأسهم مع محمد محمود الصواف في تأسيس جمعية الأخوة الإسلامية، ثم أصبح رئيس رابطة علماء العراق. وفي ظل حكم عبد الكريم قاسم والضغوط التي واجهها الإخوان المسلمون انتقل الزهاوي إلى المدينة المنورة بالسعودية، ثم عاد إلى العراق بعد سنوات، وتوفي في بغداد في ١٧ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٦٧ ودفن في مقبرة الخيزران قرب عمّه الشاعر جميل صدقي الزهاوي(١٨).

٣ ـ **عبد الكريم زيدان**: ولد في بغداد عام ١٩١٧ ودخل دار المعلمين الابتدائية وأصبح بعد تخرجه معلماً، ثم التحق بكلية الحقوق ببغداد، وأصبح بعدها مديراً لثانوية النجيبية الدينية، وانتقل للدراسة في معهد الشريعة

---

(١٧) محمد محمود الصواف، **صفحات من تاريخ الدعوة الإسلامية** (دمشق: دار الاعتصام، [د. ت.])، وجماعة الإخوان المسلمين في العراق، <http://www.wikimedia.org>.

(١٨) جماعة الإخوان المسلمين في العراق، <http://www.wikimedia.org>.

الإسلامية بمصر، ونال الماجستير من جامعة القاهرة ثم حصل على الدكتوراه عام ١٩٦٢ من الجامعة نفسها بمرتبة الشرف الأولى، وتخصص بالفقه الإسلامي عن شيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم الجوزية، وقد انتمى إلى الإخوان المسلمين في العراق عام ١٩٥٨ في مرحلة التحول إلى قيادة جديدة، وانتخب عبد الكريم زيدان من قبل مجلس شورى الجماعة عام ١٩٦٠ مراقباً عاماً للإخوان، وتحول عمل الجماعة سراً بعد ثورة عام ١٩٦٨ في العراق، فانشغل زيدان بالتدريس الجامعي والبحث والتأليف، وأصبح أستاذاً للشريعة الإسلامية، ثم عميداً لكلية الدراسات الإسلامية ببغداد، وظل يعمل أستاذا للشريعة في جامعة بغداد حتى عام ١٩٩٢ حيث انتقل إلى جامعة صنعاء باليمن ليدرس الدراسات العليا والشريعة فيها، فضلاً عن الفقه وأصول الدين في جامعة الإيمان هناك. وهو عضو رابطة العالم الإسلامي، وقد نال جائزة الملك فيصل العالمية عن كتابه **موسوعة المفصل في أحكام المرأة وبيت المسلم** ويقع في ١١ مجلداً[١٩].

٤ ـ **عبد المنعم صالح العلي العزي**: اسمه المستعار (محمد أحمد الراشد) ولد في بغداد عام ١٩٣٨ ودرس الابتدائية في مدرسة تطبيقات دار المعلمين، ثم درس الثانوية والتحق بعدها بكلية الحقوق ببغداد، وانتمى إلى جماعة الإخوان المسلمين عام ١٩٥٣، وغادر العراق عام ١٩٧٢ إلى الكويت وعمل محرراً في **مجلة المجتمع** لسان حال «جمعية الإصلاح الاجتماعي» (الإخوان المسلمون بالكويت)، ثم انتقل إلى دولة الإمارات العربية، وبعدها هاجر عام ١٩٩١ إلى أوروبا وتنقّل بينها وبين ماليزيا، وكتب عدة كتب دعوية منها **تهذيب أحياء علوم الدين** و**تهذيب مدارج السالكين**. ويعتبر عالماً ومنظّراً في العمل الإسلامي للإخوان المسلمين والحركات الإسلامية. وقد عاد إلى العراق بعد عام ٢٠٠٣ ليعمل مع قيادة الحزب الإسلامي، ولكنه اغتيل ضمن حملة الاغتيالات التي واجهها الحزب عام ٢٠٠٦[٢٠].

٥ ـ **غانم حمودات**: ولد في مدينة الموصل عام ١٩٢٦ و(سجل رسمياً عام ١٩٣٠)، أنهى دروسه الابتدائية عام ١٩٤٤، ثم المتوسطة عام ١٩٤٧، ثم تخرج من الإعدادية الأول على لواء الموصل عام ١٩٤٩، والتحق بدار

---

(١٩) <http://www.wikimedia.org>.

(٢٠) الموقع نفسه.

المعلمين العالية ببغداد وتخرج عام ١٩٥٣ بدرجة الامتياز، التحق بجماعة الإخوان المسلمين عام ١٩٤٧ وهو مؤسس الجماعة بالموصل، واشترك مع محمد محمود الصواف وأمجد الزهاوي في ذلك، وأصبح مسؤول الطلبة في كليات بغداد عام ١٩٥٠ لتنظيم الجماعة، وعضو اللجنة المركزية لجماعة الإخوان المسلمين. وقام بالتدريس عام ١٩٥٣ في متوسطة الحدباء وانتقل إلى الإعدادية الشرقية في الموصل بعدها، واعتقل عام ١٩٥٩ بعد أحداث الشواف في الموصل، وتنقّل بين سجون الموصل وبغداد، وظل يعمل في التدريس أكثر من خمسين عاماً إلى أن أحيل على التقاعد عام ١٩٩٣ بالسن القانونية. لكنه استمر بإعطاء المحاضرات في الإعدادية الشرقية كبرى مدارس الموصل حتى عام ٢٠٠٤، ويعتبر واضع قواعد جماعة الإخوان المسلمين في الموصل، وهو رئيس مجلس شورى جماعة الإخوان بالموصل بعد عام ٢٠٠٣[٢١].

٦ ـ **إبراهيم النعمة**: هو إبراهيم نعمة الله ذنون، من أسرة آل النعمة المعروفة بإسهاماتها الدينية والعلمية، ومنهم الشيخ عبد الله النعمة من كبار علماء الموصل. ولد إبراهيم في عام ١٩٤٢ في مدينة الموصل، ودرس الابتدائية ثم حصل على شهادة الثانوية عام ١٩٦٨، وانتقل إلى بغداد في كلية الإمام الأعظم وتخرج في كلية الشريعة ببغداد، وعاد إلى الموصل ليعمل في الخطابة في الجوامع، ونشر عدة كتب إسلامية، وتتلمذ على أيدي علماء الموصل والعراق من جماعة الإخوان المسلمين والتحق بالجماعة في ستينيات القرن الماضي، ثم سافر كداعية إسلامي إلى أفريقيا الوسطى عام ١٩٧٧، وتنقل في المدن العراقية أيضاً، وأصبح رئيساً لجمعية الشبّان المسلمين بالموصل وعضو مجلس شورى الحزب الإسلامي وعضو الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، ونائب رئيس هيئة علماء المسلمين فرع الموصل، وعضو رابطة علماء العراق، وانتخب عضواً في جبهة التوافق العراقية التي ضمّت الحزب الإسلامي في عام ٢٠٠٥ ليصبح نائباً في مجلس النواب العراقي حتى عام ٢٠١٠، وقد تعرض لمحاولة اغتيال ألحقت به إصابة في ٣٠ حزيران/ يونيو ٢٠٠٦ أثناء ذهابه للصلاة في أحد المساجد في الموصل[٢٢].

٧ ـ **محسن عبد الحميد**: هو أحد القياديين البارزين للحزب الإسلامي

---

(٢١) الموقع نفسه.

(٢٢) الموقع نفسه.

العراقي. ولد في مدينة كركوك بالعراق عام ١٩٣٧، تابع الدراسة الابتدائية والمتوسطة في مدينة السليمانية بشمال العراق، ثم الإعدادية في كركوك، والتحق بدار المعلمين العالية ببغداد وتخرج عام ١٩٥٩، ثم التحق بكلية التربية بجامعة بغداد قسم اللغة العربية، ونال الماجستير عام ١٩٦٨ ثم الدكتوراه من جامعة القاهرة عام ١٩٧٢ في اختصاص تفسير القرآن عن رسالته «الشيخ الألوسي مفسّراً»، والتحق في شبابه أثناء الدراسة في الجامعة بجماعة الإخوان المسلمين ببغداد، واعتقل عام ١٩٦٦ من قبل قوات الأمن مع أعضاء الحزب الإسلامي في بغداد، وقبلها كان قد اعتقل لمدة ٥٥ يوماً في مصر أثناء دراساته العليا بسبب تحركاته الإسلامية، وقد عمل مدرساً بثانوية كركوك ثم أستاذاً للدراسات الإسلامية والتفسير والعقيدة في كلية التربية بجامعة بغداد وظل إلى عام ٢٠٠٣، ناقش وأشرف على كثير من رسائل الماجستير والدكتوراه بالجامعات العراقية، وهو أستاذ زائر في عدة دول عربية وإسلامية، له أكثر من ثلاثين كتاباً منها **المنهج الشمولي في فهم الإسلام** و**تجديد الفكر الإسلامي**. وحصل على جائزة أستاذ الدراسات الإسلامية من «بيت الحكمة» ببغداد عام ٢٠٠١، وهو عضو الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، ثم عضو مجلس الحكم الانتقالي بعد الاحتلال الأمريكي للعراق عام ٢٠٠٣ ممثلاً عن الحزب الإسلامي في تموز/ يوليو عام ٢٠٠٤، والأمين العام للحزب الإسلامي. قبض عليه جنود أمريكان بعد أن اقتحموا منزله في ٣٠ أيار/ مايو ٢٠٠٥ لفترة وجيزة. أسهم مع علماء العراق في وثيقة مكة المكرمة عام ٢٠٠٦ للمصالحة الدينية بالعراق، وظل أميناً عاماً للحزب الإسلامي إلى عام ٢٠٠٦، حيث تحول إلى عضوية اللجنة الشرعية للحزب، واختير رئيساً لمجلس الشورى وترك العمل السياسي لخلفه طارق الهاشمي[٢٣].

٨ ـ **طارق الهاشمي**: ولد في بغداد عام ١٩٤٢ والتحق بالكلية العسكرية عام ١٩٥٩ وتخرج عام ١٩٦٢ ضابط سلاح مدرعات إلى أن وصل إلى رتبة مقدم ركن عام ١٩٧٥ حيث ترك العمل، وأصبح معلماً في كلية الأركان العامة والقيادة، وأكمل دورة تدريبية في مدرسة الدروع البريطانية عام ١٩٦٦

(٢٣) انظر: اللقاء مع د. محسن عبد الحميد الأمين العام للحزب الإسلامي العراقي على موقع الجزيرة.نت، ١٢ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٣، <http://www.aljazeera.net/programs/pages/ec8b0f52-3aa0-4c2e-90b4-b1f70ebd9822>.

ثم دورات أخرى في الهند وتشيكوسلوفاكيا، وحصل على الماجستير في العلوم الإدارية العسكرية وكلية الأركان والقيادة عام ١٩٧١، وهو عضو في جماعة الإخوان المسلمين ببغداد. غادر العراق للعمل في الكويت في شركة بحرية لسنوات طويلة، ثم عاد إلى العراق للعمل في التجارة، إلى أن أصبح الأمين المساعد للحزب الإسلامي بعد عام ٢٠٠٣، ثم انتخب عام ٢٠٠٦ الأمين العام للحزب الإسلامي وأصبح نائب رئيس الجمهورية (عن جبهة التوافق العراقية)، ولكنه ترك الحزب الإسلامي عام ٢٠٠٩ لخلفه الأمين العام أسامة التكريتي بعد خلافات داخلية بين قيادات الحزب، دفعت طارق الهاشمي إلى تشكيل تكتل سياسي جديد باسم «قائمة التجديد» والانضمام إلى تحالف واسع هو «القائمة العراقية» المكوّن من أكثر من ٦٠ تنظيماً سياسياً استعداداً للانتخابات النيابية لعام ٢٠١٠، وفاز في الانتخابات بعضوية مجلس النواب عن القائمة العراقية[٢٤].

٩ ـ **أسامة التكريتي**: ولد في مدينة تكريت بالعراق عام ١٩٣٩، وتخرج في كلية الطب بجامعة بغداد عام ١٩٦٣، وأكمل دراساته في جامعة لندن وانضم إلى جماعة الإخوان عام ١٩٥٢، وترك العراق عام ١٩٧٢ بعد التضييق على العمل الإسلامي في البلاد، واستقر في بريطانيا حتى عام ٢٠٠٣ حيث عاد إلى العراق، وأصبح عضواً في جبهة التوافق العراقية وعضو مجلس النواب العراقي، ثم اختير الأمين العام للحزب الإسلامي خلفاً لطارق الهاشمي عام ٢٠٠٩ ورئيساً لجبهة التوافق العراقية أيضاً، وفاز بمقعد في مجلس النواب العراقي بعد انتخابات عام ٢٠١٠، واستقال من المجلس وترك العمل في قيادة الحزب الإسلامي وقيل لتقدمه في السن، وانتقل إلى مقره إقامته السابق في لندن.

١٠ ـ **إياد السامرائي**: ولد في مدينة سامراء في شمال بغداد عام ١٩٤٦، والتحق بجماعة الإخوان عام ١٩٦٢، وهو خريج كلية الهندسة بجامعة بغداد عام ١٩٧٠. عمل في مؤسسات الدولة العراقية حتى عام ١٩٨٠ حيث ترك العمل وغادر إلى بريطانيا ليستقر هناك ويحمل الجنسية البريطانية، وفي عام ١٩٩١ أصبح مسؤول الحزب الإسلامي العراقي في الخارج بعد إعادة تنظيم الحزب، وعاد إلى العراق عام ٢٠٠٣ ليصبح عضواً في جبهة

(٢٤) موسوعة الإخوان المسلمين، <http://www.wikimedia.org>.

التوافق العراقية وعضواً في مجلس النواب، واختير رئيساً لمجلس النواب العراقي خلفاً لمحمود المشهداني عام ٢٠٠٩، وقاد اتجاهاً داخل الحزب الإسلامي بعد إبعاد الأمين العام السابق طارق الهاشمي لظهور قيادة جديدة برئاسة أسامة التكريتي، ثم أصبح السامرائي الأمين العام للحزب الإسلامي خلفاً للتكريتي[٢٥].

رابعاً: جماعة الإخوان المسلمين في العراق بعد عام ٢٠٠٣

دخل الحزب الإسلامي العراقي في المعارضة العراقية التي سعت إلى إسقاط نظام الحكم في العراق، وذلك عندما حضر الحزب مؤتمر المعارضة العراقية في لندن في كانون الأول/ديسمبر عام ٢٠٠٢ حيث مثّله إياد السامرائي رئيس المكتب السياسي للحزب آنذاك. وبعد الغزو الأمريكي وإسقاط نظام الحكم في عام ٢٠٠٣ أبدى الحزب الإسلامي معارضته للحرب الأمريكية على العراق، وتم انتخاب د. محسن عبد الحميد الأمين العام للحزب الإسلامي.

ولكن الحزب من جهة أخرى شارك في العملية السياسية التي رعتها واشنطن من خلال «مجلس الحكم الانتقالي» لإدارة البلاد ومثّله الأمين العام، وشارك في «الجمعية الوطنية» بين ٢٠٠٤ ـ ٢٠٠٥، ثم شارك في وزارة الحكومة الانتقالية بوزير دولة. انسحب الحزب من الحكومة العراقية بعد معركة الفلّوجة بين القوات الأمريكية والمسلحين في مدينة الفلّوجة أحد معاقل الحزب الإسلامي في محافظة الأنبار.

ثم عاد واشترك الحزب الإسلامي في لجنة صياغة الدستور، وكان تبرير الحزب لاشتراكه في العملية السياسية هو الحيلولة دون الإقصاء الطائفي والاستئثار بالحكم من قبل قوى إسلامية ومذهبية أخرى، وعدم ترك البلاد لتحكم الأمريكان بالقرار السياسي. شارك الحزب في الانتخابات البرلمانية التي جرت في كانون الأول/ديسمبر عام ٢٠٠٥ برئاسة الأمين العام الجديد طارق الهاشمي حيث أصبح الأمين العام (السابق) محسن عبد الحميد رئيس مجلس شورى الحزب، وتعاون الحزب مع قوى أخرى هي «جماعة أهل العراق» برئاسة عدنان الدليمي و«الجبهة العربية للحوار الوطني» برئاسة خلف العليان،

---

(٢٥) المصدر نفسه.

وتم تشكيل «جبهة التوافق العراقية» التي حصلت على ٤٣ مقعداً من مجموع ٢٧٥ مقعداً في مجلس النواب[(٢٦)].

وازدادت فروع الحزب الإسلامي ووصلت إلى ٩٠ فرعاً من شمال العراق إلى الجنوب، وكان دخول الحزب في العملية السياسية قد أدى إلى ردة فعل سلبية من قبل القوى المناهضة للاحتلال والعملية السياسية في أوساط المقاومة العراقية والقوى المسلحة، فضلاً عن معارضة تنظيم القاعدة في العراق، التي أدت إلى سلسلة اغتيالات طالت قيادات الحزب وأعضاءه في عام ٢٠٠٦ ومن أبرزهم عبد المنعم صالح العزي وعمر عبد الله ومهند الغريري، وتبعها في عام ٢٠٠٩ حارث العبيدي[(٢٧)].

وقد طرح الحزب الإسلامي بعد الاحتلال مشروعه السياسي القائم على أساس تحرير العراق من الاحتلال، وإزالة آثاره وتعزيز استقلال العراق ومقاومة التبعية الأجنبية وتعزيز الوحدة والبناء الوطني، وبناء الدولة على أسس سليمة، والتفاعل مع هموم الجماهير ومطالبها وبناء الإنسان بناءً سليماً وفق مبادئ الإسلام وتعزيز القيم الإسلامية في المجتمع[(٢٨)].

ويرى الحزب الإسلامي أن العراق يتعرض لاحتلال دولي وإقليمي، ويهدد ذلك عروبة العراق، وعليه يمكن التعامل مع الأمريكان على قاعدة الموازنة بين المصالح والمفاسد باعتباره أمراً واقعاً مع كفالة حق المقاومة المسلحة ضد الاحتلال، والوقوف مع المقاومة السياسية والتكامل مع الجهد المسلح، ودعا الحزب إلى الانخراط في أجهزة الشرطة والجيش ومواجهة المشروع الطائفي الإقصائي[(٢٩)].

واجه الحزب الإسلامي عام ٢٠٠٨ إشكالية أخرى بعد أن قرر الموافقة على الاتفاقية الأمنية التي أبرمتها الحكومة العراقية مع الولايات المتحدة، التي نصّت على الانسحاب الأمريكي من المدن في ٣٠ حزيران/يونيو ٢٠٠٩

---

(٢٦) عبد الحسين شعبان، «تضاريس الخريطة السياسية العراقية،» **المستقبل العربي**، السنة ٢٩، العدد ٣٣٣ (تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٦)، ص ٥١.

(٢٧) الحزب الإسلامي العراقي، <http://www.islamonline.net>، والجزيرة.نت، <http://www.aljazeera.net>

(٢٨) موسوعة الإخوان المسلمين، <http://www.wikimedia.org>.

(٢٩) الحزب الإسلامي العراقي، <http://www.islamonline.net>.

والانسحاب الكامل في نهاية عام ٢٠١١، بينما حرّمت قيادات أسلامية تلك الاتفاقية شرعاً، وعارض اثنان من كبار قيادات الحزب الإسلامي الموافقة على الاتفاقية وهما عبد الكريم زيدان وعبد المنعم صالح العزي، وكان الحزب متمسكاً بإجراء الاستفتاء الشعبي على الاتفاقية الأمنية بعد مصادقة مجلس النواب عليها[٣٠].

وفي عام ٢٠٠٩ وفي ظل صراع الأجنحة داخل الحزب تخلّى طارق الهاشمي عن الحزب بعد أربع سنوات من العمل واغتيال ثلاثة من أشقائه، وتولّى منصب نائب رئيس الجمهورية، واختار في ٢٤ أيار/مايو ٢٠٠٩ مجلس الشورى في الحزب مكتباً سياسياً جديداً وأميناً عاماً هو أسامة التكريتي لدورة من أربع سنوات، وظهرت قيادة جديدة للحزب الإسلامي مكوّنة من أسامة التكريتي وإياد السامرائي وأعضاء مؤيدين لهما عملوا في إطار «جبهة التوافق العراقية».

واجه الحزب الإسلامي ضمن تحالف «جبهة التوافق العراقية» انشقاقات وانسحابات وتراجعاً في شعبيته في المناطق والمدن السنية التي احتضنته وساندته في الانتخابات البرلمانية السابقة عام ٢٠٠٥، ولم يحقق النجاح في الانتخابات البرلمانية الجديدة لاختيار أعضاء مجلس النواب عام ٢٠١٠ وحصلت «جبهة التوافق العراقية» على ٦ مقاعد في المجلس الجديد من عدد المقاعد الكلي والبالغ ٣٢٥ مقعداً، ثم تحالفت «جبهة التوافق» ومعها «الحزب الإسلامي» مع «تجمع وحدة العراق» الذي يقوده وزير الداخلية جواد البولاني وقائد الصحوة في الأنبار الشيخ أحمد أبو ريشة، وأعلنوا تشكيل تحالف الوسط الذي دعا إلى تشكيل حكومة الشراكة الوطنية، وتفعيل وثيقة الإصلاح السياسي، وغلق الملفات العالقة ومنها ملف المعتقلين، وإجراء التعديلات الدستورية، والمشاركة في الجهد الوطني وفق الاستحقاق الدستوري وتحقيق التوازن المطلوب في إدارة الدولة العراقية[٣١].

وافق الحزب الإسلامي بعد حوارات طويلة جرت بين الكتل السياسية امتدت عدة أشهر بعد إعلان نتائج الانتخابات في آذار/مارس ٢٠١٠، على أن

---

(٣٠) **الزمان** (بغداد)، ١٦/١١/٢٠٠٨.

(٣١) انظر: الوكالة الإخبارية للأنباء <http://www.alkhbarya.com>.

يدعم «التحالف الوطني» بزعامة رئيس الوزراء نوري المالكي شريطة مشاركة «القائمة العراقية» في الحكومة المقبلة. وأبدى الحزب أيضاً تأييده لتولي المالكي رئاسة الوزراء لفترة ثانية، وأعلن في بيان له ضرورة إطلاق سراح المعتقلين، على أنه يتفاوض من أجل الحصول على حقوق المكوّن السني الذي ينتمي إليه، وعدم البحث عن المناصب السياسية والوزارية[٣٢].

واعترض الحزب الإسلامي على هيمنة الكتل السياسية الكبيرة على المناصب والوزارت السيادية المهمة، وفضّل عدم المشاركة في الحكومة الجديدة التي شكّلها رئيس الوزراء نوري المالكي، ومنح منصب وزارة الدولة التي خصصت له إلى حليفه في «تجمع وحدة العراق» حيث أسندت له وزارة الدولة للشؤون الخارجية.

في حين قرر الأمين العام للحزب الإسلامي أسامة التكريتي الانسحاب (بسبب كبر سنّه) من عضوية مجلس النواب، وكان مرشحاً عن محافظة صلاح الدين (تكريت) وحلّ محلّه القيادي الشاب سليم الجبوري.

وهكذا فإن مواقف الحزب الإسلامي بعد الاحتلال الأمريكي عام ٢٠٠٣ واجهتها انتقادات وتعقيدات تجاه الأحداث والقضايا التي مرّت بالعراق داخلياً وخارجياً، ولا سيما مواقف القوى المقاومة بالداخل أو الخارج، تجاه دعوته إلى نبذ العنف في التعامل مع الاحتلال والقوات الحكومية، وتفضيل المقاومة أو المعارضة السياسية السلمية، مع عدم وضوح موقف الحزب تجاه مسألة (الجهاد) ضد الاحتلال، وفسّرت تلك السياسة بأنها تحييد لمواقف الشباب المسلم من العمل المسلح في المدن، وأنه سعي إلى تغليب المصالح الشخصية لقيادات الحزب لتحقيق مكاسب سياسية على حساب المصالح الوطنية، وتبلورت تدريجياً حالة رفض تجاه مواقف الحزب الإسلامي في مناطق غرب العراق (أي الأنبار) من قبل النخب العشائرية والاجتماعية نتيجة رؤيتها بمسايرة الحزب للسياسة الأمريكية والحكومات العراقية المتعاقبة، وعدم تبنّي خيار المقاومة العسكرية، أو تبنّي الحزب هوية العراق (العربية) تجاه النزعات الفيدرالية وتأكيده الهوية الإسلامية فحسب، ثم بروز ظاهرة الصراع على الزعامة في داخل الحزب مما أدى إلى حدوث انشقاقات في صفوفه، وظهور ما أطلق

---

(٣٢) انظر: بيان الحزب الإسلامي العراقي، شبكة النبأ للمعلوماتية، <http://www.annaba.org>.

عليه بالقيادة (البراغماتية) الجديدة للتعاطي مع التطورات السياسية في البلاد، وتحول الحزب الإسلامي بعد دخوله العملية السياسية تدريجياً من حزب (ديني) إلى حزب (سياسي) يسعى إلى توظيف الدين لأهداف السياسة، وهذه من ضمن الانتقادات التي وجهت إليه(٣٣).

خامساً: جماعة الإخوان المسلمين في العراق. . . استنتاجات تاريخية

إن نظرة موضوعية في مسيرة جماعة الإخوان المسلمين في العراق منذ أربعينيات القرن العشرين حتى الوقت الحاضر، ومع تغير الأنظمة السياسية في البلاد تضع الباحث أمام عدة استنتاجات، هي:

١ ـ ظهرت جماعة الإخوان في العراق من بنية المجتمع العراقي، وضمّت في بدايات تكوينها علماء الدين والشيوخ والمتعلمين من طلبة الكليات والمعاهد والمتعلمين حيث استندت إلى أرضية تعليمية وثقافية ودينية في الوقت نفسه، واستمرت تلك البنية الأساسية في العقود التالية داخل تنظيم الإخوان، وازدادت بعد أن التحقت بها شرائح اجتماعية أخرى مثل ضباط الجيش وأساتذة الجامعات والتجار والمهنيين من الأطباء والمهندسين والمحامين.

٢ ـ أن القيادات التي أسست جماعة الإخوان في العراق كانت على الرغم من تكوينها الإسلامي، قد تعاطت في الواقع مع العمل السياسي في العهد الملكي من خلال علاقاتها مع رموز ذلك العهد وانطلاقاً من معيار إفساح المجال أمامها للعمل الإسلامي.

٣ ـ لم يكتب لجماعة الإخوان المسلمين التوافق مع الأنظمة الجمهورية حيث واجهت في العهد الجمهوري الأول (١٩٥٨ ـ ١٩٦٨) المطاردة والاعتقال مع تحول الجماعة من العمل الدعوي الإسلامي إلى العمل السياسي بتأسيس الحزب الإسلامي العراقي لسان حال جماعة الإخوان المسلمين.

٤ ـ دخلت جماعة الإخوان في مرحلة طويلة من الحظر السياسي والاعتقالات في ظل العهد الجمهوري الثاني (١٩٦٨ ـ ٢٠٠٣) لعدم إيمان

---

(٣٣) عن الحزب الإسلامي العراقي: <http://www.annabaa.org>.

الدولة بتدخل الدين في السياسة، وبعد أن أعدم عدد من قيادات الجماعة فضلت القيادات الأخرى اللجوء إلى الخارج، في حين اعتكف من تبقى داخل العراق لممارسة التجارة والتعليم والطب والعمل الديني بالمساجد بعيداً عن السياسة. إلا أن أعضاء الجماعة من جهة أخرى قد اتجهوا في الفترة بين ١٩٩١ ـ ٢٠٠٣ إلى ممارسة العمل الإغاثي والاجتماعي والثقافي مع تراخي قبضة الدولة عن ملاحقة التيار الإسلامي في ظل مواجهتها مع الغرب في الحصار الاقتصادي والسياسي المفروض على العراق آنذاك ممّا أتاح للجماعة أن تمارس العديد من الأنشطة في هذا المجال.

٥ ـ برزت قيادات جديدة للحزب الإسلامي في تسعينيات القرن العشرين مع الأحداث التي شهدها العراق بعد عام ١٩٩١، إلى أن جاء الغزو الأمريكي عام ٢٠٠٣ حيث دخل الحزب الإسلامي في العملية السياسية من انتخابات ودستور ومجلس نواب رافضاً عملية التغيير من خلال الغزو العسكري، في الوقت الذي لم ترغب قياداته بالمقاومة المسلحة والعنف وتفضيل العمل السلمي السياسي مما جعلها تلتقي مع الولايات المتحدة والحكومات العراقية المتعاقبة من جهة، وتختلف مع العديد من القوى الإسلامية والقومية التي رفضت نهج الحزب في التعاطي مع الشأن العراقي، وهذا انعكس تدريجياً على شعبية ومكانة الحزب الإسلامي في الداخل، مما أدى إلى حدوث خلافات وصراع أجنحة بين قياداته أفضى إلى انسحاب بعضها من الحزب، وظهور قيادة جديدة تطلّعت إلى خوض الانتخابات النيابية عام ٢٠١٠.

٦ ـ شهد الحزب الإسلامي من خلال التجربة السياسية بين (٢٠٠٦ ـ ٢٠١٠) تراجعاً في شعبيته ومكانته في المحافظات والمدن ذات الأغلبية السنية، فضلاً عن انشقاقات وانسحابات في قياداته وشخصياته البارزة، مما انعكس بوضوح على مكانة الحزب في الانتخابات البرلمانية عام ٢٠١٠ عندما دخل للمرة الثانية ضمن جبهة التوافق العراقية. لكنه هذه المرة لم يحصد إلا القليل من الأصوات في مدن كانت شعبيته فيها كبيرة من قبل، مثل نينوى والأنبار وديالى وصلاح الدين وحتى العاصمة بغداد، مما دفعه إلى محاولة التعويض عن تراجع مكانته بين الكتل السياسية من خلال تحالفه مع ائتلاف وحدة العراق، رغم أن الأخير لم يحصل إلا على ٤ مقاعد في مجلس النواب الجديد، وقد تمثل التقارب في الطروحات بين الطرفين في الابتعاد

عن التحالف مع الكتل الكبيرة وتجاذباتها السياسية والتي ربّما دفعت هذا التكتل إلى إطلاق تسمية «تحالف الوسط» عنواناً له في المرحلة المقبلة من العمل السياسي.

٧ ـ سعى الحزب الإسلامي من خلال ما أفرزته نتائج الانتخابات البرلمانية في آذار/مارس ٢٠١٠ إلى أن يعيد حساباته من خلال التقارب مع داعمه الأساسي وهو المكون السنّي، والحاضنة التي يستطيع من خلالها أن يمارس نشاطه الديني والسياسي، وارتباطاته الاجتماعية ومصالحه الاقتصادية، وأعلن أنه سيكون الممثل للمكوّن السنّي، والمطالبة بإطلاق سراح المعتقلين وأغلبيتهم من المناطق السنية، وتأكيده أن دعمه لرئيس الوزراء لولاية ثانية يرتبط بمشاركة «القائمة العراقية» الفائزة الأولى في الانتخاب التي حصلت على أغلبية كبيرة في المحافظات السنية في نينوى والأنبار وكركوك وصلاح الدين وديالى وبغداد.

٩ ـ الإخوان المسلمون في لبنان: تجربة الدعوة والعمل في مجتمع متنوّع

عبد الغني عماد

مقدمة

تاريخ الإخوان المسلمين في لبنان هو تاريخ الجماعة الإسلامية في لبنان التي ولدت من رحم جماعة أخرى هي «جماعة عباد الرحمن» التي أسسها محمد الداعوق وهو من مواليد بيروت (١٩١٣). وكان قبل سفره إلى يافا للعمل، قد تخرج من مدرسة الصنائع في بيروت كاختصاصي بالميكانيك وبرع في مهنته، وإثر نكبة عام ١٩٤٨ عاد إلى بيروت شديد التأثر بما جرى للمسلمين في فلسطين.

بدأ نشاطه العام في بيروت يطوف المساجد، رابطاً بين المأساة الفلسطينية والبعد عن الإسلام، ونجح في تجميع نواة كانت الكتلة التأسيسية لجماعة عباد الرحمن. وقد لقيت حينها إقبالاً منقطع النظير من الشباب المسلم حتى بلغ تعدادها الآلاف في بداية الخمسينيات، وكانت تعتمد في دعوتها على التوعية والتربية والمحاضرات التي يلقيها مؤسسها، وكانت تتسم بالطابع الأخلاقي والروحي والإيماني[١]. كان الداعوق يرى أن أرض فلسطين أرض وقف إسلامي على أجيال المسلمين إلى يوم الدين، وأنه لا بد من إعداد الأجيال لتحريرها، وذلك لا يتم إلا بالعودة إلى الإسلام ديناً وعقيدة ومنهج حياة وقيماً أخلاقية تحفر في النفوس روح الجهاد والتضحية. ولم يكن ما يشير حتى ذلك الحين إلى صلة تنظيمية بين جماعة عباد الرحمن والإخوان المسلمين، إلا أنه لا يمكن

(١) حديث مع فتحي يكن، في: **الديار**، ٥/١١/١٩٩٨.

نفي التأثير الفكري السياسي الذي بدأت جماعة الإخوان المسلمين تتركه في أوساط الشباب المسلم في المشرق العربي.

وكان لشخصية مصطفى السباعي (١٩١٥ ـ ١٩٦٤) الذي كان مراقباً عاماً لجماعة الإخوان في سورية تأثير متزايد، إذ تركت أفكاره ومحاضراته في بيروت وطرابلس أثراً مهماً في جماعة عباد الرحمن. في أوائل عام ١٩٥٢ حصلت جماعة عباد الرحمن على رخصة رسمية، واتخذت مقراً علنياً لها في حي البسطة في بيروت.

أولاً: إرهاصات التأسيس

وجد فتحي يكن وهو من مواليد طرابلس (١٩٣٣) في جماعة عباد الرحمن ضالته، وهو الذي نشأ في بيئة إسلامية صارمة وعائلة محافظة، لكن هذا لم يمنعه من دراسته في المدرسة الأمريكية (الإنجيلية) في طرابلس[٢]. في ذلك الحين بدأ يطّلع على بعض الكتب والأدبيات الإسلامية التي كانت تصل من القاهرة، ومنها على ما يذكر كتاب **الإنسان بين المادية والإسلامية** لمحمد قطب[٣]، وهو شقيق سيد قطب الذي سيكون له شأن في تاريخ وتوجهات الحركات الإسلامية المعاصرة بإتجاه إعلان جاهلية المجتمع، والذي استند إليه تيار التكفير والجهاد العالمي. كانت بداية سيرته الحركية عام ١٩٥٣ حين انتسب إلى «جمعية مكارم الأخلاق الإسلامية»، وفي إطارها تألفت النواة الأولى للعمل الإسلامي في طرابلس.

بدأ هؤلاء معاً رحلة الخروج من دائرة الإسلام الوراثي إلى دائرة الإسلام الانتمائي القائم على المعرفة والإيمان والعمل. وكانت المرحلة الأولى عن طريق الانتساب إلى جماعة عباد الرحمن. في ذلك الحين كان د. مصطفى السباعي مراقباً عاماً للإخوان المسلمين في سورية ولبنان، وكان يشغل هذا المنصب منذ العام ١٩٤٤، وفي ١٦ كانون الثاني/يناير ١٩٥٢ وإثر حل جماعة الإخوان المسلمين في ظل حكومة أديب الشيشكلي، اضطر السباعي إلى الجوء إلى بيروت، ولم تكن جماعة عباد الرحمن جزءاً تنظيمياً من الإخوان

---

(٢) مقابلة مع فتحي يكن، في: **المستقبل**، ٤/ ١٢/ ٢٠٠٠.

(٣) المصدر نفسه.

المسلمين، لكنها كانت حركة إسلامية تنسق معها، بل كانت شخصية السباعي مؤثرة ومعروفة في الأوساط الحركية الإسلامية على اختلاف أطيافها. في ذلك الحين حصل الاتصال والتواصل بين يكن والسباعي، الأمر الذي شجّع موضوعياً الانقلاب على الجماعة الأم. لقد حدث نوع من الانقلاب التدريجي على أ. الداعوق عبر اتهامه بنزعته وميله إلى العمل الخيري والتربوي والكشفي، لكن الواقع أن الداعوق لم يكن يريد لجماعته أن تنخرط في التنظيم الدولي للإخوان المسلمين، هذا فضلاً عن رغبته في إبعاد جماعته عن الصراع الناصري الإخواني، إلا أن يَكَن ورفاقه كانوا يرون أن جماعة عباد الرحمن بهذا النهج لا تستطيع الصمود وسوف يصيبها المزيد من التراجع بسبب «عدم ارتكازها على محتوى فكري متين ومفهوم حركي أصيل».

كان فتحي يكن يتلمس طريقه لتأسيس هذا الكيان الحركي والتنظيمي، الذي وجد مثاله في حركة الإخوان المسلمين. ويمكن القول إن النواة الجديدة بدأت عملها منذ العام ١٩٥٧ تحت اسم «الجماعة الإسلامية»، إلا أن الترخيص الرسمي للجماعة لم يحصل إلا في ١٩٦٤/٦/١٨ حين كان كمال جنبلاط وزيراً للداخلية وذلك بموجب علم وخبر رقم (٢٢٤). وكان المؤسسون حسب الترخيص: فتحي يكن، فايز ايعالي، محمد كريمة، إبراهيم المصري، محمد دريعي[٤]. ويمكن القول إن «الجماعة الإسلامية في لبنان» هي أول حركة إسلامية سياسية تولد رسمياً بترخيص يساري وعلماني، وما كان لهذا أن يحدث لولا ما يمثله كمال جنبلاط كمؤسس ورئيس للحزب التقدمي والاشتراكي العلماني والديمقراطي من فكر منفتح لعب دوراً مؤثراً في تاريخ لبنان المعاصر.

ولدراسة فكر الجماعة الإسلامية في لبنان يحتاج الأمر إلى القراءة في أدبيات الإخوان المسلمين التي خطّها حسن البنّا وصولاً إلى سيد قطب والمودودي من جهة، وإلى القراءة فيما أصدره المؤسس د. فتحي يكن من أدبيات غزيرة، كل هذه المصادر تشكل بناءً فكرياً غنياً، لكنه كان سبباً لتناقضات ستجد طريقها فيما بعد للظهور ولإحداث تحولات في المشروع الفكري والسياسي للجماعة في لبنان. إلا أن التجربة التنظيمية الغنية للإخوان

---

(٤) من حوار مع فتحي يكن، في إطار سلسلة حوارات ساخنة أجراها غسان وهبة على حلقات. انظر: **الديار**، ١٩٩٨/١١/٥ (الحلقة ١٧).

المسلمين كانت المعين الأساسي للجماعة، فهي استقت من نظامها وأسلوب عملها وهيكليتها الكثير، وبقيت من الناحية الفعلية على علاقة تنظيمية «عضوية» بالتنظيم الدولي للإخوان المسلمين.

في أواخر العام ١٩٥٨ حصلت الجماعة على رخصة إصدار صحيفة أسبوعية باسم **المجتمع**، واستمرت في الصدور ما يقرب الخمس سنوات، إلى جانبها أصدرت الجماعة عدداً من النشرات الدورية ومنها **الفجر والثائر**. عام ١٩٦٤ حصلت الجماعة على امتياز صحيفة أخرى باسم **الشهاب** وهي تصدر اليوم مجلة أسبوعية باسم **الأمان**. أما القسم الطلابي فكان يصدر نشرة دورية باسم **الطليعة**، وبعدها أصبحت باسم **المجاهد**(٥). كذلك أنشأت الجماعة بالتعاون مع إسلاميين مستقلين وشخصيات داعمة محلية وعربية «جمعية التربية الإسلامية» التي بدأت عام ١٩٦٧ بإنشاء أول مجمع مدرسي تعليمي في طرابلس ثم تلاها في سنوات قليلة العشرات من المدارس والمجمعات التربوية والتعليمية والمهنية في مختلف المناطق اللبنانية باسم «مدارس الإيمان» وذلك للمساعدة في خلق المناخ والبيئة المناسبة «لإعداد الناشئة إعداداً إسلامياً صحيحاً». كان لهذه المدارس الدور الحيوي والفاعل في تأمين الإطار الشبابي، فهي أصبحت محضناً دعوياً يشكل البنية التحتية الراقدة لكادر الجماعة. وكان للجماعة الإسلامية أيضاً نشاطٌ اجتماعي ومؤسساتي، تمثل منذ العام ١٩٦٢ بمركز الطبيب التعاوني الذي يمكن اعتباره النواة الأولى للجمعية الطبية الإسلامية التي أولتها الجماعة عناية مركزة خلال السنوات الأولى للحرب اللبنانية، والتي أصبح لها اليوم شبكة من المستوصفات والمراكز الصحية في مختلف المحافظات والمدن، وخاصة في الأحياء السكنية الشعبية.

وعلى مدى عامي ١٩٧٥ ـ ١٩٧٦ خاضت الجماعة غمار تجربة العمل العسكري أثناء الحرب الأهلية اللبنانية من خلال تنظيم «المجاهدون»، وهي تجربة بقيت محدودة، إذا ما قورنت بتجربة الميليشيات اللبنانية الأخرى.

إن هذا التنظيم لعب دوراً هاماً في مرحلة ما أثناء الاحتلال الإسرائيلي، وقد شاركت الجماعة من خلال «قوات الفجر» التي أنشأتها في التصدي للعدوان الإسرائيلي، وكان لها العديد من العمليات المؤثرة ضده، ومنها عملية

---

(٥) المصدر نفسه.

١٥ أيلول/سبتمبر ١٩٨٢ التي سقط فيها الشهيدان بلال عزام وسليم حجازي، ويعتبر يوم ٢٧ كانون الأول/ديسمبر من كل عام يوماً مميزاً لدى الجماعة، ففيه كانت مواجهة هامة مع العدو وسقط فيها قائد قوات الفجر في الجنوب الشهيد جمال الحبال ومعه محمد علي الشريف ومحمود زهرة، وقد شكّلت هذه العمليات وغيرها الولادة الرسمية للمقاومة الإسلامية، ودور الجماعة الإسلامية فيها ضد الاحتلال الإسرائيلي، وإن كان هذا الدور لم يسمح له بالتبلور التنظيمي والقيادي ضمن المقاومة الإسلامية التي قادها «حزب الله» فيما بعد، وانفرد بها لأسباب إقليمية ولوجستية وأمنية.

ثانياً: التحولات الفكرية: من الرؤية الإصلاحية إلى الخطاب التكفيري

البدايات كانت ملتبسة ومتواضعة، قدمت الجماعة فيها نفسها بداية الستينيات «كطليعة صاعدة» أحسّت بالواقع المرير الذي تعيشه الأمة « وأدركت سرّ هذا التردي، وآمنت بقدرات الفكر الإسلامي على بعث كيان اجتماعي كريم، وإظهار واقع اقتصادي سليم، وبناء حياة سياسية نظيفة ويحرر الأمة من قيادة الأفكار والمذاهب الوافدة والمنحرفة ومن الاستعمار في شتى صوره»[٦]. وتحت عنوان من أين نبدأ تعلن الجماعة في هذا الكتيّب التأسيسي أنه لا يمكن «أن تتحقق اليقظة الإسلامية التي تدعو الناس إليها قبل أن تسبقها نهضة شاملة تتناول الأفراد والأسر والجماعات. لذلك فهي تعلن أنها ستعمل على تربية الإنسان المسلم حتى يصبح نموذجاً لما يريده الإسلام في الأفراد. وهي لذلك ترى أن الأسرة هي اللبنة الأولى في بناء المجتمع، لذلك ستعمل على إنهاض المرأة من جهالتها وتعليمها كل ما يجعل منها زوجة وفية وأماً بارة»[٧].

اعتبرت الجماعة في هذا الكتيّب التأسيسي أن «الإسلام رسالة العرب إلى العالم، فهو لهم تراث وتشريع، وللمسلمين دين وعقيدة، وللعالم نظام وحضارة»[٨]. وسجّلت الجماعة بشكل صريح تأييدها للوحدة العربية، واعتبارها

(٦) **من مبادئ وأهداف الجماعة الإسلامية** [د. ت.]، ص ١ ـ ٢. (نعتقد أن هذا الكتيّب صدر بداية الستينيات)، وهو من أول أدبيات ومطبوعات الجماعة.

(٧) المصدر نفسه، ص ٤.

(٨) المصدر نفسه، ص ٥.

«الشعب العربي شعب واحد في لغته وتراثه ووطنه ومصالحه، وهو منسجم بفكرته المستمدة من تاريخه وحاجات حاضره ومستقبله... ووجود غير المسلمين في البلاد العربية لا ينافي الوحدة فيها»[9]. وهذا الطرح التأسيسي سيصبح في مرحلة السبعينيات مستبعداً.

يغلب على هذا البيان/ «الكتيّب التأسيسي» صيغة برنامج العمل الإصلاحي الذي يطرح رؤية الجماعة لمختلف القضايا والمسائل حيث تم مقاربتها بصورة مبدئية وعمومية. بعدها صدر كتيّب آخر بعنوان **هذه دعوتنا**[10]، وفيه دعوة إلى تمكين الإسلام من القيادتين الفكرية والسياسية في المجتمع باعتبار هذا الأمر أصبح ضرورة دينية وضرورة اجتماعية وضرورة وطنية وضرورة قومية وضرورة إنسانية، ويتوقف الكتيّب عند كل ضرورة من هذه الضرورات بالتحليل المنطقي الذي يستخدم الدليل العقلي أكثر مما يستخدم الدليل النقلي.

اللافت في أدبيات الجماعة الإسلامية في هذه المرحلة التأسيسية أنها لم تكن تستخدم مصطلحات المودودي وسيد قطب في إعلان جاهلية المجتمعات المعاصرة وتكفير الأنظمة والدول، حيث كان لا يزال يغلب على خطابها الطابع الدعوي والأخلاقي والمنهج السياسي المعتدل المتأثر بصياغات البنا. ويمكننا أن نستنتج أن وراء هذا الاعتدال تكمن تأثيرات مصطفى السباعي الذي كان له آراء واجتهادات اختلف فيها مع قيادة الإخوان المسلمين في سورية ومصر، وخاصة بعد صدور كتابه الشهير **اشتراكية الإسلام**. ولا يخفى أن هذا المفكر هو من أبرز الشخصيات الإسلامية المعتدلة والوسطية في بلاد الشام والمؤسس الفعلي للحركة الإسلامية فيها.

إلا أن الأمر بعد غياب السباعي ووفاته بدأ يتغير داخل الجماعة الإسلامية في لبنان، وقد ترافق ذلك مع نمو التيار التكفيري داخل الإخوان المسلمين، وقد ظهر ذلك داخل الجماعة الإسلامية في لبنان بشكل واضح من خلال الكتيّب المعنون **هذا هو الطريق**[11]. إذ نلحظ في هذا الكتيّب منعطفاً انقلابياً

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٥.

(١٠) **هذه دعوتنا** (نشرة توجيهية تصدرها الجماعة الإسلامية في لبنان، رقم ٣). (ويمكن الاستنتاج أنها صدرت أواسط الستينيات).

(١١) **هذا هو الطريق** (نشرة توجيهية صادرة عن الجماعة الإسلامية في لبنان، رقم ٤)، نعتقد أنها صدرت بين عامي ١٩٦٥ و١٩٦٦. وهذه الكتيّبات المشار إليها باسم الجماعة وليس باسم الداعية فتحي يكن، وبالتالي تعبّر عن التوجه الرسمي للجماعة.

وثورياً في خطاب الجماعة الفكري، وكأنه يأتي خارج السياق الذي منه انطلقت، ويمكن تلمس ذلك من عنوان الكتيّب الذي استوحته الجماعة من كتاب **معالم في الطريق** لسيد قطب، وهو الكتاب الذي يعتبر من المراجع التأسيسية شديدة التأثير في كل الحركات الإسلامية المعاصرة، والذي تم تبنيه على نطاق واسع. كتيّب الجماعة الإسلامية هذا عبارة عن تلخيص لما كتبه سيد قطب، بل إن بعض الجمل والمقاطع وضعت كما هي وبدون تصرف كهذه الجملة: «البشرية اليوم تعيش في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم. كل ما حولنا جاهلية، تصورات الناس وعقائدهم عاداتهم وتقاليدهم. موارد ثقافتهم، فنونهم وآدابهم، شرائعهم وتقاليدهم وحتى الكثير مما تحسبه ثقافة إسلامية وفلسفة إسلامية. هو كذلك صنيع الجاهلية»[١٢]. لا يشير هذا الكتيّب إلى سيد قطب بالاسم، لكنه يتبنّى أطروحته بالكامل، ولا يشير إلى أبي الأعلى المودودي بالاسم، لكنه يتبنّى أفكاره بالكامل أيضاً.

ستشكّل كتابات فتحي يكن، مؤسّس ومنظّر الجماعة، المرتكز الرئيسي في التثقيف الفكري للجماعة، فضلاً عن أدبيات مفكري الإخوان المسلمين في الوطن العربي وإنتاج الشيخين المودودي والندوي الباكستانيين، وكان من النادر أن تجد فيها ما يعبّر عن خصوصية الجماعة الإسلامية وحقائق انتمائها إلى المجتمع اللبناني المتعدد والمتنوع.

في كتابه: **ماذا يعني انتمائي للإسلام**[١٣]؟ وهو الكتاب الذي صدرت طبعته الأولى مطلع السبعينيات وشهد انتشاراً واسعاً في العالم الإسلامي، واعتبر برنامجاً حركياً لما كتبه قطب في كتابه **معالم في الطريق**، يذهب يكن إلى ما يتجاوز الساحة اللبنانية ويخوض في التنظير الحركي الإسلامي، مقدماً نفسه كمفكر وداعية تتجاوز اهتماماته حدود «الوطن» الذي لم يعد سوى «كيان» صنعه الاستعمار. وهو يوجّه نقداً لاذعاً للأحزاب الإسلامية التي تخالف أصول الإسلام بحجة «المرونة والانفتاح» ودعوى تحقيق مصلحة المسلمين، كالاشتراك في الحكم في ظل أنظمة وضعية كافرة، أو طرح قضايا جانبية وجزئية وإفراغ الجهد فيها والانشغال بها عن القضايا الإسلامية، لذلك تبقى أعمال هذه الفئات مبتورة

(١٢) **هذا هو الطريق**، ص ٤. قارن بـ: سيد قطب، **معالم في الطريق** (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٣)، ص ٢١.

(١٣) فتحي يكن، **ماذا يعني انتمائي للإسلام؟**، ط ٢١ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٥).

شوهاء تتسبب بإساءات بالغة للإسلام[١٤]؛ مؤكداً في لهجة تعبوية حاسمة: «إن قبضة الحركة الإسلامية ينبغي أن تكون موجهة دائماً وباستمرار إلى مقاتل النظم الوضعية الحاكمة، وقواعدها ومنطلقاتها، وحذار من خطوة تكون سبباً في عيشها لا مسماراً في نعشها؟ حذار من خطوة تكون مبرراً لبقائها لا عاملاً في زوالها وفنائها؟»[١٥]. يخلص يكن في كتابه التأسيسي هذا إلى اعتبار الانتماء إلى الحركة الإسلامية «**هو في الحقيقة انتماء فعلي للإسلام**»[١٦]؛ مما يعني أن المسلم الذي ليس لديه انتماء حركي، ليس لديه انتماء فعلي للإسلام.

أخذت كتابات يكن منذ أواسط الستينيات تذهب أكثر باتجاه التشدد والتبنّي الكامل لمقولات التيار التكفيري الإسلامي، وكانت هذا الكتابات تمثّل الثقل الأساسي في عملية التثقيف العقائدي والتنظيمي لعناصر وكوادر الجماعة في لبنان، وأصبحت مصطلحات الجاهلية المعاصرة والحاكمية، ذات ثقل مركزي في إنتاجه الفكري فيما بعد[١٧]، وقد أثارت كتابات يكن سجالاً داخل الجماعة. والمتابع لأدبيات الجماعة في مجلة **الشهاب**، يلحظ أثر ذلك السجال الفقهي منذ العام ١٩٦٧، الذي بدأه الشيخ فيصل مولوي[١٨]، محاولاً أن يخفف من الشحنات التكفيرية في خطاب الجماعة[١٩]، وبقي هذا النقاش بين أخذ ورد حتى أواسط السبعينيات[٢٠]. ذلك أن يكن في التسعينيات هو غيره في الستينيات

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٣٢ ـ ١٣٣.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٥٤.

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٦٨.

(١٧) فتحي يكن، **مشكلات الدعوة والداعية**، ط ١٥ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٥)، ص ٤٨.

(١٨) ولد عام ١٩٤١ في طرابلس وهو من مؤسسي الجماعة الإسلامية، وهو من الشخصيات الإسلامية الهامة في العالم الإسلامي، شغل منصب رئيس بيت الدعوة والدعاة منذ تأسيسه عام ١٩٩٠ وعضو المكتب التنفيذي للاتحاد العالمي للعلماء المسلمين ونائب رئيس المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، عين قاضياً شرعياً في لبنان عام ١٩٦٨ ومستشاراً في المحكمة الشرعية العليا عام ١٩٨٨من مؤهلاته العلمية إجازة في الشريعة من جامعة دمشق ودبلوم دراسات معمقة من السوربون عام ١٩٨٤ وهو العميد المؤسس للكلية الأوروبية للدراسات الإسلامية في «شاتو شينون» في فرنسا منذ تأسيسها عام ١٩٩٠ وله العديد من المؤلفات الفقهية والفكرية والقانونية. انظر: <http://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%81%D9%8A%D8%B5%D9%84_%D9%85%D9%88%D9%84%D9%88%D9%8A>.

(١٩) فيصل مولوي، «علاقتنا مع المجتمع الجاهلي،» مجلة **الشهاب**، العدد ١ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٦٦)، ص ٢.

(٢٠) من نماذج هذا السجال الفكري انظر مقال فتحي يكن، «الحركة الإسلامية وإرادة التغيير: تحقيق الواقع الإسلامي يعني نقض الواقع الجاهلي،» **الشهاب**، العدد ٩ (أيلول/ سبتمبر ١٩٧٢)، ص ٢، والدراسة التي جاءت بعدها بأشهر كرد فقهي وفكري عليها من الشيخ فيصل مولوي بعنوان: «متى يكون الفرد مسلماً =

أو السبعينيات، فهو اصطدم بالواقع نتيجة التجربة والممارسة، فأصبحت أطروحاته تتسم بالقراءة النقدية لمسار الحركة الإسلامية، حيث حاول أن يقدم من خلالها جديداً، بدون أن يتقدم بنقد ذاتي لما سبق من إنتاجه وكتاباته.

في مراجعته النقدية هذه، يحدد يكن الإشكالية الكبرى التي تتمثل برأيه في «غيبة المرجعية الراشدة والمرشدة» والتي ينتج منها سلسلة من الأعراض المرضية، وتتمثل في غيبة فقه الاعتدال والوسطية والخلاف والاختلاف وفقه المعادلات والموازنات، وفقه المكاشفة والولاء والقدوة والإخلاص والأخوة والاحترام، فقه الدعوة والجهاد، والمعرفة والخطاب، وفقه التعامل مع الآخرين. يتوقف يكن في الكثير من النقاط التي تشكل بتقديره ثغرات تنال من مناعة الحركة الإسلامية، فيرفض التربية الاصطفائية أو النخبوية، ويشدد على أهمية التربية الجماهيرية[٢١]. والملاحظ أن هذه القراءة النقدية عنده لم تبدأ إلا بعد خلافه مع قيادات الجماعة الإسلامية وخروجه منفرداً من الجماعة، ثم استقالته أو فصله منها لا فرق.

ثالثاً: التربية التنظيمية للجماعة

يشكّل الإرث التنظيمي والتربوي للإخوان المسلمين المادة الأساسية للجماعة الإسلامية في لبنان لجهة تثقيف الأعضاء وتعبئتهم وتنظيمهم وتأهيلهم للقيام بمهام «الدعوة»، يضاف إليها التجربة الذاتية للجماعة. ويمكن اعتبار كتاب **أبجديات التصور الحركي للعمل الإسلامي**[٢٢] أحد مرتكزات هذا الفكر التنظيمي للجماعة وهو كتاب يقدم تصوراً متكاملاً للشخصية الحركية التي تتطلع الجماعة لبنائها حيث يتمحور حول ثماني حلقات (تأصيل فقهي لأهمية التنظيم، ضرورة التكامل، التوازن والاعتدال، وحدة في العمل الإسلامي، التربية الجهادية والتربية الأمنية، فكرة العالمية، المبدئية في العمل الإسلامي).

في التربية التنظيمية للجماعة تحذير من اختلاط المفاهيم فـ «بعض الناس»

= ومتى يكون كافراً،» **الشهاب**، العدد ٢ (حزيران/يونيو ١٩٧٣)، ص ٤. وقد عرضنا في كتابنا بعض نصوص هذا السجال.

(٢١) فتحي يكن، **نحو صحوة إسلامية في مستوى العصر: خطوة على الطريق لاستشراف القرن الحادي والعشرين**، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨).

(٢٢) فتحي يكن، **أبجديات التصور الحركي للعمل الإسلامي**، ط ٣ (بيروت: المؤسسة الرسالة، ١٩٨٥).

يجيزون لأنفسهم الخلط بين القومية والإسلام، وبين العروبة والإسلام، وحتى بين الاشتراكية والإسلام، وبين الديمقراطية والإسلام؛ فهذه المقولات لا تتسم بالمبدئية وهي مرفوضة من وجهة نظرنا الشرعية»[٢٣].

هذه هي طروحات ما قبل التسعينيات حيث كان لا يزال واضحاً فيها الأثر القطبي المتشدد، وهي تتناقض مع الطروحات التأسيسية للجماعة التي أشرنا إليها في بداية الدراسة.

أما الفكر التنظيمي عند الجماعة فقد كان محل التباس وإشكال، فاختيار القائد والأمير مهمة جماعية، وعندما يتم اختياره، يلزم السمع والطاعة للقائد[٢٤]. والقيادة في الإسلام كما يرى يكن فردية «ولا يمكن أن تكون موزعة على مجموعة»[٢٥]. ويتساءل يكن مبرراً: كيف يمكن لقائد أن يقود إن كان رأيه ورأي مخالفيه سواء؟ وبما أن القيادة في الإسلام هي السلطة التنفيذية التي تتولى تطبيق أحكام الإسلام، وهذا بدون شك أمر من أمور الله، وبذلك تصبح طاعة الأخ المسلم لها طاعة الله وعصيانها عصيان الله[٢٦]. وستكون هذه الفكرة موضع نقاش واسع داخل الأطر القيادية في الجماعة، التي اعتبرت مناقضة لمبدأ الشورى ومحاولة لتبرير الاستئثار والتفرد، وستبقى إحدى النقاط العالقة إلى حين توسع الخلاف مع يكن وخروجه أو فصله من الجماعة.

يقوم البناء التنظيمي على مبدأ «الأُسَر» المعمول به لدى جماعة الإخوان المسلمين. والأُسَر هي الخلايا أو الأطر القاعدية للجماعة. وهي تعقد مؤتمراً كل سنتين وتجري انتخابات، حيث ينتخب مجلس شورى، بدوره ينتخب رئيساً له، وأميناً عاماً للجماعة، يقوم بدوره باختيار المكتب السياسي وتعيين رئيس له، كما له الحق بتعيين عدد من الأعضاء في مجلس الشورى غير منتخبين. ولكل منطقة مجلس شورى منتخب ومكاتب إدارية. وقد شغل منصب الأمين العام فتحي يكن منذ تأسيس الجماعة وحتى انتخابه عضواً في البرلمان اللبناني عام ١٩٩٢، حيث استقال من الأمانة العامة بعدها، إثر خلافات داخلية وانتخب

---

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

(٢٤) يكن، **نحو صحوة إسلامية في مستوى العصر: خطوة على الطريق لاستشراف القرن الحادي والعشرين**، ص ٢٩٨.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٩٨.

(٢٦) يكن، **مشكلات الدعوة والداعية**، ص ٨٥.

خلفاً له الشيخ فيصل المولوي، وأعيد انتخابه لولاية جديدة أيضاً عام ٢٠٠٤. وقد حدثت تغييرات أخرى في هذا المؤتمر حيث أقرت مادة تمنع استمرار الأمين العام في موقعه لأكثر من دورتين. المكتب التنفيذي للجماعة ينتخب أعضاؤه من قبل مجلس الشورى والذي بدوره يُنتخب من الأعضاء المنتسبين للجماعة في كل المحافظات، ومن مهامه: انتخاب الأمين العام، ووضع السياسات العامة، ومراقبة المكاتب التنفيذية لمدة ثلاث سنوات. أما قانون الانتخاب فهو يعتمد التمثيل النسبي، أي بحسب عدد المنتسبين إلى الجماعة في المحافظات. كذلك يجري انتخاب مسؤول في كل محافظة والتي بدورها تقسم إلى شعب تنتخب بدورها مسؤوليها، ولكل منها مكتب تنفيذي خاص بها. وفي العام ٢٠٠٩ انتخب إبراهيم المصري[٢٧] أميناً عاماً للجماعة خلفاً للشيخ مولوي.

والانتساب إلى الجماعة محدد بنظام دقيق، إذ يفترض بالمرشح أن يحضر في البداية مجموعة من الحلقات (الدروس) خلال فترة زمنية محددة تطول أو تقصر بحسب قدرته على الاستيعاب، وعليه أن يواظب على حضور هذه الحلقات لمدة ستة أشهر أو سنة كحد أدنى أو خمس سنوات كحد أقصى. ولدى انتهاء هذه المرحلة يؤدي المرشح «بيعة» تخوّله الانضمام إلى الجماعة والدخول في مرحلة «الأسرة»، وحينها يطلق عليه اسم «الأخ المنتسب»، ولا يأتي قرار ضمّه إلى الجماعة إلا بعد خضوعه لتقييم بناء على «استمارة تقييم المرشح» التي تم إعدادها بعناية فائقة[٢٨].

وهنا لا بد من الإشارة إلى أن بعض التحديث بدأ يدخل على برنامج التثقيف للحلقات، فالبرنامج الذي اطلعنا عليه[٢٩]، والمعد بتاريخ ٢٨/٢/٢٠٠٣ الذي تتضمن المرحلة الأولى منه ٢١٩ درساً، والمرحلة الثانية ٢٤٠

---

(٢٧) ولد في طرابلس سنة ١٩٣٧، وهو من مؤسسي الجماعة الإسلامية في لبنان، وشارك في تحرير نشرة **الثائر** التابعة لجماعة عباد الرحمن، وتولى مهمة رئيس التحرير فيها خلال سنتي ١٩٦٤ ـ ١٩٦٥. وكان رئيس تحرير مجلة **الشهاب** ما بين ١٩٦٦ ـ ١٩٧٥؛ التي كانت أبرز وجه إعلامي للجماعة وحركة الإخوان المسلمين في العالم، وهو رئيس تحرير مجلة **الأمان** التي تصدر منذ سنة ١٩٧٩، وهو عضو القيادة المركزية للجماعة منذ تاريخ تأسيسها ولغاية انتخابه أميناً عاماً لها. انظر: **الجماعة الإسلامية في لبنان منذ النشأة حتى ١٩٧٥**، تحرير وإشراف محسن صالح (بيروت: مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، ٢٠٠٩).

(٢٨) استمارة تقييم مرشح، قسم الحلقات، الجماعة الإسلامية في لبنان.

(٢٩) حصلنا على نسخة منه من أحد نواب الجماعة الإسلامية السابقين، الذي فضّل عدم ذكر اسمه.

درساً، تتوزع على محاور وقضايا فكرية وعقائدية وسياسية متنوعة، يفيدنا بدخول أسماء لمؤلفين ومفكرين جدد على برنامج التثقيف في الحلقات، واستبعاد الكتب الإشكالية وذات الطابع التكفيري مثل كتاب **معالم في الطريق** عن البرنامج كلياً، وكذلك بعض كتب فتحي يكن التي تتبنّى النهج ذاته.

رابعاً: الجماعة الإسلامية: لبنان الساحة أم الوطن

كان الاتجاه نحو التلبنن بطيئاً لدى الجماعة، فقد كان الأمر يتطلب قدراً من التسييس لم تكن الجماعة قد أعدّت نفسها له في ساحة متفجرة طالت المدن والقرى، التي تحولت في الكثير من الأحيان إلى ساحات اقتتال وخطوط تماس سياسية وعسكرية منذ أواسط السبعينيات. طرح هذا الواقع إشكاليات سياسية جديدة أمام الجماعة، كان عليها أن توازن بين الطرح المبدئي العقائدي الذي تلتزمه، والطرح المرحلي الإسلامي الذي يقتضي القبول بإصلاحات ترقيعية للنظام اللبناني. بين المنطق الإصلاحي والمنطق الثوري الانقلابي عاشت الجماعة مرحلة تجاذب وانشطار سياسي، ما لبثت أن تجاوزته ببطء، ولكن باتجاه مواقف براغماتية ميّزت خطّها السياسي منذ أخذت السير على طريق التلبنن.

وقد أصدر فتحي يكن كتاب **المسألة اللبنانية من منظور إسلامي** عام ١٩٧٩ يعالج فيه الإشكالات الإسلامية التي عملت على تفجير الساحة اللبنانية من منظور إسلامي. ويمكن اعتبار هذا الكتاب أول وثيقة إسلامية حركية لبنانية للجماعة بهذا التوسع الشمولي. في هذا الكتاب يمكن تلمس البعد العقائدي في الكتابة السياسية بشكل واضح، وغياب أي أثر للتلبنن عند الجماعة أو عند الداعية يكن المعبّر عن سياستها، فهو ببساطة يطرح الحل الإسلامي للأزمة اللبنانية مستنداً إلى الحجج التالية:

ـ خلفية الأزمة اللبنانية تثبت فشل النظم الوضعية وعجزها عن تحقيق الأمن والاستقرار والكفاية والعدل والحرية للإنسان[٣٠].

ـ أن يكون الحكم للإسلام، فهذا لا يعني أن يكون طائفياً أبداً[٣١].

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

ـ التشريع الإسلامي يضمن حقوق أهل الذمّة في لبنان[٣٢].

ـ أما رئاسة الدولة فيجب أن تكون بيد الأكثرية المسلمة[٣٣].

يختم يكن كتابه بخلاصة كبرى: «نحن نطرح الإسلام كبديل، ليس عن النظام اللبناني فحسب وإنما عن الأنظمة التي تحكم هذه البلاد جمعاء»، وفي «ضوء هذه المعطيات نرى كخطوة أولى ـ أن الحل الذي يمكن أن يفتّت التناقضات المتأصلة في الكيان اللبناني هو أن يندمج في كيان أكبر منه، وأن يعود إلى ما كان عليه قبل عام ١٩٢٠، جزءاً من بلاد الشام، وهذا المشروع قادر على وضع حل نهائي للمسألة اللبنانية. وسيبقى ما عداه ترقيعات لا تزيد الطين إلا بلّة»[٣٤]، بهذا الفقرة المعبّرة يختصر يكن الحل الإسلامي ويختم كتابه.

يمكن القول إن جمود الخطاب السياسي عند الجماعة في مرحلة الستينيات والسبعينيات إنما يعود بشكل أساسي إلى عدم نجاحها في الانخراط بفعالية في الحياة السياسية من جهة والتمسك بمجموعة من المقولات النظرية المتصلبة عقائدياً، فهي على الصعيد السياسي وإن كانت مدينية النشأة، إلا أن خصوصية نشأتها في مدينة طرابلس المدينة المحافظة والعاصمة الثانية للبنان، لم تساعدها باتجاه التوسع المديني والتمدد بقوة باتجاه العاصمة بيروت، وهي اصطدمت منذ تأسيسها بموجة التيار القومي والناصري الذي كان من المستحيل بالنسبة إليها منافسته، لذلك كان امتدادها ريفياً أكثر منه مدينياً. ومما فاقم أزمة الفعالية السياسية انفجار الحرب اللبنانية وصعود الحركة الوطنية اللبنانية المتحالفة مع المقاومة الفلسطينية، التي ضمّت حينها أغلب الحركات اليسارية والاشتراكية والعلمانية والقومية والناصرية في مواجهة ما كان يسمّى قوى «الانعزال» واليمين اللبناني، في ظل هذا الاصطفاف وجدت الجماعة نفسها في موقع سياسي هامشي، رغم تحالفها مع المقاومة الفلسطينية ودفاعها عن حقها في الوجود على أرض لبنان. وهي في علاقتها بسورية، بعد دخول قوات الردع العربية، وفق مبادرة القمة العربية عام ١٩٧٦، لم تكن في موضع الموثوق به. مجمل هذه الوقائع والتطورات لم تساعد الجماعة على بناء خطاب سياسي أكثر مرونة

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٣٠ ـ ١٣٣.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٣٦.

وتلبنناً، بل ربما دفعتها نحو التشدد العقائدي، والابتعاد عن العمل الجبهوي المشترك مع القوى السياسية الأخرى.

مع بداية التسعينيات وتطبيق اتفاق الطائف الذي أنهى القتال في لبنان أخذت الجماعة الإسلامية تطور أطروحتها السياسية اللبنانية باتجاه التكيف مع المعطيات والمتغيرات، حيث انخرطت في مشروع الدولة. ويمكن تلمس بداية هذا الانخراط في بيانات وكتابات قادة الجماعة وممارساتها السياسية ومشاركتها في الانتخابات النيابية المتتالية.

خامساً: الجماعة في امتحان الانتخابات

على الرغم من أن الجماعة سبق وشاركت في الانتخابات النيابية عام ١٩٧٢ في طرابلس بترشيح المحامي محمد علي الضناوي، الذي حقق نتائج لم تعكس حضوراً قوياً للجماعة، إلا أن مشاركتها في الانتخابات الأولى بعد الطائف كانت تحتاج إلى تبرير في مواجهة خصوم من تشكيلات صغيرة متكاثرة أخذت عليهم «المشاركة في نظام الكفر والجاهلية وهو المنطق الذي تبنّته الجماعة في مراحل سابقة». وقد أصدرت الجماعة الإسلامية لائحتها الدفاعية، طرحت فيها المبررات الشرعية الإسلامية لهذا التحول والمشاركة في الانتخابات[٣٥]. وهذه الوثيقة تناقش وتفنّد الحجج التي يستند إليها الرافضون والمانعون من المشاركة في المجالس النيابية.

شاركت الجماعة عام ١٩٩٢ في الانتخابات الأولى بعد الطائف بثمانية مرشحين، فاز منهم ثلاثة. كانت النتائج التي حققتها الجماعة مفاجئة، خاصة وأن الاختراق حصل في العاصمة الأولى بيروت والعاصمة الثانية طرابلس، فضلاً عن مقعد الضنية المنية في شمال لبنان، كذلك حجم الأصوات التي نالها المرشحون الذين لم يحالفهم الحظ، وبرزت في الانتخابات قوة الآلة الانتخابية للجماعة.

في دورة العام ١٩٩٦ دخلت الجماعة في تحالفات انتخابية قوية وفي

---

(٣٥) «المبررات الشرعية لخوض المعركة الانتخابية»، بيان صادر عن المجلس العلمي في الجماعة الإسلامية (٩ آب/أغسطس ١٩٩٢)، ومنشور أيضاً في ملحق كتاب: فتحي يكن، **أضواء على التجربة النيابين الإسلامية في لبنان** (طربلس، لبنان: دار المركز الإسلامي للدراسات والتوثيق؛ مؤسسة الرسالة، ١٩٦٢)، ص ١٧٩.

لوائح أساسية، فقد أصبحت لاعباً انتخابياً هاماً وخاصة على مستوى الشمال. إلا أن المفاجأة كانت بخروج الخلاف داخل الجماعة إلى العلن (ممّا أدى إلى انسحاب فتحي يكن)، التي رشحت أمينها العام الجديد القاضي فيصل المولوي في طرابلس، بالإضافة إلى خالد ضاهر عن عكار وأسعد هرموش عن الضنية. وجاءت النتائج لتشكل صدمة للجماعة وأنصارها التي لم يفز من مرشحيها الستة سوى خالد ضاهر عن عكار. وبذلك تراجع حضور الجماعة النيابي لعام ١٩٩٦ إلى نائب واحد، ثمّ انفجر بعدها الخلاف الداخلي، حيث حمّل يكن بعض نواب الجماعة المسؤولية لأنهم تحولوا إلى أصحاب دكاكين لا أصحاب قضية[٣٦]. في كل الأحوال الهزيمة يتيمة كما يقولون، أما النصر فيدعي كثر أبوّته.

خاضت الجماعة الإسلامية الانتخابات النيابية عام ٢٠٠٠ على أمل أن تستعيد بعضاً من خسارتها. خاصة أنها حققت بعض النتائج في الانتخابات البلدية (١٩٩٨) عوضت معنوياً خسارتها النيابية. كانت النتائج كارثية، أثارت موجه من الإحباط والألم الشديد وسط الأطر، وفجّرت التناقضات والتجاذبات. فالمفاجآت لم تكن في الخسارة فقط، بل في الأرقام الهزيلة والتراجعية التي حصلت عليها. ردة الفعل الأولى كانت باستقالة جماعية للمكتب السياسي ولبعض الإدارات والمجالس. بدأت بعدها، وبشكل بطيء ورشة الإصلاح والمراجعة والنقد الذاتي.

في انتخابات العام ٢٠٠٥ التي حدثت في ظروف بالغة الدقة والحساسية إثر اغتيال الرئيس رفيق الحريري وإثر الانسحاب السوري من لبنان، وفيها فضّلت الجماعة مقاطعة الانتخابات بحجة رفضها لقانون الانتخاب. والواقع أن قرار المقاطعة كان عملياً قرار «انسحاب» فرضه الموقف الوسطي المتأرجح للجماعة بين المعارضة والموالاة حينها، إذ لم يكن الوسط الشعبي السنّي متقبّلاً لهذا النوع من المواقف الرمادية، حيث شاركت الجماعة في الاجتماعات الأولى لما سمّي «لقاء عين التينة» الذي ضم حلفاء سورية في مواجهة «لقاء البريستول» الذي ضم كافة أطراف المعارضة. إلا أن الجماعة انسحبت من هذا اللقاء فيما بعد، واتخذت موقفاً أكثر تصعيداً من رئيس الجمهورية مطالبة باستقالته إثر اغتيال الرئيس الحريري، وشاركت بشكل رمزي في ١٤ آذار،

---

(٣٦) المستقبل (بيروت)، ٤/ ١٢/ ٢٠٠٠.

لكنها مع ذلك لم تصدر بياناً صريحاً يطالب بخروج الجيش السوري من لبنان، رغم الرفض المعلن لديها للدور السوري في التمديد لرئيس الجمهورية ودور الأجهزة الأمنية السورية عموماً وممارساتها في لبنان.

في انتخابات ٢٠٠٩ قررت الجماعة خوض الانتخابات بدون الاصطدام بـ «تيار المستقبل» وزعيمه سعد الحريري، حرصاً على وحدة الساحة السنيّة كما روّجت في إعلامها، ولعدم جدوى ذلك من الناحية العملانية والانتخابية، فرشحت ثمانية من كوادرها في بيروت وطرابلس وعكار والضنية والإقليم والبقاع الغربي وصيدا، ودخلت في مفاوضات عسيرة مع «تيار المستقبل» للوصول إلى تحالف انتخابي شامل وهو ما لم يتم عملياً إلا في بيروت حيث تم الاتفاق على ترشيح د. عماد الحوت على لائحة تيار المستقبل مقابل سحب مرشح الجماعة في صيدا د. علي الشيخ عمّار لصالح مرشحي «تيار المستقبل»، على أن يستمر باقي مرشحي الجماعة في الدوائر التي ترشحوا فيها منفردين. والنتيجة أنه لم يفز من مرشحي الجماعة سوى د. عماد الحوت بفضل التحالف مع «تيار المستقبل». كان الحصاد بشكل عام مخيباً للآمال.

سادساً: الخيارات الملتبسة على عتبة القرن الجديد

تركت المشاركة في الانتخابات اللبنانية آثاراً سلبية في بنية الجماعة الإسلامية، وصدّعت وحدتها التنظيمية وأظهرت تناقضات سياسية وشخصية كامنة، واحتقاناً داخلياً ظهر علانية على عدة مستويات. فعلى الصعيد النظري وبعد خروج فتحي يكن من الأمانة العامة للجماعة بما يشبه الانقلاب التنظيمي، تابع كتاباته من خارج موقع المسؤولية التنظيمية في الجماعة موجّهاً انتقادات قوية للقيادة الجديدة، محملاً إياها مسؤولية الفشل الذي اعتبره: «بمثابة الكارثة على الحركة الإسلامية في لبنان، نظراً إلى الأصوات المتدنية والمعيبة التي نالها مرشحوها والتي أدت إلى إخلاء الساحة الاشتراعية للعابثين الذين يتربصون الدوائر بالإسلام وأهله، بل أدت فضلاً عن ذلك إلى إضعاف شوكة الطائفة الإسلامية السنّية بشكل خاص»[٣٧]. ويعدد الكثير من الأخطاء التي ارتكبتها القيادة الجديدة.

---

(٣٧) فتحي يكن، «الانتخابات النيابية في ضوء السنن الإلهية: قراءة شرعية لممارسة الساحة الإسلامية،» **الإنشاء** (طرابلس، لبنان) (٢ شباط/فبراير ٢٠٠١).

أثارت هذه الكتابات ردود فعل داخل الجماعة، وكانت البداية مع ما كتبه المهندس عبدالله بابتي، أحد القيادات التاريخية في الجماعة على صفحات جريدة **الإنشاء** الطرابلسية، معتبراً أن هذه الكتابات «هدفها وضع اليد على المؤسسة وهو ما فعله طيلة ما يقرب من خمسة عقود من خلال الاستئثار الشخصي لأول مشروع تربوي وتحويله لمصلحته تحت مقولة خدمة المسلمين»[٣٨]. واستتبع هذا الرد، ردوداً أعنف من قيادات أخرى استهجنت تحول الحوار إلى نوع من التجريح الشخصي[٣٩]؛ وهو الأمر الذي يعكس عمق التناقضات والخلافات التي فشلت قيادة التنظيم الدولي للإخوان المسلمين في حلّها. لذلك أعلن يكن انسحابه من الجماعة في كانون الثاني/يناير (٢٠٠٣) ليؤسّس فيما بعد ما يعرف اليوم بـ «جبهة العمل الإسلامي»، معلناً أنه يريد تصحيح مسيرة الجماعة، الأمر الذي استدعى رداً قاسياً من المكتب الإعلامي للجماعة الإسلامية في ٧ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٧، أكدت فيه «أن تولّي يكن للأمانة العامة طيلة السنوات السابقة لم يكن إلا بتعهده الالتزام برأي الجماعة ولو خالف رأيه وقناعاته التي بقي يعبّر في كتبه المنشورة والتي لا يزال متمسكاً فيها، وأهمها أنه يرى أن الشورى معلمة وليست ملزمة، وكان ذلك سبباً لإقدامه على الاستقالة أكثر من مرة والتي قبلت أكثر من مرة أيضاً، وهو يعلم أنه لم يكن المؤسس الأوحد للجماعة، بل كان أحد الإخوة المؤسسين، وقد تم الكثير من البناء خلاف رأيه أيضاً». ويستغرب البيان كيف يمكن ليكن أن يفكر بعد فصله من الجماعة ومخالفته لقراراتها أنه يستطيع جرّها إلى الموقع الخطأ الذي يسهم في تعكير الأجواء الإسلامية وتصعيد الخلاف السياسي والمذهبي الذي يصب في النهاية في خدمة المشروع الصهيوني.

في الواقع شكّل خروج فتحي يكن وتشكيله لجبهة العمل الإسلامي أول انشقاق جدّي في تيار الإخوان المسلمين اللبنانيين، رغم أنه لم يكن الوحيد

---

(٣٨) **الإنشاء**، العدد ٦٦٤ (شباط/فبراير ٢٠٠١).

(٣٩) انظر بعض هذه السجالات والردود على صفحات جريدة **الإنشاء** وخاصة ما كتبه المحامي رشيد كركر بعنوان: «الأيام الصعبة: أزقة لا تصنع تاريخاً ولا أبطالاً،» والشيخ سعيد هرموش، «أين كنا وماذا أصبحنا،» يشير فيه كيف باع «هؤلاء» الشعارات والعهود والمواثيق وأصبحوا ألعوبة في أيدي ملوثة بالكثير من الدماء والضحايا، وكيف أصبح الاتزان على مذهبهم يعني العمالة والرجولة تعني الاستسلام... بالإضافة إلى ردود وسجالات متعددة بين قيادات وأطر الجماعة... انظر: أعداد جريدة **الإنشاء** في ٢٣ شباط/فبراير ٢٠٠١، و١ حزيران/يونيو ٢٠٠١).

الذي خرج من الجماعة الإسلامية، فقد سبقه عديدون وشكّلوا إطارات اجتماعية ومؤسسات خيرية وثقافية ودعوية خاصة بهم مثل الشيخ سعيد شعبان الذي أسس «حركة التوحيد الإسلامي»، ود. محمد علي الضناوي الذي أسس «جبهة الإنقاذ الإسلامية» و«بيت الزكاة» ومجموعة من المؤسسات الاجتماعية الفاعلة في الشمال منذ بداية الثمانينيات، كذلك الشيخ محمد رشيد ميقاتي الذي أسس «جمعية الإصلاح الاجتماعية» التي تشرف على «معهد طرابلس الجامعي للدراسات الإسلامية»، وكذلك د. منى حداد يكن زوجة الداعية فتحي يكن التي نجحت في تأسيس صرح تربوي كبير في طرابلس تحت إسم «مجمع الجنان التربوي»، ثم أتبعته ببناء جامعي ضخم تحت اسم «جامعة الجنان»، وصولاً إلى النائب خالد ضاهر الذي خرج من الجماعة مؤسّساً حالة تنظيمية خاصة، وكذلك النائب السابق زهير العبيدي، هذا بالإضافة إلى العديد من الشخصيات والفعاليات الاجتماعية والسياسية في مختلف المحافظات اللبنانية. مع ذلك فإن خروج يكن بحد ذاته يعتبر نكسةً رمزية ومعنوية كبيرة.

تبيّن هذه التطورات التنظيمية والسجالات المرافقة التي اتخذت في بعض أوجهها طابع التجريح الشخصي أن الجماعة عاشت مخاض التحول من كنف المؤسّس إلى بنية المؤسسة التنظيمية والعمل الجماعي بكثير من التوتر، لكنه لم يصل أبداً إلى مرحلة الانشقاق.

يمكن القول إن تجربة الإسلام التركي قد استحوذت على اهتمام كبير لدى الجماعة، وشكّلت مصدر إلهام، وفتحت أمامها آفاقاً للاستفادة من تجربة جديدة ناجحة، فمع بدايات قرن جديد اندفعت أكثر نحو تحديث أنظمتها، فعقدت أكثر من مؤتمر تنظيمي وأدخلت وبشكل تدريجي وبطيء بعض التعديلات على نظامها الداخلي، واتجهت نحو ترسيخ آليات اتخاذ القرار والمحاسبة والمساءلة ورسم حدود الصلاحيات والتراتبيات التنظيمية بما يشكل منعطفاً هاماً في تاريخها التنظيمي. ومع ذلك يمكن القول إن دخول عناصر من الآليات الديمقراطية والتخفيف من المفهوم «الأبوي» للقيادة الذي أرساه المؤسس الداعية يكن وتبنّي بعضاً من أوجه الشورى الملزمة كعناصر تأسيسية في البنية التنظيمية الجديدة للجماعة يشكّل عنصر قوة في توطيد وحدة التنظيم، ولكنه غير كافٍ وحده، ويتطلب مساراً موازياً يتواكب فيه التجديد التنظيمي مع المراجعة الفكرية ومع الممارسة السياسية، ممّا يخلق دينامية جديدة يمكن القول معها إن تحولاً متكاملاً قد حصل.

وفعلا تمّت المحاولة في مسألتي التجديد الفكري والسياسي، وأبرز تجلياتها جاءت مع مؤتمر الجماعة (٢٠٠٣) التي تمثلت بطرح ما سمّي **الميثاق الإسلامي في لبنان**، وعنه صدرت وثيقة اعتبرها البعض وثيقة «القرن» للإسلاميين في لبنان، نظراً إلى التسويق الكبير الذي رافقها، والمشاركة المكثفة في نقاشها والتي شاركت فيها نحو ستمئة شخصية إسلامية قبل وضع صيغتها النهائية، وقد أريد لهذه الوثيقة أن تشكّل «مرجعية فكرية سياسية للقوى الإسلامية في لبنان يجري على أساسها وضع برنامج عمل للمرحلة المقبلة»[٤٠]. وأهمية الوثيقة في أنها تتناول موضوعات جديدة وتحاول أن تقدم موقف الجماعة والإسلاميين اللبنانيين عموماً منها، كمسألة العيش المشترك واحترام الآخر والاعتراف به والتعامل معه، ومسألة تطبيق الشريعة، والتنوع الطائفي في لبنان وإلغاء الطائفية السياسية وقضايا المرأة وحقوقهاوموضوع الجهاد وضوابطه.

تقدم الوثيقة رؤية جديدة لمفهوم الوطن والمواطنة، فتقرر أن «لبنان وطننا، والمواطنة فعل انتماء للوطن، يرتب للمواطن حقوقاً ويضع عليه واجبات، ولا يمكن للمسلم أن يطالب بحقوقه بدون القيام بواجباته، والقسم الأكبر من هذه الحقوق يشترك فيها المسلم مع سائر المواطنين». ورغم أن الوثيقة تعتبر النظام السياسي الإسلامي يختلف عن الديمقراطية في بعض منطلقاته، إلا أنها تعتبر «التعددية السياسية» وتكريس حق المواطنين في اختيار حكامهم ومحاسبتهم عن طريق انتخابات حرة، أسلوباً حضارياً يقره الإسلام ويتناسب مع طبيعة المجتمع اللبناني.

لا شك في أن الوثيقة ـ الميثاق تمثل نقلة مهمة في الفكر السياسي للجماعة، وأهميتها تكمن في أنها لأول مرة تحاول التخفيف قدر الإمكان من المحمول الأيديولوجي الثقيل، والموروث منذ الستينيات، في مقاربتها للمسائل السياسية والفكرية الجديدة التي فرضت نفسها على ساحة العمل الإسلامي، حيث لم يعد البقاء في عهد «الغفلة» ممكناً بعد الصدمة السياسية الكارثية المتمثلة بخسارة المواقع النيابية كلها، والإخفاق في اقتحام المعادلة السياسية ولعب دور فعّال في المشهد السياسي اللبناني. مع ذلك يلاحظ القارئ للوثيقة أن معضلة «لكنّ» مهيمنة على نسيج الأفكار المطروحة بين سطورها. فمثلاً لبنان

---

(٤٠) نشرت الوثيقة في الصحف اللبنانية في ٢٠٠٣/١٢/١٢، وصدرت بشكل رسمي بعد المؤتمر الذي عقد في فندق كراون بلازا.

وطن لجميع أبنائه «لكنّ» كل جماعة دينية في لبنان لها مساحتها الخاصة/ الطائفية السياسية مرض عضال، «لكنّ» المسّ بخصوصيات الطوائف يفتح صراعات جديدة/الدولة اللبنانية مدنية لا تلتزم ديناً معيناً، «لكنّ من حقنا أن ندعو إلى تبنّي الشريعة الإسلامية لأنها تحقق أفضل تنظيم لحياة الناس/احترام الآخر والاعتراف به واجب»، «لكن» يجب أن نبيّن للكافر أن الإيمان هو العروة الوثقى. . .الخ. وحين يتم الحديث عن العيش المشترك في لبنان تستحضر الوثيقة الحديث عن الكفّار والمشركين وجواز التعاون معهم على البر والتقوى، وكأنه يمكن بناء عيش مشترك حقيقي ونحن نضمر التكفير وندّعي جواز تساكن الكفر والإيمان والشرك والتوحيد. . . إلخ

ورغم هذه الملاحظة، يمكن القول إن «لكنّ» وأخواتها قد تفتح الباب لنوع من الفكر النسبي الذي يبعد الجماعة عن الشمولية والإطلاقية ذات البعد الثنائي في المجالات السياسية والفكرية والاجتماعية، بحيث لا يعود للمسائل وجهان فقط (شر وخير) أو (كفر وإيمان) أو (حق وباطل).

خاتمة واستنتاجات

واجهت الجماعة الإسلامية أيضاً بعد اغتيال الرئيس الحريري الكثير من التحديات سواء على صعيد علاقتها بالساحة الإسلامية أو لجهة موقعها في الصراع الداخلي وموقفها من مستقبل المقاومة. في البداية وقفت الجماعة وبقوة إلى جانب «تيار المستقبل» وشاركت في تشييع الرئيس الشهيد، لكنها لم تقطع العلاقة بـ «لقاء عين التينة» وقوى ٨ آذار، رغم ابتعادها عنهم بسبب أداء هذه القوى. وقد أدى الانسحاب السوري من لبنان إلى تحرر الجماعة أكثر في مواقفها من الشأن الداخلي، على الرغم من أنها كانت من أوائل القوى السياسية التي رفضت التمديد للرئيس إميل لحود. وامتنعت الجماعة عن خوض انتخابات ٢٠٠٥ وعمدت إلى مقاطعتها حرصاً على عدم الدخول في صراع مع تيار المستقبل نظراً إلى تداخل القواعد الشعبية والظروف السياسية التي أحاطت بهذه الإنتخابات.

وخلال حرب تموز/يوليو ٢٠٠٦، وقفت الجماعة إلى جانب حزب الله والمقاومة الإسلامية، كما شاركت مجموعات تابعة لها في منطقة العرقوب في التصدي للعدوان الإسرائيلي. لكن اندلاع الصراع السياسي الداخلي إثر انسحاب الوزراء الشيعة من الحكومة، وبدء حملة حزب الله لإسقاط الحكومة

واستخدامه للسلاح في الداخل ضد معارضيه في ٧ أيار/مايو ٢٠٠٨، دفع الجماعة إلى الاعتراض بشدة على مواقف حزب الله، الأمر الذي أحدث الكثير من التباين بينهما في المسائل الداخلية.

بذلت الجماعة الإسلامية جهوداً مميزة من أجل المحافظة على موقفها الوسطي بين قوى ١٤ آذار وقوى ٨ آذار، خصوصاً أن مشاركتها في ذكرى١٤ آذار ٢٠٠٦، وفي تشييع الوزير بيار الجميل وإلقاء كلمة بالمناسبة، والتقارب بينها وبين العديد من قوى وأحزاب ١٤ آذار، جعل الكثيرين يصنفونها في خانة هذه القوى. مع ذلك فإن دعمها للمقاومة، وموقفها الواضح في هذا المجال، الذي تبلور في تقديم الجماعة لمبادرة تحفظ المقاومة وتطورها باتجاه تحويلها إلى مكوّن وطني عام في إطار استراتيجية دفاعية، جعلها أيضاً في موقع وسط بدون تفريط بمبدأ المقاومة.

لا تزال الجماعة حتى في وثيقتها الأخيرة الصادرة في ٢٤/٦/٢٠١٠ تؤكد أنها كانت على الدوام جزءاً أساسياً من مكونات المقاومة الإسلامية والوطنية، إلا أن هذه المقاومة «أقحمت في المعادلة الداخلية بما كاد أن يثير فتنة مذهبية، كادت تهدي العدو بالمجان ما عجز عن أخذه بكل آلته الحربية. لذلك نرى أن من الضروري تأكيد دور المقاومة في المعادلة اللبنانية والنأي بها عن النزاعات والصراعات الداخلية، والوصول إلى صيغة معتمدة للاستراتيجية الدفاعية تؤكد دور الجيش والشعب والمقاومة بما يتيح لكل القوى المشاركة...»[(٤١)].

كذلك تقدم الجماعة قراءة مختلفة عن قراءة حزب الله لقضية المحكمة الدولية، فيرى أمينها العام إبراهيم المصري أن ورود أسماء لعناصر من حزب الله في القرار الظني المرتقب لا يعني أن الاتهام يطال الحزب بالكامل. ورغم أنه لا يعطي صك براءة مسبق للمحكمة ويرفض الاتهام بغير بيّنة، لكنه يرفض الدعوة لدفن جرائم الاغتيال السياسي[(٤٢)]. وتسأل قيادة الجماعة إنه إذا كان حزب الله يعلم منذ العام ٢٠٠٦ بوجود توجه لاتهام عناصر منه بجريمة اغتيال الرئيس رفيق الحريري فلماذا وافق على المحكمة الدولية في جلسة الحوار، ولماذا شارك في الحكومات التي تبنت المحكمة فيما بعد؟!

---

(٤١) انظر موقع الجماعة على الإنترنت: <http://www.al-jamaa.org/play.php?catsmktba=1484>.

(٤٢) موقع أخبار الشرق، ١٩/٩/٢٠١٠: <http://www.levantnews.com>.

مع ذلك تسعى قيادة الجماعة إلى فتح حوار مع مختلف القيادات انطلاقاً من موقفها المبدئي الملتزم بالمقاومة والمعترض على توظيفها بقضايا الداخل، وانطلاقاً من عدم اصطفافها مع أي من المحاور، بهدف تكريس التهدئة وإبعاد شبح الفتنة، لكنها كغيرها لا تملك الكثير من المقترحات العملية والمخارج الموضوعية لهذه الأزمة المعقدة.

لا شك أن الجماعة في مسيرتها الطويلة قد تخطّت الكثير من العقبات التنظيمية والفكرية، لكن تلبننها كان بطيئاً ولم تقدم إنتاجاً فكرياً أو تجربة سياسية متميزة تنسجم وواقع لبنان المتنوع طائفياً وسياسياً، ولم تنجح في توظيف مناخ الحريات السياسية الذي نشأت في ظلاله لصالح تطوير مشروعها وهو ما لم يتوفر لنظيراتها من الحركات والتنظيمات الإسلامية في الوطن العربي والتي تعرّض غالبها لحظر وقمع شديد، وهي اليوم تجد نفسها وسط اصطفافات حادة ينقسم اللبنانيون حولها بشدة، وهو انقسام يتقاطع فيه العامل السياسي المحلي مع العوامل الإقليمية المحيطة، هذا فضلاً عن تقاطعه مع واقع لبنان المتنوع طائفياً ومذهبياً، وهي في خيارها السياسي خارج هذا الاصطفاف الحاد لم تنجح في تكوين حالة سياسية مستقلة ومؤثرة، لكنها مع ذلك تبدو متمسكة بهذا النهج أكثر من أي وقت مضى مغلّبة القناعات المبدئية والاستراتيجية، رغم ما يفرضه من مواقف غير شعبية في بعض الأحيان.

١٠ ـ الإخوان المسلمون في الأردن: التأسيس والتطور والمصائر

مهند مبيضين
زيد عيادات

مقدمة

في دراسة تاريخ الحركة الإسلامية في الأردن، يلعب العامل السياسي دوراً مهماً في التحليل، وتعطى مسألة الثقافة والحركة الوطنية وتاريخها أهمية قصوى في التأريخ وتتبع مسار الأفكار، كما تعطى القضية الفلسطينية بتطوراتها أولوية بالغة عند رصد التأثيرات التي ألقت بظلالها على التجنيد السياسي لحركة إخوان الأردن وفكرهم، الذي يرى كثيرون أنه صودر لصالح البحث عن خلاص ورغبة في الخروج من أزمة فلسطين ولو عبر الأردن.

تبدو حركة الإخوان المسلمين في الأردن اليوم مختلفة عمّا كانت عليه في لحظة التأسيس في أواخر أربعينيات القرن العشرين، فالحركة التي حظيت بدعم غير مباشر من قبل مؤسس المملكة عبد الله بن الحسين، وأقر بوجودها الملك الحسين فيما بعد، إذ ساندت نظامه السياسي في مواجهة التيارات اليسارية أوسط الخمسينيات ودافعت عنه خصوصاً ضد انقلاب العام ١٩٥٧ بقيادة القوميين والناصريين، أضحت اليوم في وجه مغاير لوجهها الذي لبسته عند تأسيسها وظلت عليه حتى أواسط التسعينيات.

التغيير الذي أصاب مواقف الحركة الإسلامية يجعلها تبدو اليوم وللمرة الأولى (ربما) بعد أكثر بعد ٦٥ سنة من تأسيسها مغايرةً لما كانت عليه، إذ انتقلت من موقع الحليف للنظام إلى موقع المعارض العنيد وهو ما يعكس توجهات واختراقات من خارج جسمها التنظيمي ومن خارج الأردن أيضاً،

وبالطبع فإنها حالة تدعو إلى القلق عندما يتحول تجمع سياسي واجتماعي يحكمه إخوان الأردن إلى حراك لا يعبّر بالضرورة عن الجدل الداخلي الحقيقي أو التطلعات والاحتياجات التي ينتظرها المواطنون من وراء المشاركة السياسية للإخوان والحزب، فكيف حصل ذلك التغيير؟

يرى إبراهيم غرايبة المختص في تاريخ الحركة أن مواقفها وقراراتها ومشاركتها السياسية ستصبح مشوبة بالظن[1]، مع الاحتمال بأنها تعكس مؤثرات خارجية ورغبات إقليمية، ونقطة التحول يرصدها محمد أبو رمان المختص في دراسة الفكر السياسي للحركة بالعام ١٩٩٠، أي مع عودة قادة حماس من الكويت إلى الأردن وتغلغلهم في جسم الحركة وصولاً إلى العام ٢٠٠٢ وإحكامهم القبضة على الحركة.

والمتشددون في رأي غرايبة طارئون على الحركة ويحتاجون إلى أن يفهموا بأن سر قدرة الحركة الإسلامية على مواصلة العمل العلني وكسبها الاحترام الشعبي والرسمي يعود إلى بقائها حركة وطنية بعيدة عن التأثير الخارجي المباشر في تشكيلها وقراراتها وأفكارها أيضاً، وأنها بتحولها إلى فصيل تابع لدول وفصائل في الخارج تمضي بنفسها وبمجتمعها وبلدها إلى المغامرة والمجهول[2]. والسؤال كيف تطورت حركة الإخوان، وكيف مضت في مصائرها وعلاقتها مع الدولة الأردنية، وما أبرز محطاتها الفاصلة في علاقاتها مع النظام السياسي في الأردن؟

أولاً: الإخوان المسلمون: التطور والتشكّل والمسارات

التجربة الحزبية الأولى للأردنيين رافقت تأسيس إمارة شرق الأردن، وأول أحزابهم كانت ذات صبغة عربية، ثم نشأت أحزاب وطنية[3]، وبمثل ما شكلت

(١) إبراهيم غرايبة، «الحركة الإسلامية تمضي إلى المغامرة والمجهول،» **الغد**، ١٣/ ٥/ ٢٠١٠، <http://www.alghad.com/?article=17587>.

(٢) المصدر نفسه، إبراهيم غرايبة، و«الإخوان المسلمون وحماس،» **الغد**، ٢٤/ ١/ ٢٠٠٦، <http://alghad.com/index.php?article=3093>.

(٣) حول الحياة الحزبية في الأردن وتطورها والموقف الوطني الأردني من القضية الفلسطينية في النصف الأول من القرن العشرين، انظر: علي محافظة، **تاريخ الأردن المعاصر: عهد الإمارة، ١٩٢١ ـ ١٩٤٦** (عمّان: منشورات الجامعة الأردنية، ١٩٧٣). وعن الأحزاب السياسية، انظر: عبد الله نقرش، **التجربة الحزبية في الأردن**، سلسلة البحوث والدراسات المتخصصة، ط ٢ (عمّان: لجنة تاريخ الأردن، ١٩٩٢)، ص ٤ ـ ٢١.

قضية فلسطين عنوان النضال الوطني السياسي الأردني، فإنها غدت مع منتصف الثلاثينيات ـ وتحديداً بعد ثورة البراق ١٩٣٦ ـ عنصر جذب لحركة الإخوان المسلمين والأحزاب الأخرى(٤)، إذ وفرت لهم فرصة تاريخية لتحقيق انعطافة فكرية، والانتقال من الدعوة والوعظ إلى العمل السياسي.

بداية الأربعينيات بدأت جماعة الإخوان المسلمين العمل على الانتشار خارج مصر، وزار عدد من قادتها فلسطين والأردن، وألقى عدد منهم خطباً في المسجد الحسيني الكبير، في وسط عمان(٥)، وتلك الزيارات سبقت التأسيس الرسمي للجماعة في شرق الأردن، ومع أنه لا يمكن الجزم بأن أميره عبد الله بن الحسين كان واعياً لأهمية وجود حزب دعوي ديني يعضد قيام مملكته المستقلة في مواجهة خصوم إقليميين، إلا أن الرجل على ما يبدو كان يدرك جيداً معنى الاحتفاظ بعلاقات مع نخب دينية من خارج الأردن بعد تحول عدد من النخب الإصلاحية الدينية إلى العمل مع عبد العزيز آل سعود من أمثال خير الدين الزركلي ومحمد رشيد رضا ومحب الدين الخطب وغيرهم، وفي زياراته لمصر تواصل الأمير عبد الله معهم(٦).

مع منتصف القرن العشرين، وتصاعد قوة الحركة الوطنية، كانت الدولة الأردنية بحاجة إلى قوة تحدّ من عصبية القوى المحلية التي مثّلتها القبائل، لذا بدت الدعوة الدينية أو «حزب المؤمنين» خير من يقوم بذلك. ومع أن وثائق الدولة الأردنية لا تحمل تاريخاً محدداً لولادة نشاط الإخوان المسلمين، إلا أن ثمة من يصرّح بأن التأسيس تم في العام ١٩٣٤ بموجب قانون الجمعيات العثماني ١٣٢٥ (رومي)(٧) فيما يؤكد علي محافظة أن جريدة **الجزيرة** لصاحبها

---

(٤) إبراهيم غرايبة، **جماعة الإخوان المسلمين في الأردن** (عمّان: مركز الأردن الجديد، ١٩٩٠)، ص ١١.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٢، وفاطمة الصمادي، **نساء في معترك السياسة** (عمّان: منشورات البنك الأهلي، ٢٠٠٤)، ص ٥٧.

(٦) يذكر هزاع المجالي رئيس الوزراء الأردني الأسبق في مذكراته أن الملك عبد الله عندما زار مصر عام ١٩٤٨م، استقبل بترحاب شديد من قبل الإخوان في مصر بقوله: «وصعدت هتافات المصريين وخاصة الإخوان المسلمين إلى عنان السماء.. وفي المساء ذهبنا إلى جامع محمد علي... وقد انتهز الإخوان الفرصة فأخذوا يهتفون للملك عبد الله بطريقة تتضمن غمزاً للملك فاروق». انظر: هزاع المجالي، **مذكراتي** (عمّان: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٦٠)، ص ٧٤.

(٧) انظر مقابلة مع المرشد العام السابق للإخوان المسلمين في الأردن، محمد عبد الرحمن خليفة، في: **مجلة الوطن العربي** (باريس)، العدد ١١٧ (٩حزيران/ يونيو ١٩٨٩)، ص ٢٢ ـ ٢٥.

محمد تيسير ظبيان تبنّت التعريف بالجماعة والدعاية لها بدءاً من الربع الأخير للعام ١٩٤٥[٨].

بتاريخ ١٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٤٥ تمكن سعيد رمضان بعد زيارة له لعمان من تأسيس نواة للإخوان في شرقي الأردن[٩]. ولم يمض وقت طويل حتى حصلت الجماعة على ترخيص قانوني بتاريخ ٩ كانون الثاني/ يناير ١٩٤٦ وفيه تم السماح «للوجهاء اسماعيل البلبيسي، وعبد اللطيف أبو قورة، وإبراهيم جاموس، وراشد دروزه، وقاسم الأمعري بتأسيس جمعية في الإمارة الأردنية باسم «جمعية الإخوان المسلمين»»[١٠]. افتتح الملك عبد الله أول شعبة للإخوان سنة ١٩٤٦ في موقعها الكائن في وسط العاصمة عمان في شارع السلط[١١]. وحصلت الجماعة في الأردن على اعتراف الهيئة التأسيسية بها في مصر من خلال تعيين مراقبها العام عبد اللطيف أبو قورة عضواً فيها، الذي ظل مراقباً عاماً لإخوان الأردن حتى ٢٦ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٥٣.

بدت علائم الودّ في مرحلة التأسيس بين الجماعة والنظام السياسي عندما وصلت وفود الجماعة في مصر وفلسطين لحضور احتفالات تتويج الأمير عبد الله ملكاً على الأردن بعد إعلان استقلاله بتاريخ ٢٥ أيار/ مايو ١٩٤٦، وفي الحفل قدّم الشيخ عبد المعز عبد الستار مندوب الجماعة في مصر شارة الإخوان للملك عبد الله، وألقى كلمة في الحفل[١٢].

قبل النكبة ١٩٤٨ وبعدها بدا العمل السياسي الإسلامي المنظم لحركة الإخوان بنّاءً وفاعلاً، وخلق كتلة سياسية حيوية ستظهر أهميتها في أوقات لاحقة وحرجة من عمر الدولة الأردنية، حيث مثّلت جماعة الإخوان معارضة سياسية بموازاة المعارضة اليسارية التي ظهرت أواسط الخمسينيات، غير أن المعارضة الإخوانية كانت حليفة للنظام السياسي ولا تهدد شرعيته.

---

(٨) علي محافظة، **الفكر السياسي في الأردن** (عمّان: مركز الكتب الأردني، ١٩٩٠)، ج ١، ص ١٣٤.

(٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣٤.

(١٠) انظر نص قرار مجلس الوزراء في جريدة **الجزيرة**، العدد الممتاز ١٠٩٨ (٨ شباط/ فبراير ١٩٤٦).

(١١) في مقابلة مع المراقب العام الأسبق للإخوان عبد المجيد الذنيبات بمكتبه في عمّان ١٢/ ١١/ ٢٠٠٩، يشير الذنيبات إلى أن الملك انتدب سكرتيره هزّاع المجالي للافتتاح، بينما هزّاع المجالي التحق بخدمة الملك مستهل العام ١٩٤٧ بحسب مذكراته، انظر: المجالي، **مذكراتي**، ص ٤٩، ومحافظة، **الفكر السياسي في الأردن**، ج ١، ص ١٣٤.

(١٢) جريدة **فلسطين** (يافا)، ٢٨/ ٢/ ١٩٤٦.

لم تتخذ الحركة الإسلامية في الأردن طابعاً ثورياً على غرار تجاربها العربية الأخرى، ويبدو أنها وجدت في الملك عبد الله الأول ومن بعده من الملوك حلفاءً ضد قوى أخرى[١٣]. وفي العام ١٩٤٧ انتخبت الجماعة هيئتها الإدارية التي سمّيت بالمكتب العام الذي ضمّ وجهاء من أصول شامية وأردنية وفلسطينية[١٤]. وعلاوة على التعدد في أصول المؤسسين، فإن من اللافت انتماءهم إلى الطبقة الوسطى، وفي ما بعد لعبت هذه الشخصيات دوراً سياسياً وطنياً هاماً، وشغلت مواقع سياسية متقدمة مثل رئاسة الوزارء[١٥].

شكّلت الجمعية الخيرية التي حصل الإخوان على ترخيصها العام ١٩٤٦ إطاراً تنظيمياً لعملها، وسيستفيد الإخوان من هذا النوع من الترخيص لاحقاً[١٦]، لكن أساليب الدعوة والتنظيم كانت مفتوحة، فما لبثت الجماعة أن فتحت فروعاً لها خارج العاصمة في الكرك وإربد ومعان والسلط، كما شكلت عشيرة الجوّالة التي رأسها هاني الحاج حسن وهو من أصول تونسية وخلفه في زعامة العشيرة مأمون ديرانية[١٧] ذو الأصول الشامية. ويعتقد ابراهيم غرايبة أن الشيخ المصري سعيد رمضان كان مكلّفاً بدعم مسار الانتشار وفتح الشعب فكان يرافق المراقب العام أبو قورة في جولاته في مدن وأرياف الأردن[١٨].

مثّلت حرب ١٩٤٨ محطة هامة من محطات تاريخ حركة الإخوان المسلمين بشكل عام وفي الأردن بوجه خاص[١٩]. وعن مشاركة الإخوان في

---

(١٣) عن علاقة الإخوان بملوك الأردن، انظر: موسى زيد الكيلاني، **الحركات الإسلامية في الأردن** (عمّان: دار البشير، ١٩٩٠).

(١٤) غرايبة، **جماعة الإخوان المسلمين في الأردن**، ص ٤٨-٤٩.

(١٥) من هذه الشخصيات التي تولّت مواقع سياسية عليا هزاع المجالي وأحمد الطراونه وشفيق ارشيدات ومفلح السعد وإسحاق الفرحان وأحمد عبيدات وغيرهم. انظر: المصدر نفسه، ص ٥٢.

(١٦) وفّرت صيغة العمل بنظام الجمعية الخيرية للإخوان فرصة البقاء يوم حلّت الأحزاب الأردنية ومنعت بعد العام ١٩٥٧. انظر: غودرون كريمر، «الدمج لأنصار الاندماج: دراسة مقارنة لمصر والأردن وتونس،» ورقة قدمت إلى: **ديمقراطية من دون ديمقراطيين: سياسات الإنفتاح في العالم العربي/ الإسلامي: بحوث الندوة الفكرية التي نظّمها المعهد الإيطالي «فونداسيوني إيني إنريكو ماتيي»**، إعداد غسان سلامة [وآخرون]، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠)، ص ٢٧٧.

(١٧) انظر: أمنون كوهين، **الأحزاب السياسية في الضفة الغربية في ظل النظام الأردني، ١٩٤٩ ـ ١٩٦٧**، تعريب خالد حسن؛ تقديم تيسير حماد (القدس: مطبعة القادسية، ١٩٨٠)، ص ٢٠١ ـ ٢٨٥.

(١٨) غرايبة، المصدر نفسه، ص ٥٢.

(١٩) عن النكبة والإخوان، انظر: المصدر نفسه، ص ٥٤، وكامل الشريف، **الإخوان المسلمون في حرب فلسطين** (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٥١)، ص ٤٢.

حرب ١٩٤٨ روايتان، الأولى أقرب إلى الرسمية وهي التي ذكرها المؤرخ سليمان الموسى، وفيها أن الأردنيين أرسلوا ثلاث سرايا من المتطوعين، واحدة منها «قوامها ستون مناضلاً من جماعة الإخوان المسليمن وقادها السيد عبد اللطيف أبو قورة وممدوح الصرايرة»[٢٠].

تختم حقبة التأسيس في تاريخ إخوان الأردن بحرب ١٩٤٨، لتدخل الجماعة طوراً جديداً إبّان عقدي الخمسينيات والستينيات، اللذين شهدا ارتفاع صوت المعارضة، خاصة بعد انعكاسات النكبة الفلسطينية سنة١٩٤٨على الحركة القومية العربية. وفي أواسط الخمسينيات صعد اليسار الأردني الذي عارض الانضمام إلى حلف بغداد، وشكّل سليمان النابلسي رئيس الحزب الاشتراكي حكومته في ٢٩ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٥٦[٢١].

ثانياً: التحالف مع النظام

دخل الإخوان في تحالف غير معلن مع النظام السياسي الأردني في مواجهة الحركات والأفكار القومية واليسارية، فبعد تشكيل حكومة سليمان النابلسي الحزبية التي جاءت برموز اليسار للحكم[٢٢]، كان المستقبل الإخواني على موعد مع الانفراد بالساحة السياسية، في وقت كانت فيه الأحزاب الأخرى تواجه الحظر والتعقّب والاعتقال[٢٣].

زاد نشاط جماعة الإخوان في البلدات والمدن، وساهم عدد من رجال الإخوان من أصول فلسطينية في تنظيم عدد من الشباب الأردني في المدن والبلدات. يقول عبد المجيد الذنيبات المراقب العام السابق للإخوان بين عامي (١٩٩٤ ـ ٢٠٠٦م): «انتسبت في حركة الإخوان العام ١٩٦٤. الأخ جمال

---

(٢٠) انظر: منيب ماضي وسليمان الموسى، **تاريخ الأردن في القرن العشرين** (عمان، [د. ن.]، ١٩٩١)، ص ٤٧٣؛ انظر أيضاً سليمان الموسى في تأريخه لحرب النكبة، **أيام لا تنسى: الأردن في حرب ١٩٤٨**، ط ٣ (عمّان: منشورات وزارة الثقافة الأردنية، [٢٠٠٠])، ص ١٤٦، و١٥٣.

(٢١) عن حقبة الخمسينيات أو ما سمّي بربيع عمّان، انظر: جمال الشاعر، **سياسي يتذكر: تجربة في العمل السياسي** (بيروت: رياض الريس، ١٩٨٧).

(٢٢) حول هذه الحكومة وتجربتها، انظر: **حكومة سليمان النابلسي، ١٩٥٦ ـ ١٩٥٧: أعمال ندوة المركز الأردني للدراسات والمعلومات**، سلسلة الدراسات الاجتماعية والسياسية (عمّان: دار سندباد، ١٩٩٩).

(٢٣) مقابلة مع لمعة بسيسو زوجة منيف الرزاز بمنزلها في عمان بتاريخ ١٢/ ١٠/ ٢٠٠٨.

الحوامدة رحمه الله - من أصل خليلي ـ نظّمني وكان مسؤول الإخوان في الكرك»[٢٤].

حقبة الخمسينيات وأواسط العقد الأول من الستينيات تأثرت جماعة الإخوان بعاملين، نمو الفكر القومي وانتشاره، والتداخل الأردني الفلسطيني الذي نما بعد إعلان وحدة الضفتين عام ١٩٥١ وعزّز عمل الحركة. ويشير أحد أعضاء التنظيم الإخواني إلى أن قدوم الفلسطينيين إلى الأردن قدّم وجوهاً جديدة في العمل الإخواني، والتي لا تزال حاضرة حتى اليوم «من بين من جاء بعد النكبة د. إسحق الفرحان، وجاءنا من بلدة عين كارم من كان منظماً بالحركة وصار فيما بعد وزير تربية ورئيساً للجامعة الأردنية بين عامي ١٩٧٦ ـ ١٩٧٨ وكان أمين عام حزب جبهة العمل الإسلامي حتى العام ٢٠١٠»[٢٥].

بعد العام ١٩٥٣ أخذت الحركة تتحول من العمل الخيري، إلى الجماعة السياسية، وبخلاف ما يذهب إليه البعض من أن حركة الإخوان ساندت الملك حسين عام ١٩٥٧ في مواجهة محاولة الانقلاب الفاشلة التي قادتها القوى اليسارية والقومية[٢٦]، فإن عضو الحركة بين عامي ١٩٥٥ ـ ١٩٦٠ ورئيس الوازرء السابق عبد الرؤوف الروابدة يرى أن الحركة وقفت مع مصلحتها وليس مع نظام الملك حسين «كان رأس النظام والإخوان مطلوبين من قبل مصر عبد الناصر»[٢٧]، ويؤكد ما ذهب إليه الروابدة مدير المخابرات الأردنية ووزير الداخلية السابق نذير رشيد بقوله: «قبل قليل من استقالة حكومة النابلسي في العاشر من نيسان/ أبريل١٩٥٧ التقطت مخابراتنا رسالة غير معقولة كانت موجهة إلى رئيس وزراء الأردن وموقّعة من الرئيس جمال عبد الناصر، وتقول: لا تذعنوا، وابقوا في أماكنكم ناصر»[٢٨].

الموقف من عبد الناصر ودولة الوحدة، أثر سلباً في الإخوان، فبعد إلقاء جمال عبد الناصر بيان الانفصال يوم ٥ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٦١ كان في

---

(٢٤) مقابلة مع المراقب العام الأسبق للإخوان عبد المجيد الذنيبات بمكتبه بعمان ١٢/ ١١/ ٢٠٠٩.

(٢٥) مقابلة مع القاضي والوزير فهد أبو العثم، بمكتبه في عمان، بتاريخ ٢٠/ ١/ ٢٠١٠.

(٢٦) غرايبة، **جماعة الإخوان المسلمين في الأردن**، ص ٧١ ـ ٧٢.

(٢٧) مقابلة مع عبد الرؤوف الروابدة في منزله بعمان بتاريخ ١٢/ ١/ ٢٠١٠.

(٢٨) انظر: نذير رشيد، **مذكراتي: «حساب السرايا وحساب القرايا»**، ط ٢ (القاهرة: منابل للكتاب، ٢٠٠٩)، ص ٨٠.

القاهرة نحو ثلاثين شاباً أردنياً منضمين إلى حركة الإخوان، يدرسون بجامعاتها، وبعد أن عرفوا موقف قيادتهم السلبي من الانفصال وعبد الناصر تركوا التنظيم(٢٩).

أردنياً، وقف الإخوان في معسكر واحد مع النظام ضد عبد الناصر والقوميين، فالتقت مصالح الطرفين في مواجهة القوميين نهاية الخمسينيات، ممّا ساعد الحركة في عملها، واستغلت منابر المساجد وسيلة للدعاية لأفكارها(٣٠).

بعد معركة الكرامة ١٩٦٨ التي حسمها الجيش الأردني وبمساهمة من الفدائيين الفلسطينين، تصاعد العمل الفدائي الذي استقطب فدائيين من خلفيات متعددة، وحصل تحول لدى حركة الإخوان بضرورة أن يكون لها دور غير معلن في العمل الفدائي، فتفاوضت مع منظمة فتح على أن تقام قواعد للإخوان المسلمين لكن تحت مظلة فتح وسمّيت قواعدهم باسم «**قواعد الشيوخ**». ولما اصطدمت الحركة الفدائية بالنظام الأردني في أحداث «أيلول الأسود» العام ١٩٧٠ وذهبت الفصائل الفلسطينية إلى أقصى حالات التطرف ضد الدولة الأردنية، وأرادت الدولة الدفاع عن شرعيتها، إذ ذاك وقف الإخوان على الحياد.

يرى عبد الرؤوف الروابدة أن الحركة كانت تنتظر انتصار أحد الطرفين في مواجهات أيلول، ويقول: «رأى الإخوان أن لا مصلحة لهم بأن يقفوا مع أي طرف ضد طرف آخر، لذا قرروا إغلاق قواعدهم بانتظار أن يحسم أحد الطرفين المواجهات»(٣١)، الوقوف على الحياد غلف بمقولة: «رفض الفتنة» وذلك ما يشير إليه عضو المكتب السياسي لحركة الإخوان المسلمين والوزير السابق إبراهيم غوشة بقوله: «إن الإخوان ضد أن يقتل المسلم أخاه

---

(٢٩) يقول محمد الجمل الذي كان إخوانياً منذ أن درس في معان أواسط الخمسينيات: «وليلة الانفصال بين مصر وسورية اجتمع طلبة الإخوان الأردنيون في مسجد عمر بن الخطاب بالقاهرة، واتفقوا على سؤال مسؤول التنظيم إبراهيم غوشة، عن رأي الإخوان في الانفصال، وكلفت بالسؤال وذهبت إلى غوشة الذي كان يقطن حي الدقي.. غوشة لم يبد رأياً حاسماً، ومع إلحاحي عليه ذهبنا إلى المسؤول الأعلى في مدينة البحوث الإسلامية وكان الشيخ عبد المنعم أبو زنط الذي فوجئ بالسؤال، واستنكره قائلاً إن جوابه من البديهيات، وأضاف أبو زنط «إننا مع كل ما يؤذي جمال عبد الناصر». عندها عاد الجمل لرفاقه في التنظيم وأخبرهم بالجواب، فما كان من ثلثيهم إلا أن غادروا تنظيم الإخوان. (مقابلة مع د. محمد الجمل في عيادته في جبل الحسين بعمان بتاريخ ٢٤/ ١/ ٢٠١٠).

(٣٠) غرايبة، **جماعة الإخوان المسلمين في الأردن**، ص ٧١ ـ ٧٢.

(٣١) مقابلة مع عبد الرؤوف الروابدة في منزله بعمّان بتاريخ ١٢/ ١/ ٢٠١٠.

المسلم»[٣٢]، وفي موضع آخر يبدو جلياً أن الإخوان كانوا في العلاقة المتوترة بين فتح والنظام الأردني غير معنيين ببقاء النظام، فجاء تعبير غوشة عند تعليقه على العلاقة المتوترة مع فتح والنظام الأردني «إن الإخوان كانوا يحافظون على أن لا يمسّ شيء بأسس الدولة» وهذا تعبير عام، ولم يشر إلى المساس بالنظام الذي وفّر لهم أفضل مناخ للعمل السياسي.

عبر العقود المتتالية عوملت حركة الإخوان بما يناسب الدور الذي أرادت أن تقوم به، صحيح أنه لم يُسجّل في تاريخها اللجوء إلى العنف، لكن عدم اللجوء إلى العنف لم يكن من فضائلها بقدر ما هو استيعاب من قبل الحركة في الأردن لما تعرض له الإخوان في دول عربية تقدمية من تضييق وقمع، وبالأخص في مصر وسورية.

في المقابل، بعد انكشاف القوى القومية من قبل النظام بـ «إحلال» جماعة الإخوان محل حركة «فتح» والفصائل الثورية في المجتمع الفلسطيني في الأردن، وهي السياسة التي أدت لاحقاً إلى تقوية نفوذ وشعبية الإخوان في المجتمع الفلسطيني ـ الأردني، ليصبحوا الممثل الرئيسي له في الحياة السياسية. ورغم بروز نزعة التدين السياسي في الشارع الأردني، بقيت الجماعة تتمتع بحرية نسبية للحركة تحت مظلة العمل الخيري على الساحة الأردنية، الأمر الذي مكّنها بأن تشكل بديلاً سياسياً للأوساط الفلسطينية في الأردن.

ثالثاً: ما بعد النكسة والتحولات

منذ عام ١٩٦٣ بدأت حركة الإخوان بالانتقال من الدور الدعوي التربوي إلى دور العمل الخيري من خلال جمعية المركز الإسلامي الذي حقق لها انتشاراً وحضوراً، وبخاصة في المناطق الفقيرة، وتحديداً البيئات الفلسطينية (المخيّمات)[٣٣]، ومنذ ذلك التاريخ حققت الجمعية نجاحات واسعة ومكتسبات كبيرة وارتبط بالجماعة مركز خدمات اجتماعية وعلمية واقتصادية هامة.

---

(٣٢) إبراهيم غوشة، **المئذنة الحمراء: سيرة ذاتية** (بيروت: مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، ٢٠٠١)، ص ١١٢.

(٣٣) تأسست هذه الجمعية في الأول من شهر نيسان/ أبريل عام ١٩٦٣، وتمّ تسجيلها في سجلات وزارة التنمية الاجتماعية عام ١٩٦٥ وحددت أهدافها بإنشاء الكليات والمدارس ورياض الأطفال والمؤسسات التعليمية، وإقامة المستشفيات والمراكز الطبية في مختلف المواقع والمحافظات في المملكة.

مثّلت «جمعية المركز الإسلامي» الذراع الاقتصادي للحركة، وبلغت إيرادتها المالية عام ١٩٩٥ ـ ١٩٩٦ نحو ٣٩٧٩٩١١ ديناراً أردنياً(٣٤)، وبقيت الجمعية تحت يد الجماعة وبإدارة المراقب العام للإخوان حتى الخامس من تموز/ يوليو ٢٠٠٦(٣٥).

مع وقف الحياة النيابية في الأردن عام ١٩٦٧م، وحتى العام ١٩٨٤م، عملت حركة الإخوان على إعادة الانتشار في المجتمع، وبخاصة في صفوف القيادات الشابة. وبعد حل مجلس النواب عام ١٩٨٤م ركّزت الحركة الإسلامية على العمل داخل الحركات الطلابية، خصوصاً في الجامعة الأردنية وجامعة اليرموك.

بعد الثورة الإسلامية في إيران(٣٦)، وبعد وصول عدد من منتسبي الحركة في سورية واستقرارهم في الأردن بعد أحداث حماه في ٢/فبراير من عام ١٩٨٢، اتسع نطاق عمل الإخوان في الأردن، وبلغ النشاط ذروته العام ١٩٨٤ إذ امتدّ نفوذ الإخوان إلى الاتحادات الطلابية والجامعات والكليات والنقابات المهنية، كما كان لأعضائها حضور كبير في وزارتي التربية والتعليم والأوقاف وما زال إلى اليوم. ويبدو واضحاً أن نشاط الإخوان وانتشارهم كان جزءاً من دور إقليمي للأردن في محاربة النفوذ الروسي في المنطقة، وبدعم أمريكي سواء لسياسة الأردن مع الإخوان أو في غضّ الطرف عن عمليات التجنيد الجهادي التي ذهب خلالها أردنيون مع الأفغان العرب في أفغانستان.

بعد زيارة زيد الرفاعي لسورية عقب تشكيل حكومته الرابعة (نيسان/

---

(٣٤) وحول العمل الخيري والإخوان، انظر: وليد حماد، «الإسلاميون والعمل الخيري،» في: حسين أبو رمان، محرر، **الحركات والتنظيمات الإسلامية في الأردن** (عمّان: دار سندباد؛ مركز درسات الأردن الجديد، ١٩٩٦)، ص ١٨٢.

(٣٥) بتاريخ ٥ تموز/ يوليو ٢٠٠٦ قرر مجلس الوزراء في حكومة معروف البخيت، وبموجب تقرير توصلت إليه لجنة من ديوان المحاسبة ووزارة التنمية الاجتماعية بتحويل الجمعية إلى إجراء النائب العام لإجراء المقتضى وحل الجمعية التابعة للإخوان التي تمثّل العصب المالي لحزب جبهة العمل الإسلامي والإخوان. انظر: <http://ammannet.net/look/article.tpl?IdPublication=3&NrIssue=5&NrSection=1&NrArticle=8925&IdLanguage=18>.

(٣٦) Robert B. Satloff, *Troubles on the East Bank: Challenges to the Domestic Stability of Jordan*, foreword by Robert G. Neumann, Washington Papers; vol. XIV, 123 (New York: Praeger, 1986), pp. 34-58.

وللمزيد، انظر: محمد زاهد جل، «الإسلام السياسي والديمقراطية: قراءة في التجربتين الإيرانية والتركية،» **الحياة**، ١١/ ٧/ ٢٠٠٩.

أبريل ١٩٨٥ ـ نيسان ١٩٨٩)، ولقائه رئيس الوازرء السوري عبد الرؤوف الكسم، ومن ثم انتقاد الملك حسين أسلوب بعض خطباء المساجد والوعّاظ، توترت العلاقة مع الإخوان في فصل جديد من فصول العلاقة بين الدولة والحركة(٣٧).

تفاقم التوتر بعد اعتقال حكومة زيد الرفاعي لعدد من قيادات الإخوان الطلابية في الجامعات بأثر أحداث جامعة اليرموك العام ١٩٨٦م وفصل عدد كبير من الإخوان من وظائفهم، وبدا أن استعادة الودّ المفقود بين الحكومة والإخوان غير ممكن، وبخاصة بعد اندلاع الانتفاضة الفلسطينية عام ١٩٨٧، واستمر الانقطاع حتى العام ١٩٨٩م عندما أُقيلت حكومة زيد الرفاعي بعد أحداث التاسع من نيسان/أبريل ١٩٨٩ والتي عُرِفت بـ «أحداث معان» نتيجة تضييق حكومة الرفاعي على الحريات العامة وتراجع الحالة الاقتصادية، فشكلت حكومة الأمير زيد بن شاكر التي بدأت بإعادة الحقوق والحريات، وأجريت انتخابات نيابية لأول مرة عام ١٩٨٩.

شارك الإخوان بانتخابات ٨/١١/١٩٨٩ بقائمة ضمّت تسعة وعشرين مرشحاً، إضافة إلى عدد آخر من المستقلين، ونجح من بين المرشحين اثنان وعشرون نائباً، ومنح نواب الإخوان حكومة مضر بدارن الرابعة (٧/١٢/١٩٨٩ ـ ٩/٦/١٩٩١) الثقة وانتخب عبد اللطيف عربيات رئيساً لمجلس النواب لثلاث دورات متتالية من المجلس النيابي الحادي عشر(٣٨).

رابعاً: المشاركة السياسية والانقسام

مثّلت مشاركة الإخوان في العملية السياسية بعد العام ١٩٨٩ تحدياً وأزمة للحركة في آن، إذ كشف العام ١٩٩٠ عن انقسامهم بين تيارين: تيار الصقور وتيار الحمائم، الأخير غالبيته من أصول شرق أردنية، فيما الصقور من خلفيات فلسطينية.

انقسام الصقور والحمائم أنتج سجالاً فكرياً حول العلاقة مع الدولة، رسّخ تبلور الانقسام في صفوف الإخوان، ولا زالت الحركة ملتبسة في مسارها

(٣٧) انظر: قاسم الثبيتات، **الإخوان المسلمون في الأردن (١٩٤٥ ـ ١٩٩٧): دراسة حالة** (عمّان: دار كنوز المعرفة العلمية، ٢٠٠٩)، ص ١١٠، وغرايبة، **جماعة الإخوان المسلمين في الأردن**، ص ٨٤.

(٣٨) غرايبة، المصدر نفسه، ص ١٢٢.

السياسي ومواقفها حتى اليوم. كتب محمد أبو فارس المحسوب على صقور الإخوان العام ١٩٩١ الذي عمل أستاذاً في الجامعة الأردنية وابتعث على حساب الحكومة الأردنية، رسالة بعنوان **المشاركة في الوزارة في أنظمة الحكم الجاهلية** اعتبر فيها الحكومة الأردنية حكومة طاغوت، واعتبر الالتزام بالدساتير الوضعية هو تحاكم إلى الطاغوت[٣٩]. واعتبر وجود المسلم في وزارة يجعله يقع لا محالة في مخالفات شرعية كثيرة، وقال: «إن الأصل عند الحركة عدم المشاركة في الحكم»[٤٠].

بعد العام ١٩٩٠ وحرب الخليج الثانية فرضت عزلة سياسية على الأردن بسبب موقفه من الحرب[٤١]. ومع أن الأردن خرج من تداعيتها إلا أن الخروج كان مكلفاً سياسياً، فعجّل خيارات صعبة كان من الممكن تأجيلها، ومن أبرزها خيار مؤتمر السلام في مدريد، ثم توقيع اتفاقية وادي عربة، لذلك ستتأثر علاقة الإخوان بالحكومة وسيستقيل عدد من القوميين والإسلاميين ممّن كان مشاركاً في حكومة طاهر المصري (٢/ ٦/ ١٩٩١ ـ ٢٠/ ١١/ ١٩٩١) التي ذهبت إلى مدريد[٤٢]. ولا شك أن الذهاب إلى مؤتمر مدريد عمّق الشقاق بين الصقور والحمائم، وكشف للنظام السياسي عن ضرورة وضع حد لنجاح عدد أكبر من رموز الإخوان في انتخابات المجلس النيابي الثاني عشر، وذلك لضمان تمرير موافقة مجلس النواب على ما كانت ستفضي إليه محادثات السلام، فاستبقت الانتخابات بحكومة عبد السلام المجالي التي كلّفت بحل المجلس الحادي عشر وإصدار قانون جديد للانتخاب[٤٣].

بعد صدور قانون الأحزاب الأردنية رقم ٣٢ لعام ١٩٩٢م، تشكل حزب

---

(٣٩) محمد عبد القادر أبو فارس، **المشاركة في الوزارة في أنظمة الحكم الجاهلية** (عمّان: [د. ن.]، ١٩٩١)، ص ٢٣.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٣٠ و٥٨. وحول الاتجاهات الفكرية لدى الإسلاميين نحو المشاركة السياسية، انظر: الثبيتات، **الإخوان المسلمون في الأردن (١٩٤٥ ـ ١٩٩٧): دراسة حالة**، ص ١٢٥.

(٤١) حول الموقف الأردني من حرب الخليج، انظر تفاصيله، في: **الكتاب الأبيض: الأردن وأزمة الخليج آب/ أغسطس ١٩٩٠- آذار/ مارس ١٩٩١** (عمّان: [د. ن.]، ١٩٩١)، ص ١-٢.

(٤٢) من الوزراء القوميين الذين استقالوا محمد الحموري وزير التعليم العالي وسليم الزعبي وزير الشؤون البلدية والقروية، ومن الإخوان المهندس رائف نجم وزير الأوقاف، مقابلة مع الوزير سليم الزعبي في منزله في عمّان، بتاريخ ١٢/ ٨/ ٢٠٠٩. انظر: علي محافظة، **الديمقراطية المقيدة: حالة الأردن، ١٩٨٩ ـ ١٩٩٩** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١)، ص ١١٣.

(٤٣) غرايبة، **جماعة الإخوان المسلمين في الأردن**، ص ١٢٧.

سياسي باسم حزب «جبهة العمل الإسلامي»، وكان أحد أهم مؤسسي الحزب د. إسحق الفرحان، وتحمس للصيغة الجديدة عدد من الإسلاميين المستقلين، وأثمرت الاتصالات والتحضيرات عام ١٩٩٢م، عن تكوين هيئة تأسيسية موسعة للحزب، وفي بلورة إطاره فكرياً وسياسياً وتنظيمياً. لكن الحزب ما لبث أن تعرض لعدة هزات بدأت باستقالة مجموعة من المستقلين عام ١٩٩٢م، ثم باستقالة ستة من أعضاء المكتب التنفيذي للحزب عام ١٩٩٣م. وشهد الحزب حضوراً نسائياً تمثل بفوز السيدة نوال الفاعوري بعضوية مجلس الشورى لتكون أول سيدة في تاريخ الحركة الإسلامية تصل إلى مراتب القيادة العليا[٤٤].

في ٨/ ١١/ ١٩٩٣ جرت انتخابات المجلس النيابي الأردني الثاني عشر، ولأول مرة بموجب قانون الصوت الواحد، فحصد فيه الإخوان سبعة عشر مقعداً، وخرجت رئاسة المجلس من أيديهم[٤٥]، وكان ذلك مؤشراً على تراجع ثقل الإخوان في مجلس النواب.

قاطع الإخوان انتخابات المجلس النيابي الثالث عشر ٤/ ١١/ ١٩٩٧، وغاب الإخوان عن المشهد السياسي حتى وفاة الملك الحسين العام ١٩٩٩، لتدخل الحركة مرحلة جديدة ومنعطفاً جديداً مع اختيار قادة حماس الخروج من الأردن بعد قرار الحكومة الأردنية إغلاق مكاتب حماس بحجة عدم قانونيتها.

خامساً: الودّ المفقود والتضييق الناعم

خروج قادة حماس من الأردن إبّان حكومة عبد الرؤوف الروابدة العام ١٩٩٩ كان خيارهم، فالراوبدة ينفي إجبارهم على مغادرة البلاد، بل هو نتيجة لارتكابهم مخالفة قانونية بالانتساب إلى العمل على نشر تنظيم سياسي فلسطيني على الأرض الأردنية. ويشير الروابدة إلى استحسان رموز من قادة الإخوان من جناح الحمائم قرار قادة مكتب حماس بمغادرة الأردن. ولا يخفي حصوله على موافقة من كافة المرجعيات السياسية في الدولة، ويشير إلى لقاء لقادة الإخوان

(٤٤) الصمادي، **نساء في معترك السياسة**، ص ٦٠.

(٤٥) محمد أبو رمان، «الإخوان المسلمون،» في: **الانتخابات النيابية الأردنية ٢٠٠٧** (عمّان: مؤسسة فريدرش ايبرت، ٢٠٠٧)، ص ١٩.

مع الملك عبد الله الثاني لاحتواء الأزمة، لكن الملك ترك الأمر للحكومة(٤٦). ولا زالت الأزمة مفتوحة حتى اليوم(٤٧).

في حكومة علي أبو الراغب التي خلفت حكومة الروابدة العام ٢٠٠٠، جرى تعطيل البرلمان بين عامي ٢٠٠١ ـ ٢٠٠٣. ولم يكن موقف الإخوان حاسماً من إجراءات الحكومة(٤٨). وانحصر عملهم في النقابات المهنية، إلا أن تأثير العامل الإقليمي والدولي ظهر جلياً في علاقة النظام بالجماعة، وبرغم من أن الانتخابات النيابية لم تجر في موعدها المحدد الذي كان مقرراً في تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠١، إلا أن ساحة الإسلاميين شهدت حواراً مكثفاً انتهى بالمشاركة في الانتخابات، ووقف المقاطعة.

في تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٢ صدرت وثيقة الأردن أولاً، لإحداث إصلاح سياسي، وخرجت الوثيقة بتوصيات لتفعيل العمل الحزبي، لكنها حملت أيضاً ما يشير إلى **التضييق الناعم** على جماعة الإخوان المسلمين، بالفصل بين الأحزاب ودُور العبادة التي هي وسيلة الانتشار التقليدي والتعبوي بالنسبة إليهم(٤٩).

في العام ٢٠٠٣ ومع قرب الحرب على العراق، شهدت المرحلة تصعيداً للازمة المفتوحة بين الطرفين في أوقات، وتهدئة في أوقاتٍ أخرى، وكانت

---

(٤٦) مقابلة مع عبد الرؤوف الروابدة في منزله بعمان بتاريخ ١٢/١/٢٠١٠. وانظر: بسام بدارين، «الأردن: حراك مضاد لعودة حماس للمملكة.. والروابدة يثير جدلاً حول دور الإخوان بإبعاد قادتها،» **الشرق الأوسط**، ٢٢/٢/٢٠٠٦. ويشير بدارين إلى أن عبد الرؤوف الروابدة يملك وثيقة بين يديه تثبت بأن قادة الحركة الإسلامية كانوا مؤيدين لفكرة تسفير قادة حماس من عمان، وحتى الآن يرفض الروابدة الكشف عن هذه الوثيقة، ولا يشير محمد أبو رمان في دراسته عن أزمة العلاقة بين الحكومة وحماس إلى ما أورده الروابدة في مقابلتنا له، انظر: محمد أبو رمان، **السياسة الأردنية وتحدي حماس: استكشاف المناطق الرمادية ومقاربة «فجوة المصالح المشتركة»** (عمان: مؤسسة فريدريش ايبرت، ٢٠٠٩)، ص ٣٤ ـ ٣٥.

(٤٧) حول تداعيات الأزمة، انظر: «نحن و«حماس» وإخوان الأردن،» عمون، ٢١/٩/٢٠٠٩، <http://www.ammonnews.net/article.aspx?articleNO=45540>.

(٤٨) ناهض حتر، «مسارات الإصلاح السياسي في الأردن: حراك بلا تقدم،» <http://arab-reform.net/spip.php?article443&lang=en>.

(٤٩) دعت توصيات ومقترحات الوثيقة الحكومة في بند الأحزاب إلى: «اعتماد التمثيل النسبي في النقابات لكسر احتكار فئات معينة لها ويمكن القوى الأخرى من الحضور والمنافسة». انظر: عريب الرنتاوي، **الأردن أولاً: وثائق وقراءات** (القدس؛ عمّان: منشورات مركز القدس للدراسات السياسية، ٢٠٠٣)، ص ٤٤ و٤٨.

السياسة الرسمية مبنية على التعامل المرحلي ـ اليومي المرتبط بطبيعة الظروف السياسية. ثم شهدت الأزمة حالة من التهدئة عبر التفاهم الضمني، أدت إلى عودة «الإخوان» للحياة النيابية فشاركوا في انتخابات ٢٠٠٣ وأظهروا تمثيلاً ساحقاً للوسط الفلسطيني في الأردن وفازوا بـ ١٧ مقعداً[٥٠].

بعد الحرب على العراق، يبدو أن الدولة أدركت خطأ سياستها، وانتهى التفاهم الضمني، بمواجهة الحركة في الجسم النقابي المهني في أزمة جديدة، واتجهت العلاقة نحو التضييق، وحدث ما كان متوقعاً عندما قدمت حكومة معروف البخيت لمجلس النواب قانوناً ينظّم عمل النقابات المهنية، ويحول دون ممارستها العمل السياسي، ممّا وسّع شقة الخلاف[٥١].

مع دعوة الولايات المتحدة إلى مبادرات الإصلاح العربي، التقط الإخوان اللحظة، فقدموا العام ٢٠٠٥ مبادراتهم الإصلاحية التي حملت خطوطاً عريضة حول التعددية والمشاركة السياسية والديمقراطية[٥٢]،ونظر إليها البعض بسلبية حين فسروها أنها مغازلة لواشنطن. والأهم من هذا كله أن إجراء إصلاحات تعزز المشاركة والديمقراطية كان وما زال ينظر إليه على أنه أحد أدوات التوطين للاّجئين، وبالتالي تهديد هوية الدولة الأردنية.

العام ٢٠٠٦ عادت العلاقة للتوتر مع أزمة جمعية المركز الإسلامي، وما زالت الأزمة مفتوحة حتى اليوم[٥٣]، ولا يمكن فصلها عن تداعيات فوز حماس الكاسح في الانتخابات الفلسطينية ٢٠٠٦ الذي يُعَدُّ أحد أبرز محركات

---

(٥٠) عماد خضر، «جماعة الإخوان المسلمين في الأردن والعلاقة مع الحكم،» المسلم. نت، <http://www.almoslim.net/node/96039>.

(٥١) مثل المهندس سمير الحباشنة -ذو الخلفية القومية ووزير الداخلية آنذاك ـ أحد أبرز المنادين بضرورة تنظيم عمل النقابات وخضوعها للقانون، ووجهت إليه انتقادات شديدة من قبل الإخوان. ويرد حباشنة الاتهامات بقوله: بعض الوزراء في مجلس الوزراء طرح إلغاء إلزامية العضوية وأنا أفشلت ذلك التوجه. كان رأيي أن المنحى الديمقراطي في المجتمع بحاجة لتخصص والقانون كان إجرائياً تنظيمياً..» (مقابلة مع سمير حباشنة بتاريخ ٢٥/ ١/ ٢٠١٠).

(٥٢) مبادرة الإصلاح الإسلامية التي رفعها أمين عام حزب جبهة العمل الإسلامي حمزة منصور لرئيس الوزراء الأردني اتسمت بنظر مراقبين بأنها لا تقارن بما صدر عن جماعة الإخوان في كلٍّ من مصر وسورية، لا في عمق الأفكار المطروحة، ولا في موضوعة التجديد». انظر: محمد سليمان، «مبادرة الإخوان الإصلاحية.. العودة إلى المربع الأول،» **مجلة العصر** (١٨ أيار/ مايو ٢٠٠٥).

(٥٣) حتى تاريخ ٢١/ ١/ ٢٠١٠ للجمعية مجموعة كبيرة من مراكز الخدمة والرعاية في الأردن وهي: ٤ فروع إدارة و٥٦ مركزاً لرعاية الأيتام والفقراء، و١٤ مركزاً طبياً ومستشفيان و٥٠ مؤسسة تعليمية و١٥ مركزاً مهنياً وكلية جامعية متوسطة، انظر موقع الجمعية: <http://islamicc.org/Centers.aspx>.

الأزمة، إذ حرّكت القوى المناهضة للجماعة من الحرس القديم داخل النظام دعاية مضادة ضد الجماعة محذرين من نفوذها في الشارع، ومن خطورة أن يفتح انتصار حماس «شهية الجماعة إلى السلطة»، وقد ترافق ذلك مع اختيار زكي بني رشيد ـ الذي تعتبره دوائر رسمية مقرباً من حماس ـ أميناً عاماً لجبهة العمل الإسلامي.

في آذار/ مارس ٢٠٠٦ اعتذر المراقب العام عبد المجيد الذنيبات عن الترشح من جديد لمنصب أمين عام جبهة العمل الإسلامي، مما أوقع جماعة الإخوان المسلمين في الأردن في حيرة، فانتخب سالم الفلاحات - الوسطي ـ لموقع المراقب العام في ٣٠ نيسان/ أبريل ٢٠٠٦ ومثّل يومها «ورقة الخلاص»[٥٤]، إلا أن ذلك لم يوقف تدهور العلاقة بين الحركة الإسلامية والنظام، بالرغم من التصريحات الإيجابية للفلاحات[٥٥].

لم يؤثر الوضع المتدهور على قرار الإخوان بالمشاركة في انتخابات تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٧، والتي مثّلت نكسة سياسية جديدة للجماعة إذ تعرض الإخوان إلى خسارة فادحة بحصولهم على ستة مقاعد فقط[٥٦].

سبق انتخابات البرلمان أن أعلنت الجماعة انسحابها من الانتخابات البلدية الأردنية التي جرت صيف العام ٢٠٠٧ بعد أربع ساعات من بدء توجّه المواطنين إلى صناديق الاقتراع احتجاجاً على التزوير. ومع ذلك فإن الخسارة في الانتخابات البرلمانية والبلدية حال بين الإخوان ودورهم السياسي والاجتماعي. وعلى الرغم من محدودية «المتاح» فإنّ خسارة البرلمان أضعفت فعاليتهم ونشاطهم وصادرت حصناً آخر من حصون الجماعة.

في نيسان/ أبريل ٢٠٠٨ غاب وجه الاعتدال سالم الفلاحات، ووصف ذلك الغياب بأنه تغير جذري في الجماعة[٥٧]، وانتخب همام سعيد المحسوب على تيار الصقور مراقباً عاماً خامساً للإخوان، ثم وجّهت إليه تهمة الفساد من

---

(٥٤) طارق ديلواني، «سالم الفلاحات مراقباً عاماً لإخوان الأردن!،» **العصر** (٥ آذار/ مارس ٢٠٠٦)، <http://www.alasr.ws/index.cfm?method=home.con&contentid=7530>.

(٥٥) **الشرق الأوسط**، ١٢/ ٣/ ٢٠٠٦.

(٥٦) في معالجة تفسير أسباب فشل الإخوان في انتخابات ٢٠٠٧، انظر: أبو رمان، «الإخوان المسلمون،» ص ٢١ ـ ٢٥.

(٥٧) إبراهيم غرايبة، «تغير الإخوان ولم يتغير سالم،» **العرب** (الدوحة)، ٢٠/ ٥/ ٢٠٠٨.

قبل المدعي العام في قضية جمعية المركز الإسلامي التي حلّت هيئتها الإدارية بتاريخ ٥/ ٦/ ٢٠١٠ وجمّدت أموال جمعية المركز في خطوة لتجفيف المنبع المالي الذي يغذي نشاطات حزب جبهة العمل الإسلامي وجماعة الإخوان المسلمين(٥٨).

سياسة حصار الجماعة تأتي ضمن منظور إعادة صياغة أردن جديد وفق فلسفة وثيقة (الأردن أولاً)، ولتحقيقه تم رسم خطوطاً حمراء تحدد مسار التيار الإسلامي حيث تتبنى الوثيقة سياسة تجفيف منابع الحركة الإسلامية ومناطق احتكاكها بالشارع وتفاعله معها.

ويبدو أن الهدف النهائي للمؤسسة الرسمية تجاه الجماعة يقوم على التوجه نحو إعادة هيكلة دورها السياسي والتوافق من جديد على قواعد اللعبة السياسية، بل حتى الدور والنشاط الاجتماعي الذي يمثّل العصب الحقيقي لقوة الجماعة.

عادت الأزمة من جديد مع الإخوان العام ٢٠٠٩ عندما طرح بعض رموزها مبادرة إصلاحية تدعو إلى الملكية الدستورية(٥٩)، وهو ما أكد وجود صراع بين تيارات في الجماعة، الأول يمثل الخط الوطني المعتدل الإصلاحي، ويدفع إلى أردنة برنامجها السياسي، لكن له مواقفه المعارضة للسياسات الحكومية، والثاني يمثّل خط التصعيد، وله أجندة سياسية مختلفة يسعى إلى وضع الجماعة رهن تصرف قادة حماس. ولعل وصول زكي بني رشيد المتشدد في أواسط أيار/مايو ٢٠١٠ لموقع الأمين العام لحزب جبهة العمل الإسلامي في انتخابات لم يعترف بها الحزب، ومن ثم استقالته في ٢٨/ ٥/ ٢٠١٠، وانتخاب المتشدد علي أبو السكر المحسوب على حماس رئيسا لمجلس شورى حزب جبهة العمل الإسلامي يعتبر مؤشراً واضحاً على مآل الحركة الصعب.

---

(٥٨) بعد أربعة أشهر من التحقيق الإداري في شبهات بتجاوزات مالية وإدارية في الجمعية، ولا زالت قضية جمعية المركز الإسلامي أحد أبرز المطالب السياسية لجماعة الإخوان من الحكومات الأردنية حتى إعداد الدراسة، انظر: تيسير النعيمات، «لجنة "المركز الإسلامي" تطالب بلقاء الرفاعي وإنفاذ أحكام الدستور بحماية حق تأليف الجمعيات،» الغد، ١٦/ ١/ ٢٠١٠، <http://www.alghad.com/?news=477033>.

(٥٩) هذه المبادرة التي قدمها رحيل غرايبة نائب الأمين العام لحزب جبهة العمل الإسلامي المحسوب على تيار الاعتدال.

خلاصة

خلاصة مسار التجاذبات بين جماعة الإخوان المسلمين والنظام السياسي الأردني يؤكد أن الجماعة لم تهدد النظام بالخطر[٦٠]، لكن تحولات فكرية في صفوف الجماعة وانقسامتها السياسية، وتشدد تيار الصقور فيها أوجد حالة جديدة من التعامل، برغم إصرار رموز الاعتدال على أن استراتيجة الحركة «المشاركة في الحكم وليس المغالبة»[٦١]، ومع ذلك، أمست الحركة الإسلامية اليوم مختطفة بالفعل، وقد طرأت عليها بعض القيادات المندفعة التي لا تنتمي إلى خطاب الإخوان التقليدي، ولا تعرف عن أصول التفاهمات المبنية مع النظام منذ تاسيس الجماعة، وهذه القيادات تجرّ جماعة الإخوان بأسرها إلى مواقع خطيرة ممّا قد يؤول إلى حلّ الجماعة فيما إذا أُدينت رموزها بالفساد المالي في قضية جمعية المركز الإسلامي[٦٢].

ولعل الانقسام في صفوف الحركة، لا يمكن انهاؤه وقد غدا سمة بارزة في بنية الحركة، التي لم يعد النقاش اليوم على دورها وثقلها ومواقفها، بقدر ما هو منصرف إلى وجوب إنقاذها من مجموعة من المتشديين، الذين أضحوا أشبه بموظفين في يد حركة حماس.

(٦٠) كريمر، «الدمج لأنصار الاندماج: دراسة مقارنة لمصر والأردن وتونس،» ص ٢٧٧.

(٦١) مقابلة مع عبد المجيد الذنيبات المراقب العام السابق للإخوان في مكتبه بتاريخ ٢٣/ ٧/ ٢٠٠٩.

(٦٢) مقابلة مع إبراهيم غرايبة في مكتبه بالجامعة الأردنية بتاريخ ٢٥/ ١/ ٢٠١٠.

١١ ـ الإخوان المسلمون في فلسطين

غسان وهبة

مقدمة

قبل العام ١٩٤٨ (تاريخ نكبة فلسطين)، تأثر العمل الإسلامي إلى حد بعيد بغياب الخط الفاصل بين «الديني» و«الوطني». وهذا عائد إلى خصوصية المجال الاجتماعي السياسي الفلسطيني، الذي اتسم بضعف الهوية الوطنية الفلسطينية، مما أتاح المجال لبروز التيار الإسلامي ولعبه دوراً قيادياً في تلك الحقبة، الذي استطاع أن يستوعب القضايا الوطنية في خطابه وحراكه، مستفيداً من غياب الدولة الوطنية المستقلة، واهتمام الفلسطينيين بمقاومة الاحتلال البريطاني والهجرة اليهودية.

الشعور الوطني الفلسطيني كان الأضعف بين «مشاعر الهوية المتداخلة التي جمعت الإسلام، والقومية، والعصبيات العائلية، والحزبية، والقروية والمناطقية»[1]. وحركة النضال الفلسطيني في الفترة الممتدة بين نهاية الحكم العثماني ونكبة ١٩٤٨، افتقدت تياراً مؤيداً دعوة وطنية فلسطينية قائمة بذاتها. ففلسطين كانت جزءاً من بلاد الشام، ولم تكن كياناً سياسياً قائماً بذاته، ولم تكرّس الحدود الفاصلة بين المناطق التي احتلها البريطانيون، والمناطق التي احتلها الفرنسيون تكريساً نهائياً إلاّ سنة ١٩٢٣، مع اتفاقية سايكس ـ بيكو الموقّعة بين الطرفين[2]، إلا أن هذا لا يعني أن فلسطين كوطن وجغرافية وتاريخ قد غابت عن الوجدان والذاكرة الشعبية لأهلها وسكانها.

---

(١) موسى البديري، «الفلسطينيون بين الهوية القومية والهوية الدينية،» في: **الحركات الإسلامية في فلسطين**، معلومات؛ العدد ٢٢ (بيروت: المركز العربي للمعلومات، ١٩٩٦)، ص ٩٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧.

الشعور الوطني الفلسطيني ارتبط بمبدأ النضال ضد الانتداب البريطاني والتخلص منه، وظل يحمل هذه السمة طوال الثلاثينيات والأربعينيات بدون أن يتضمن أبعاداً من الخصوصية الوطنية ذات الملامح الفلسطينية، أو بمعزل عن مفهوم وحدة بلاد الشام(٣).

المواجهات مع الانتداب البريطاني والعصابات الصهيونية لم تشكّل رافعة للهوية الوطنية الفلسطينية، مما أتاح للتيار الإسلامي مباشرة الشأن الوطني، تحت عنوان «الاهتمام بالبلاد والدفاع عنها واجب ديني»، تحدده أيديولوجية الإسلام الشاملة. وبالفعل تم التعبير عن الأهداف الوطنية بمصطلحات إسلامية، هي استمرار للمقولات الثقافية المألوفة في مجتمع اعتاد خلال أعوام الحكم العثماني الطويلة، أن ينظر إلى الأمور والأحداث نظرة دينية، وليس سراً أنه لم تكن هناك أيديولوجية أخرى في متناول فهم أهل الأرياف الفلسطينيين، الذين كانوا يشكلون الأغلبية، و«الذين كانت فكرة الوطن والمصالح الوطنية في نظرهم أموراً غريبة عن تفكيرهم تماماً»(٤). المفاهيم السائدة كانت الجهاد والشهيد والفدائي والبراق والأرض المقدسة، وكثيراً ما أعيدت إلى الأذهان قضية الحروب الصليبية ومعارك إسلامية أخرى، لإضفاء العمق التاريخي على الصراع، ولغرس الشعور بالتواصل مع إحساس الناس بالهوية الإسلامية(٥).

كما أن أبرز رموز النضال الوطني (الحاج أمين الحسيني، الشيخ عز الدين القسّام، الشيخ عبد القادر الحسيني)، كانوا علماء دين احترفوا النشاط السياسي والعسكري بدافع العقيدة الدينية، وجمع الحاج أمين إلى جانب كونه زعيماً إسلامياً في العالمين العربي والإسلامي تمثيله للهوية الوطنية. إذاً الإسلام كان صاحب الدور المركزي في تشكيل أيديولوجيا مقاومة الاحتلال البريطاني والصهيوني، وقاد «التيار الإسلامي» الرأي العام الفلسطيني عبر الوعظ الديني في المساجد واستخدام كافة المفاهيم والأحداث الإسلامية، التي تخدم قضية الصراع في فلسطين.

إلا أنه لم يكن هناك تيار إسلامي متبلور في فلسطين شبيه بالحركات والتنظيمات المعروفة حتى منتصف الأربعينيات. كان هناك اتجاه من الأفراد أو

---

(٣) انظر: علي المحافظة، **الفكر السياسي في فلسطين لنهاية الحكم العثماني حتى نهاية الانتداب البريطاني، ١٩١٨ ـ ١٩٤٨** (عمّان: مركز الكتب الأردني، ١٩٨٩)، ص ٢٧ ـ ٣١.

(٤) البديري، المصدر نفسه، ص ٨.

(٥) المصدر نفسه، ص ٨.

الجماعات أو المؤسسات والهيئات التي تنطلق من الإسلام وتعاليمه في نضاله الوطني، كما أنه يصعب في تلك الحقبة وضع حد فاصل بين «إسلاميين» و«وطنيين»، لغياب إشكالية «الديني» و«الوطني» في تلك الحقبة، كما كان محور سعي الحركة السياسية الفلسطينية تشكيل دولة كدول ما بعد الاستقلال، وهي «لم تبدأ كاتجاهات تربوية كرد على حركة التغريب الأخلاقي للمجتمع، أو كاتجاهات سياسية تحمل وجهة نظر مميزة للحكم، بما في ذلك مسألة تطبيق الشريعة الإسلامية، كما حدث في أقطار إسلامية أخرى»[٦]، الأمر الذي لم ينتج الشروط الموضوعية لبروز ظاهرة إسلامية حركية. واستمر التيار الإسلامي الفلسطيني القيام بالدور التقليدي الذي يقوم به كل تيار إسلامي، كلما تعرضت أرض إسلامية للغزو والاحتلال، كما أن الساحة الفلسطينية لم تشهد استقطاباً فكرياً وصراعاً سياسياً بين اتجاهات إسلامية و أخرى علمانية، وحافظ المجال الفلسطيني العام على وحدته حتى عام ١٩٤٨.

أولاً: الإسلاميون قبل عام ١٩٤٨

خلال الاحتلال البريطاني لفلسطين، بدأ التيار الإسلامي بالظهور والتشكل من اتجاهات أربعة هي: التيار العلمائي، الجمعيات الخيرية والنوادي الثقافية، التنظيمات الإسلامية الرسمية، والمجموعات الجهادية.

الاتجاه الأول، ضم تيار العلماء والعديد من الشخصيات البارزة من أبناء العائلات الكبيرة في المدن الفلسطينية الأساسية، وهذا التيار انبثقت منه اتجاهات الفكر والسياسة. ونستطيع القول إن تيار العلماء في فلسطين انقسم إلى فئتين رئيسيتين: (١) فئة العلماء الذين جمعوا بين العلوم الإسلامية الفقهية والأصولية والانتماء إلى الحركة الصوفية، وكان من أهمهم: الشيخ يوسف النبهاني والشيخ منيب هاشم الجعفري؛ و(٢) فئة العلماء المجددين، وأبرزهم الشيخان أسعد الشقيري وسعيد الكرمي[٧].

---

(٦) نشرة لاك، «القوى الإسلامية في فلسطين في مرحلة الانتقال من الدولة العثمانية إلى الانتداب،» **الإسلام وفلسطين**، السنة ٢، العدد ١٦ (تموز/يوليو ١٩٨٩)، ص ٥، وأنور عبد الهادي أبو طه، «حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين،» (رسالة ماجستير قدمت لنيل دبلوم دراسات عليا، الجامعة اللبنانية، معهد العلوم الاجتماعية، ٢٠٠٢)، ص ٨٠.

(٧) انظر: محسن صالح، **التيار الإسلامي وأثره في حركة الجهاد، ١٩١٧ ـ ١٩٨٨** (الكويت: مكتبة الفلاح، ١٩٨٨)، ص ٤١.

انشغل التيار العلمائي وعموم أبناء فلسطين، بصدور وعد بلفور في ٢/ ١١/ ١٩١٧، إضافة إلى إلغاء الخلافة العثمانية، وارتفاع معدلات الهجرة اليهودية، وانعكاس ذلك على الواقع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي.

شهدت فلسطين **بروز الجمعية الإسلامية ـ المسيحية** التي مثّلت أول مظاهر الوعي السياسي المنظم إثر الاحتلال العسكري البريطاني، والتي نشطت في توحيد الكلمة وقيادة التظاهرات والاحتجاجات ضد وعد بلفور والهجرة اليهودية، وكان من أبرز إنجازاتها عقد المؤتمر الفلسطيني الأول في القدس، بين ٢٧ كانون الثاني/ يناير و٩ شباط/ فبراير من العام ١٩١٤.

العام ١٩٢٨، شهد **إنشاء فروع لجمعية الشبّان المسلمين**، التي لعبت دوراً مهماً في الحياة السياسية الفلسطينية[٨]. يذكر أن العديد من الشخصيات الإسلامية الناشطة، التزمت في إطار هذه الجمعية، وكان أبرزهم الشيخ عز الدين القسّام، الذي ترأس فرعها في حيفا، كما لعب **المجلس الإسلامي الأعلى** الدور المركزي، وتصدّر قيادة العمل الوطني الفلسطيني، تحت قيادة الشيخ أمين الحسني، ونستطيع القول إنه كان أشبه بحكومة، وتميز بهيكلية تنظيمية وامتد تأثيره في كافة الأراضي الفلسطينية.

مطلع الثلاثينيات، شهدت فلسطين ولادة حركة القسّام الجهادية، التي كان لها أثرها البالغ في المشهد السياسي والاجتماعي الفلسطيني، وكانت المفجّرة لثورة ١٩٣٦[٩].

كما إن **الثورات الفلسطينية المتعاقبة** (ثورة موسم النبي موسى ١٩٢٠، ثورة أيار/ مايو ١٩٢١، ثورة البراق ١٩٢٩، وثورة ١٩٣٦ وغيرها)، برز فيها هذا البعد في بيانات وإعلانات ونداءات هذه الثورات وخطابات التحشيد المتبعة، كذلك رموزها وقادتها ممّن لم يعرف عنهم إلاّ الانتماء إلى أفكار الإسلام وقيمه، ولعلّ ثورة ١٩٣٦ كانت الأبرز لجهة العمل بالشريعة الإسلامية، حيث كانت تحكم محاكمها بمقتضى الكتاب والسنّة.

---

(٨) بيان نويهض الحوت، **القيادات والمؤسسات السياسية في فلسطين، ١٩١٧ ـ ١٩٤٨** (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٨١)، ص ١٨.

(٩) نشرة لاك، «الثورة الكبرى: الجماهير القساميون، والمفتي،» **الإسلام وفلسطين**، السنة ٢، العدد ١٩ (١٩٨٦).

آخر الأربعينيات غابت قوى التيار الإسلامي عن القيام بأي دور بارز، وهذا بفعل جملة من التحولات أدت إلى هذا الغياب، أبرزها هزيمة الدولة العثمانية في الحرب العالمية الأولى، حيث صعب على هذا التيار الاستمرار في ظل غياب مرجعية إسلامية ولو رمزية.

استمر المناخ السائد في البلاد مناخاً عربياً، في وقت كان حلم الدولة العربية في بلاد الشام يمثل حبل النجاة من الاحتلال البريطاني والهجمة الصهيونية، وبالرغم من غياب البعد الإسلامي في هذه المرحلة، لم يكن المناخ معادياً للإسلام، سيما وأن العروبة آنذاك لم تكن تطرح بأي شكل من الأشكال كبديل عن الإسلام.

بعد ثورة ١٩٢٩، بدا بروز الأحزاب السياسية وتحول مركز الثقل السياسي والجماهيري إليها بانتقال أبرز قيادات الجمعيات إلى الأحزاب.

العام ١٩٣٧، شهد إعلان السلطات البريطانية أن الهيئة العربية العليا واللجان القومية هيئات غير مشروعة، ولجأت إلى اعتقال ونفي عدد من أعضاء الهيئة، وعلى رأسهم الحاج أمين الحسيني، ممّا أضعف الحياة السياسية في البلاد.

نهاية العام ١٩٤٥، شهدت هزيمة دول المحور التي انحاز إليها المفتي الحسيني، الأمر الذي انعكس على دوره القيادي بفعل اضطراره إلى التنقل المستمر، ممّا أدى إلى دخول فلسطين في حالة من الانقسام والاضطراب وفقدان الرؤية التي بدأت مع النصف الأول من الأربعينيات[١٠].

ثانياً: نشأة «الإخوان المسلمين» الفلسطينيين

ظروف سياسية عديدة حالت دون الانتشار المؤثر والفعلي لتنظيم الإخوان المسلمين في فلسطين، خصوصاً أجواء الإرهاب والقمع البريطاني التي فرضت بعد انتهاء ثورة ١٩٣٦ وتراجع الحركة السياسية الفلسطينية حتى العام ١٩٤٠. هذه الظروف منعت تطلعات حسن البنّا وقدرته على مواصلة المشروع الذي بدأه الإخوان منتصف الثلاثينيات لمدّ نشاط الحركة إلى فلسطين[١١].

---

(١٠) نشرة لاك، «فلسطين حتى النكبة.. بروز دور الإخوان المسلمين،» **الإسلام وفلسطين**، السنة ١، العدد ٢٠ (١٩٨٩)، ص ٢٠.

(١١) صالح، **التيار الإسلامي وأثره في حركة الجهاد، ١٩١٧ ـ ١٩٨٨**، ص ٤٤١.

وما إن خفّت ظروف الضغط والقهر والتشديد البريطاني على أهل فلسطين، وما إن عادت الحركة السياسية الفلسطينية تنشط وتسترد عافيتها في نهاية الحرب العالمية الثانية، ومع بروز الدلالات على اقتراب مرحلة الحسم في فلسطين، حتى عاود «الإخوان» محاولاتهم في التوجه نحو فلسطين، واتجهوا إلى تأسيس فروع للجماعة في جميع أنحاء فلسطين. وقد ساهم في التأسيس الرسمي «للإخوان» ومهّد له، وساعد على التفاف الفئات الفلسطينية الإسلامية حول دعوة «الإخوان» عوامل عدة، من أهمها:

- الدعم المادي والإعلامي الذي قدمه «الإخوان» للقضية الفلسطينية طوال ثورة ١٩٣٦- ١٩٣٩، وما تركه من أثر إيجابي في الرأي العام الفلسطيني، أوجد قدراً من الاحترام والتقدير للجماعة[١٢].

- الأثر الإيجابي لصحف «الإخوان»، التي كانت متوفرة في المدن الفلسطينية الرئيسية، والتي كانت تنشر المقالات المدافعة عن حق الشعب الفلسطيني، وتندد بالاحتلال البريطاني والحركة الصهيونية[١٣].

- تكرار زيارات القيادات «الإخوانية» الفلسطينية لفلسطين، والتقائها بالجماهير من خلال الندوات والحفلات الخطابية، متناولين إلى جانب الشؤون الدينية، الشؤون السياسية بالمعالجة المتفقة مع الرغبات القومية للشعب الفلسطيني[١٤]. ولم تقتصر هذه الزيارات على شؤون الدعوة «بل عملت أيضاً على مناهضة الصهيونية»[١٥].

- ومن أهم الشخصيات الإخوانية التي تركت أثراً إيجابياً بين الفلسطينيين كلٌّ من عبد الرحمن البنا (الساعاتي) وعبد المعز عبد الستار وعبد العزيز أحمد وسعيد رمضان[١٦].

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٤٦.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٤٤ ـ ١٤٥، ونشرة لاك، «فلسطين حتى النكبة.. بروز دور الإخوان المسلمين،» ص ٩.

(١٤) ريتشارد ب. ميتشل، **الإخوان المسلمون**، ترجمة عبد السلام رضوان (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٧٧)، ص ١١٩.

(١٥) صالح، **التيار الإسلامي وأثره في حركة الجهاد، ١٩١٧ ـ ١٩٨٨**، ص ٤٤٥.

(١٦) كامل الشريف، **الإخوان المسلمين في حرب فلسطين** (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٩٤)، ص ٥١ ـ ٥٢، وإياد البرغوثي، «الديمقراطية والتعددية في فكر وسلوك الإسلاميين الفلسطينيين،» **شؤون الشرق الأوسط**، السنة ١، العدد ١ (ربيع ـ صيف ١٩٩٤)، ص ١٠.

ـ العلاقة الوثيقة المتوطدة بالمفتي في الخارج، ومن ثم بمعسكره في داخل فلسطين(١٧).

ـ «الطلبة الفلسطينيون الدارسون في الجامعات والمعاهد المصرية ممّن انضم إلى الإخوان وعاد إلى فلسطين يبشّر بفكرة الإخوان، مثل الشيخ مشهور ضامن بركات الذي أصبح فيما بعد رئيس المعهد الديني في عكا، ورئيس شعبة الإخوان المسلمين في نابلس عند تأسيسها عام ١٩٤٦»(١٨).

ـ انتشرت دعوة الإخوان بفعل هذه العوامل والأنشطة المختلفة، ومرّ هذا الانتشار بمرحلتين، الأولى: المرحلة الدعوية العامة في العلن والتنظيمية في السر، إذ سلك «الإخوان» طرقاً غير مباشرة في نشر فكرتهم، وذلك بعدم التشديد على الانتماء تحت لواء محدد في بداية الأمر، وأنشأوا ضمن هذا التوجه الجمعيات الدينية ذات الأسماء المتعددة منذ مطلع الأربعينيات؛ ففي القدس أنشئت «جمعية المكارم» في العام ١٩٤٣(١٩)، كما أسس بعض رجال الدين المقربين من الإخوان ـ ولا سيما في حيفا ـ جمعيات ذوات صبغة دينية، ولم تكن تعلن عن مطابقتها لمنهج الإخوان في مصر مثل «جمعية التوحيد» و«جمعية أنصار الفضلية»، و «جمعية الاعتصام»(٢٠). وهي جمعيات انضمت إلى الإخوان عند الإعلان الرسمي عن ولادتها(٢١).

وقد رافق هذه المرحلة الدعوية والاجتماعية التنظيم السري لقواعد «إخوانية» في كافة المناطق، ويستدل على ذلك من خلال وجود مندوبين من فلسطين في المؤتمر الخامس الذي عقده الإخوان في حلب سنة ١٩٤٤، الذي حضره ممثلون عن الحركة من كلٍّ من مصر وسورية ولبنان(٢٢)، و«اتخذ

---

(١٧) نشرة لاك، «فلسطين حتى النكبة.. بروز دور الإخوان المسلمين،» ص ٩٠.

(١٨) صالح، **التيار الإسلامي وأثره في حركة الجهاد، ١٩١٧ ـ ١٩٨٨**، ص ٤٣٩.

(١٩) الحوت، **القيادات والمؤسسات السياسية في فلسطين، ١٩١٧ ـ ١٩٤٨**، ص ٥٠٢؛ المحافظة، **الفكر السياسي في فلسطين لنهاية الحكم العثماني حتى نهاية الانتداب البريطاني، ١٩١٨ ـ ١٩٤٨**، ص ٣٤٤، وصالح الدين البحير [وآخرون]، المدخل إلى القضية الفلسطينية، تحرير جواد الحمد، دراسات؛ ٢١ (عمّان: مركز دراسات الشرق الاوسط، ١٩٩٧)، ص ٣٨٠.

(٢٠) إسحاق موسى الحسيني، **الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية الحديثة** (بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٥٢)، ص ١٤٤.

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٤٥.

(٢٢) ربعي المدهون، «الحركة الإسلامية في فلسطين، ١٩٢٨ ـ ١٩٨٧،» **شؤون فلسطينية**، العدد ١٨٧ (تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٨)، ص ١٤ ـ ١٥.

المجتمعون خطوة هامة بتوحيد أسماء الجمعيات المتعددة التي أنشأتها الحركة في بلدان عربية عدة خلال سنوات سابقة ليصار إلى تسميتها جمعيات الإخوان المسلمين»[٢٣]. ومثّل هذا القرار نقطة الانطلاقة في التوجّه الجديد والخاص بالعمل العلني والصريح تحت اسم «الإخوان المسلمين»، وتوحيد جهودهم في لبنان وسورية اسماً، وهدفاً مع الإخوان في مصر، وهو الأمر الذي أكده مؤتمرهم السادس الذي عقد في يبرود في سورية في العام ١٩٤٦[٢٤]. واستجابة لمقررات وتوصيات المؤتمر الخامس والسادس وتوجهات مركز «الإخوان» في مصر، وللترتيب للظهور العلني والرسمي، ولتوحيد شُعَب الإخوان السرية وجمعياتها العلنية، عقدت الجماعة مؤتمراً عاماً لها في القدس في ٢٩ آذار/مارس ١٩٤٦، برئاسة الشيخ عبد الباري بركات، وتولى أمانة السر الشيخ أسعد الإمام أمين سر الجماعة في القدس، وأوصى المجتمعون بـ «توجيه جهود الجماعة في فلسطين وتنظيمها، وتوحيد الدعوة على نسق واحد، وتوحيد الدستور الأساسي للجماعة، وإنشاء مركز عام للجماعة مركزه القدس، يكون هو الهيئة الإدارية العليا للإخوان المسلمين في فلسطين، والمشرف على سير الدعوة فيها والموجه لها عملياً»[٢٥].

وفي ١٢ نيسان/أبريل ١٩٤٦، عقد مندوبو الشعب «الإخوانية» اجتماعاً عاماً في القدس، وأقرّوا القانون الأساسي للجماعة، وانتخبوا المكتب الدائم لمؤتمر الإخوان في فلسطين، وأعدوا لافتتاح أول فرع رسمي للإخوان في فلسطين[٢٦].

يذكر أن هذا التحضير لافتتاح أول فرع للإخوان رافقه قدوم الشيخ عبد المعز عبد الستار موفداً من المرشد العام حسن البنّا، ليقوم بجولة في أنحاء فلسطين استمرت شهرين في العام ١٩٤٦، تمهيداً لافتتاح شعبة القدس[٢٧].

احتفل بافتتاح شعبة القدس ـ الذي ولد قوياً بعد هذا التحضير الطويل ـ في ٥/٥/١٩٤٦، وقد حضر الافتتاح ما يزيد على ألفي شخص، بالإضافة إلى

(٢٣) الحوت، **القيادات والمؤسسات السياسية في فلسطين، ١٩١٧ ـ ١٩٤٨**، ص ٥٠٢.

(٢٤) المحافظة، **الفكر السياسي في فلسطين لنهاية الحكم العثماني حتى نهاية الانتداب البريطاني، ١٩١٨ ـ ١٩٤٨**، ص ٣٤٤.

(٢٥) صالح، **التيار الإسلامي وأثره في حركة الجهاد، ١٩١٧ ـ ١٩٨٨**، ص ٤٤٠.

(٢٦) المحافظة، المصدر نفسه، ص ٣٤٠.

(٢٧) الحسيني، **الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية الحديثة**، ص ١٤٥.

مندوب البنا الرسمي، الشيخ عبد المعز عبد الستار، إلى جانب شخصيات وقيادات فلسطينية بارزة، منها عبد الحميد السائح رئيس المجلس الوطني الفلسطيني الأسبق، وناصر النشاشيبي، وجمع من العلماء، ونائب رئيس اللجنة العربية العليا جمال الحسيني الذي قال: «إنه تمنى منذ تسع سنوات أن تنتشر دعوة الإخوان في فلسطين، وأن أمنيته قد تحققت الآن وأعلن انضمامه إلى الإخوان وحلّى صدره بشعارهم»[٢٨].

وبعد افتتاح فرع القدس، أنشئت الفروع في جميع مدن فلسطين، فأنشئ فرع في يافا، وفرع في اللد، وفرع في طولكرم، وآخر في نابلس، كما افتتح في حيفا، حيث انضمت إليه جمعيتا «أنصار الفضيلة» و«الاعتصام»، وقد تم افتتاح كافة الفروع بحضور مبعوث المركز العام في القاهرة عبد المعز عبد الستار[٢٩].

افتتح في غزة فرع الإخوان برئاسة الحاج ظافر الشوا، وأنشئ إلى جانبه أربع شعب شملت أنحاء القطاع كافة، و «كان نواب تلك الشعب أعضاء المكتب الإداري للإخوان في منطقة غزة. . .»[٣٠].

اقتصر النشاط الإخواني، بين إنتشار شعبهم النكبة، على إلقاء المحاضرات، والدروس الدينية والاحتفال بالمناسبات الدينية وافتتاح المكتبات والأندية وعقد المؤتمرات، ومن هذه الأنشطة عقدهم للمؤتمر العام في حيفا، الذي حضره ممثلون عن لبنان والأردن وفلسطين، وتقرر فيه «اعتبار حكومة فلسطين مسؤولة عن الوضع السياسي المضطرب، وتأييد الجامعة العربية، وتأييد مطالب مصر بالجلاء ووحدة النيل، وعرض قضية فلسطين على مجلس الأمن، وتأييد المشاريع التي ترمي إلى إنقاذ الأراضي، وعدم الاعتراف باليهود الطارئين على البلاد، وتعميم شعب الإخوان، وتحية المرشد العام في مصر، وشكر الإخوان في البلاد العربية»[٣١].

---

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٤٦.

(٢٩) زياد أبو عمرو، **الحركة الإسلامية في قطاع غزة والضفة الغربية** (عكا: دار الأسوار، ١٩٨٩)، ص ٢٢.

(٣٠) زياد أبو عمرو، **أصول الحركات السياسية في قطاع غزة** (عكا: دار الأسوار، ١٩٨٧)، ص ٣٣.

(٣١) ماهر عبد الله، «تجربة الحركة الإسلامية،» ورقة قدمت إلى: **ندوة مستقبل القضية الفلسطينية** (لندن: مركز دراسات المستقبل الإسلامي، ١٩٩٠)، ص ٦.

ثالثاً: دور الإخوان في حرب ١٩٤٨

انخرط الإخوان في الجهاد الوطني والقومي الذي سبق الحرب، وتعاونوا مع كل المنظمات واللجان القومية العاملة حينها، ووصل بهم الحد إلى التعاون مع لجان قومية إلى جانب شيوعيين ومسيحيين[٣٢]؛ فقد «شاركوا في «اللجنة القومية في يافا» التي أُلّفت من أربعة عشر عضواً، يمثلون الحزب العربي والجبهة العربية والشيوعيين والإخوان ونادي الشبيبة الإسلامي والنادي العربي «وقد روعي في اختيار الأعضاء تمثيلهم للطوائف الفلسطينية المتعددة»[٣٣].

وعند اندلاع الحرب، شارك الإخوان في المجهود العسكري، سواء على الجبهة المصرية التي كانت بقيادة «الإخوان» المصريين أساساً، مع انضمام متطوعين فلسطينيين إليهم، أو على الجبهات الداخلية في فلسطين نفسها. إلا أن مشاركة «الإخوان»، لا تقارن بأعمال «القسّاميين»، وهذا يعود إلى حداثة تنظيمهم في فلسطين، وعدم نموه واستقراره بشكل مناسب وقوي. لقد كانت شعبة يافا، أنشط شعب الإخوان عسكرياً، وهذا عائد إلى وجود تنظيم عسكري سري خاص ووصول الأسلحة لهم عن طريق فوزي القاوقجي (قائد كتائب الجهاد المقدس). أما في القدس وما حولها فكانت مشاركتهم من خلال كتائب «الجهاد المقدس». ويذكر أن الإخوان أقرضوا الهيئة العربية العليا[٣٤] مبالغ لشراء الأسلحة. وفي رام الله شاركوا عبر الفصائل التي كانت موجودة هناك، كما كانت لهم مشاركة في معركة «القسطل» الشهيرة حيث جرح قائد فصيلهم العسكري «عبد الرزاق عبد الجليل»[٣٥].

رابعاً: الإخوان بعد ١٩٤٨

١ ـ من هزيمة ١٩٤٨ إلى تأسيس حركة فتح، ثم ظهور حماس

بعد هزيمة عام ١٩٤٨، واحتلال الجزء الأكبر من الأرض الفلسطينية، توزعت الأجزاء الباقية تحت الإدارة المصرية (غزة)، والإدارة الأردنية (القدس

---

(٣٢) صالح، **التيار الإسلامي وأثره في حركة الجهاد، ١٩١٧ ـ ١٩٨٨**، ص ٥٢.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٥٣.

(٣٤) الهيئة العربية العليا: إطار سياسي ترأسه مفتي فلسطين الشيخ أمين الحسيني أواخر عام ١٩٤٦، واستمر حاضراً حتى ما بعد العام ١٩٦٥، إلا أنه بدأ يتلاشى مع اتساع نفوذ منظمة التحرير الفلسطينية.

(٣٥) الحوت، **القيادات والمؤسسات السياسية في فلسطين، ١٩١٧ ـ ١٩٤٨**، ص ١٤٠.

والضفة الغربية). وهذا الواقع السياسي الجديد بعد الهزيمة، أثر تأثيراً كبيراً في بنية الإخوان الفلسطينيين وتطورهم اللاحق. ففي القدس والضفة الغربية، انضم أعضاء تنظيم «الإخوان» إلى التنظيم الأردني وشكلوا معهم تنظيماً واحداً ولم يعد لهم صلات مباشرة بالتنظيم المصري. أما الأعضاء في «غزة»، فقد شكلوا تنظيماً منفصلاً ارتبط بعلاقات وطيدة بإخوان مصر، بحكم قرب المسافة مع مصر وبحكم الموقع القيادي لإخوان مصر[٣٦]. وفي الضفة الغربية والأردن، أخذ عمل التنظيم الطابع التربوي، الدعوي، السياسي وغاب أي فعل أو جهد عسكري من العام ١٩٥٠ وحتى العام ١٩٦٨[٣٧]. أما في غزة فاستمر العمل بطابع ثوري ـ عسكري.

في الأردن والضفة الغربية، ساهم الجو السياسي الأردني حينها في تسهيل عمل «الإخوان»، فالنظام الأردني أمل أن يشكّلوا سنداً له في مواجهة تيارات الناصرية والبعث المتزايدة النفوذ هناك.ومنذ أوائل الخمسينيات انصب عمل «الإخوان» على التربية والدعوة، وتأسيس خلايا لهم في مدن وبلدات الضفة الغربية. ولعل الجهد السياسي اللافت لهم كان المساهمة في عقد المؤتمر الإسلامي العام (١٩٥٣) ليكون منبراً لمؤيدي القضية الفلسطينية. وبعد أن اتسع دور هذا المؤتمر وحشد وفوداً من ماليزيا والصين وأندونيسيا وإيران، بدأت السلطات الأردنية بالتضييق عليهم، وبالفعل أغلقت المكتب الدائم للمؤتمر في القدس.

عام ١٩٥٦، رفعت الحكومة الأردنية الحظر عن نشاط المؤتمر، بعد إلغاء فكرته القائمة على مد جسور التواصل الشعبي مع العالم الإسلامي، والأكثر من ذلك، استغل من قبل الأردن والسعودية في مهاجمة النظام المصري، وحتى أن الملك «حسين» تحدث فيه في إحدى دوراته (كانون الثاني/يناير ١٩٦١).

أما الإطار السياسي الآخر الذي تفاعل معه الإخوان فهو الانتخابات البرلمانية، فقد فاز بعدة مقاعد عن مدن الخليل ونابلس، وذلك في انتخابات الأعوام ١٩٥٤، ١٩٥٦ و١٩٦٢، وقد حصل مرشحهم في نابلس على أكبر عدد من الأصوات[٣٨].

---

(٣٦) عبد الله، «تجربة الحركة الإسلامية،» ص ٩.

(٣٧) عبد الفتاح العويسي، **المؤتمر الإسلامي العام لبيت المقدس** (القدس: [د. ن.]، ١٩٨٩)، ص ٦٣.

(٣٨) أبو عمرو، **الحركة الإسلامية في قطاع غزة والضفة الغربية**، ص ٢٣.

يلاحظ أن علاقة «الإخوان» في الضفة الغربية والقدس حكمتها علاقتهم العضوية بالتنظيم الأردني، الذي كان يتبع سياسة مهادنة وتفادي الاصطدام مع النظام. وعن هذه العلاقة يقول «يوسف العظم» (أحد رموز «الإخوان» في تلك الفترة): «لم يثر الإخوان على الملك وهادنوه، لأنه لم يكن في مقدورهم فتح جبهات مع كافة الأطراف في آن واحد... وقفنا مع الملك لأن «عبد الناصر» لم يكن عقلانياً في هجومه علينا، وكنا نشك بعلاقته بأمريكا، وقفنا مع الملك لحماية أنفسنا من الخطر الناصري»(٣٩).

بالرغم من هذه المهادنة التي صبغت علاقة «الإخوان» بالملك الأردني، فإن العلاقة مرت بتوترات عديدة، مما غلّف العلاقة بمقادير من الشكوك المتبادلة. غير أن المصلحة التي شعر بها كل طرف تجاه الآخر، ظلت تغالب الشكوك والتوترات؛ وأبرز هذه التوترات: موقف الإخوان من المغرب (التظاهر عام ١٩٥٤ بسبب وجود ضباط إنكليز في الجيش الأردني)، هروب المراقب العام «محمد عبد الرحمن خليفة» إلى دمشق عام ١٩٥٥ بعد معارضة الإخوان لحلف بغداد، وهجوم الإخوان على مبدأ «أيزنهاور» الذي أيده الأردن.

انحسر نشاط «الإخوان» العسكري بتعاون بسيط مع قوات الحرس الوطني، خلال فترة الحكم الأردني، كما اهتموا بالتسليح والتدريب.

باختصار، لم يكن «الإخوان» الفلسطينيون في الضفة الغربية يشكلون في مرحلة الستينيات قوة سياسية ذات نفوذ وحضور لافت وفاعل، وقد ارتبطوا بالسياسات العامة للتنظيم الأردني، وانهمكوا في الجهود الدعوية والتربوية من ناحية، وبالانخراط في الصراع الحزبي ضد التيارات الناصرية والقومية من ناحية أخرى.

٢ ـ من الإخوان إلى «فتح»

يؤكد نائب رئيس المجلس الوطني الفلسطيني، «تيسير قبعة» وهو الذي كان يدرس مع الرئيس الفلسطيني «ياسر عرفات» بالقاهرة، أن الأخير كان عضواً في تنظيم «الإخوان المسلمين»، وأنه كان يخوض الانتخابات الطلابية

---

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٢٤.

على لوائح «الإخوان»[٤٠]. ويتحدث أكثر من مسؤول فلسطيني، أن ذكريات العمل الطلابي كانت تثار على هامش لقاءات الفصائل الفلسطينية لاحقاً، مما لا شك فيه أن الرئيس «ياسر عرفات» كان عضواً في تنظيم «الإخوان المسلمين»، وهذا الانتماء هو الذي سهّل لقاء الأسماء الأولى التي أسست حركة التحرير الوطني الفلسطيني «فتح»، (خليل الوزير ـ صلاح خلف ـ سليم الزعنون ـ كمال عدوان ـ أبو يوسف النجار...)، التي كانت من الأسماء المعروفة بانتمائها إلى الإخوان المسلمين. لكن لماذا ترك كل هؤلاء تنظيم «الإخوان» وأسسوا حركة «فتح»؟ الإجابة عن هذا السؤال تختصر برفض الإخوان نهج العمل المسلح في تلك الفترة، وتفضيل التركيز على العمل الدعوي ـ التربوي، وأن الواقع لم ينضج للقيام بعمليات عسكرية، مما دفع بالعديد من كادراتهم إلى تأسيس حركة فتح.

٣ ـ قواعد الشيوخ.. البذور المبكرة

بعد هزيمة العرب عام سنة ١٩٦٧، تقدمت حركة فتح صفوف العمل الوطني الفلسطيني ووسّعت كوادرها ونادت بالناس. تقدّمت الحركة الإسلامية بثلاث سرايا، وكان لها أربع قواعد عسكرية، وكانت تحت اسم «فتح»، وكان الناس يطلقون عليها (قواعد الشيوخ)، ولم يقتصر الحضور في هذه القواعد على الفلسطينيين، بل كانت تضم العديد من المشايخ والشباب الملتزم دينياً، من دول عربية مختلفة، ولعلّ أبرزهم د. عبد الله عزام (القائد الأول للمقاتلين العرب في أفغانستان وباني الأسس الأولى لما عرف لاحقاً بتنظيم «القاعدة»)، الذي يؤكد أن هذه القواعد أقامت علاقات وطيدة مع المدنيين ولم تتأثر بمواقف الأردنيين من العمل الفدائي الفلسطيني عند وقوع أحداث أيلول/ سبتمبر ١٩٧٠، وكان أفراد «قواعد الشيوخ» (حسب عزام)، يتحلّون بالإخلاص والزهد والأخوة والمحبة، وكانوا يرفضون أن يتحدثوا عن معاركهم خوفاً من الرياء، ولئلاّ ينقص ثوابهم، ويضيف: «كان القائد صلاح حسن يربينا بعمله دون قوله، وكان أخوه أبو خليل يعتبرنا إخوة له ولسنا تلاميذ، وكان قائدنا العام عبد العزيز علي له في قلوبنا هيبة، أقمنا لأبناء الأردنيين مجالس العلم وكنا في

(٤٠) أذكر هنا أن «تيسير قبعة»، كان منتمياً حينها إلى «حركة القوميين العرب»، وأنه كان في موقع المنافسة مع «ياسر عرفات» حينها، واللافت أنه وبعد هذه المرحلة بسنوات بقيت العلاقة التي تجمعهما قوية، بالرغم من كونهما قياديين في فصيلين مختلفين.

مساجدهم أئمة وخطباء، ولمزارعهم حراساً أمناء، خضنا معارك عديدة، وسقط منا شهداء كثر»[٤١].

من سياق حديث عبد الله عزام عن قواعد الشيوخ، نستطيع القول إن هذه القواعد كانت لتنظيم «الإخوان المسلمين» في قلب حركة فتح، وإن القيادة المؤسسة لحركة فتح وجذورها الإخوانية هي التي دفعت بأعضاء تنظيم «الإخوان»، إلى بناء قواعدهم في كنف فتح، خصوصاً وأنها حركة تحرر وطني لا اتجاه عقائدي واضح لها، بينما الفصائل الفلسطينية الأخرى التي كانت موجودة على الساحة الأردنية، فهي إمّا فصائل قومية أو فصائل يسارية أو شيوعية.

٤ ـ انطلاقة الثورة الفلسطينية وغياب الفعل الإسلامي

انطلاقة الثورة الفلسطينية في ١/١/١٩٦٥ وشروعها بالعمل الفدائي ضد الاحتلال الصهيوني سيطر إلى حد بعيد على الحراك السياسي الفلسطيني، وخلق حالة من الالتفاف الشعبي حول الثورة بمختلف فصائلها، كما أن البعد الثوري ـ القومي للصراع هيمن على أي بعد آخر مما أدى إلى انحسار واضح لحضور التيارات الإسلامية، وعلى رأسها الإخوان، عن أي دور مؤثر في المشهد السياسي الفلسطيني. هذا بالإضافة إلى أن اهتمام الإخوان انصب بعد العام ١٩٦٧ على الدور التربوي ـ الدعوي وبناء المؤسسات الدينية والثقافية والتعليمية والرياضية والجمعيات، وغابوا عن أي دور نضالي مؤثر إلا الإسهامات الفردية التي جاءت عبر الانتماء إلى الفصائل الفلسطينية، وتحديداً حركة فتح كونها حركة لا تلتزم أي بعد عقائدي يتعارض والعقيدة الإسلامية. في هذا السياق أيضاً لا نستطيع أن نسقط أنه من الأسباب الأساسية لانحسار دور الإسلاميين في النشاط السياسي والعسكري الفلسطيني كان جزءاً من انحسار دورهم أصلاً في مختلف الدول العربية والإسلامية بسبب معاداتهم للناصرية التي التف حولها وحول قائدها الرئيس جمال عبد الناصر الغالبية العظمى من العرب.هذا الغياب عن القيام بأي دور مباشر في النضال الوطني الفلسطيني والاستعاضة عن ذلك ببناء المؤسسات والفعل الدعوي سيبقى حاضراً

---

(٤١) عبد الله عزام، **حماس: الجذور التاريخية والميثاق** (باكستان: مكتب خدمات المجاهدين، ١٩٨٩)، ص ٧١ ـ ٧٢.

حتى انطلاقة الانتفاضة الأولى واضطرار الإخوان إلى الانخراط في صفوفها، مدفوعين بعاملين أساسيين:

١ ـ انطلاقة حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، كأول فصيل إسلامي جهادي على الساحة الفلسطينية، الأمر الذي خاف منه الإخوان لجهة إمكانية أن يستقطب هذا الفصيل الإسلامي جزءاً من قاعدتهم الشعبية المتحفزة أصلاً للمشاركة بالعمل الجهادي الفلسطيني.

٢ ـ انطلاقة الانتفاضة ونجاحها في احتلال المشهد السياسي الفلسطيني والعربي وحتى الدولي، وإدراك الإخوان أن الغياب عن المشاركة المباشرة في فعاليات الانتفاضة والاستمرار في الدور التربوي الدعوي فقط يجعلهم في دائرة الاتهام، وتالياً، يفقدهم أي حضور في النسيج الاجتماعي والنضالي الفلسطيني.

وعليه استفاد الإخوان من البنية التنظيمية المتجذرة في الواقع الفلسطيني والبنية المؤسساتية القادرة على رفد أي مشروع سياسي بكل مقومات النجاح في احتلال موقع متقدم في المشهد السياسي والنضالي الفلسطيني، وكان أن أعلن عن انطلاقة حركة المقاومة الإسلامية «حماس» التي لم يتوضح مدلول حرف السين إن كان يدل على حركة مقاومة إسلامية سياسية أو حركة مقاومة إسلامية سلمية.

حركة «حماس» هو الاسم المختصر لـ «حركة المقاومة الإسلامية»، وهي ترى أنها مقاومة شعبية وطنية تعمل على توفير الظروف الملائمة لتحقيق تحرر الشعب الفلسطيني، وخلاصه من الظلم، وتحرير أرضه من الاحتلال الغاصب، والتصدي للمشروع الصهيوني المدعوم من قبل قوى الاستعمار الحديث[٤٢].

وتقدم نفسها على أنها حركة جهادية بالمعنى الواسع لمفهوم الجهاد، وتؤكد أنها جزء من حركة النهضة الإسلامية، وتؤمن أن هذه النهضة هي المدخل الأساسي لتحرير فلسطين من النهر إلى البحر، وهي حركة شعبية إذ إنها تعبير عملي عن تيار شعبي واسع ومتجذّر في صفوف الشعب الفلسطيني والأمة الإسلامية، يرى في العقيدة والمنطلقات الإسلامية أساساً ثابتاً للعمل ضد عدو يحمل منطلقات عقائدية ومشروعاً مضاداً لكل مشاريع النهوض في الأمة. وتضم

(٤٢) انظر: حماس، البيان التأسيسي (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٧).

حركة «حماس» في صفوفها كل المؤمنين بأفكارها ومبادئها المستعدين لتحمل تبعات الصراع ومواجهة المشروع الصهيوني[٤٣].

وزعت حركة المقاومة الإسلامية «حماس» بيانها التأسيسي في ١٥ كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٧، إلا أن نشأة الحركة تعود في جذورها إلى الأربعينيات من هذا القرن، فهي امتداد لحركة الإخوان المسلمين. وقبل الإعلان عن الحركة استخدم الإخوان المسلمون أسماء أخرى للتعبير عن مواقفهم السياسية تجاه القضية الفلسطينية، منها «المرابطون على أرض الإسراء» و«حركة الكفاح الإسلامي» وغيرها.

خامساً: حماس... الرؤية السياسية

١ ـ ظروف الانطلاقة

نشأت حركة المقاومة الإسلامية «حماس» نتيجة تفاعل عوامل عدة عايشها الشعب الفلسطيني منذ النكبة الأولى عام ١٩٤٨ بشكل عام، وهزيمة عام ١٩٦٧ بشكل خاص، وتتفرع هذه العوامل عن عاملين أساسيين، هما: التطورات السياسية للقضية الفلسطينية وما آلت إليه حتى نهاية عام١٩٨٧، وتطور الصحوة الإسلامية في فلسطين، وما وصلت إليه في منتصف الثمانينيات.

تنطلق الحركة للواقع السياسي الفلسطيني من أن القضية الفلسطينية هي قضية ثابتة وراسخة في الوجدان الفلسطيني والإسلامي، وأن الشعب الفلسطيني بدا يتضح له أن قضيته التي تعني بالنسبة إليه قضية حياة أو موت، وقضية صراع حضاري بين العرب والمسلمين من جهة والصهاينة من جهة أخرى، أخذت تتحول إلى قضية لاجئين فيما بعد النكبة، أو قضية إزالة آثار العدوان، والتنازل عن ثلثي فلسطين فيما بعد هزيمة عام ١٩٦٧، الأمر الذي دفع الشعب الفلسطيني إلى الإمساك بزمام قضيته بيده، فظهرت منظمة التحرير الفلسطينية (م.ت.ف) وفصائل المقاومة الشعبية.

ولكن برنامج الثورة الفلسطينية الذي تجمع وتبلور في منظمة التحرير الفلسطينية، تعرض في الثمانينيات إلى سلسلة انتكاسات داخلية وخارجية،

---

(٤٣) المصدر نفسه.

عملت على إضعافه وخلخلة رؤيته. وكانت سنوات السبعينيات قد شهدت مؤشرات كثيرة حول إمكانية قبول (م.ت.ف) بحلول وسط على حساب الحقوق الثابتة للشعب الفلسطيني، وخلافاً لما نصّ عليه الميثاق الوطني الفلسطيني، تحولت تلك المؤشرات إلى طروحات فلسطينية واضحة تزايدت بعد توقيع اتفاقية «كامب ديفيد» بين مصر وإسرائيل، والاجتياح الصهيوني لجنوب لبنان، ثم محاصرة بيروت عام ١٩٨٢. وكان هذا الحصار أكبر إهانة تتعرض لها الأمة بعد حرب عام ١٩٦٧، إذ تم حصار عاصمة عربية لمدة ثلاثة أشهر دون أي رد فعل عربي حقيقي، وقد نتج من ذلك إضعاف منظمة التحرير الفلسطينية وخروجها من لبنان، الأمر الذي عزز حسب ما يؤكد ميثاق حماس الاتجاهات الداعية إلى التوصل إلى تسوية مع العدو داخل المنظمة.

وتضمنت طروحات التسوية التنازل عن قواعد أساسية في الصراع مع المشروع الصهيوني، وهي:

١ ـ الاعتراف بالكيان الصهيوني وحقه في الوجود فوق أرض فلسطين.

٢ ـ التنازل للصهاينة عن جزء من فلسطين، بل عن الجزء الأكبر منها[٤٤].

وفي مثل هذه الظروف التي لقيت استجابة من قيادات منظمة التحرير الفلسطينية، تراجعت استراتيجية الكفاح المسلح، كما تراجع الاهتمام العربي والدولي بالقضية الفلسطينية، وكانت معظم الدول العربية تعمل على تكريس مفهوم القطرية بنفس فئوي بشكل مقصود أو غير مقصود، وذلك من خلال وترسيخ المفاهيم القطرية، خاصة بعد أن اتخذت الجامعة العربية قراراً في قمة الرباط عام ١٩٧٤، باعتبار منظمة التحرير الفلسطينية الممثل الشرعي والوحيد للشعب الفلسطيني.

ودولياً، وبموازاة ذلك كانت سياسة الكيان الصهيوني تزداد تصلباً بتشجيع ومؤازرة من الولايات المتحدة الأمريكية التي وقّعت معها معاهدة التعاون الاستراتيجي في عام ١٩٨١، الذي شهد أيضاً إعلان ضم مرتفعات الجولان السورية المحتلة وتدمير المفاعل النووي العراقي.

وفيما كانت الدول العربية تتعلق بأوهام الأمل الذي عقدته على الإدارات

---

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٣.

الأمريكية المتعاقبة، كان التطرف الصهيوني يأخذ مداه مع هيمنة أحزاب اليمين على سياسة وإدارة الكيان، وكانت سياسة الردع التي تبناها الكيان الصهيوني منذ عقود هي السياسة التي لا يتم الخلاف عليها، لذلك نفذت بعنجهية عملية حمّام الشط التي قصفت فيها مقر منظمة التحرير الفلسطينية في تونس في تشرين الأول/أكتوبر عام ١٩٨٥. ولقيت هذه الأعمال دعماً وتشجيعاً كاملين من قبل الإدارة الأمريكية التي عقدت عليها الآمال العربية بتحقيق طموحات القمم المختلفة(٤٥).

وعلى الصعيد الدولي كانت الولايات المتحدة قد تقدمت خطوات واسعة بعيداً عن الاتحاد السوفياتي في فرض إرادتها وهيمنتها، ليس على المنطقة فحسب، بل وعلى العالم بأسره، حيث كانت المشاكل المتفاقمة داخل الاتحاد السوفياتي تتطلب منه الالتفات إلى الوضع الداخلي فأنتج التركيز الشديد على ذلك تراجع أولويات الإدارة السوفياتية، وانسحابها التدريجي من الصراعات الإقليمية وترك الساحة للأمريكان. وقد انتهى الدور السوفياتي في المنطقة، بصورة لم تتوقعها الحكومات العربية وغالبية الفصائل الفلسطينية، وألحق أضراراً بموقفها السياسي من الصراع.

٢ ـ محور الصحوة الإسلامية

شهدت فلسطين تطوراً واضحاً وملحوظاً في نمو وانتشار الصحوة الإسلامية كغيرها من الأقطار العربية، الأمر الذي جعل الحركة الإسلامية تنمو وتتطور فكرةً وتنظيماً، في فلسطين المحتلة عام ١٩٤٨، وفي أوساط التجمعات الفلسطينية في الشتات، وأصبح التيار الإسلامي في فلسطين يدرك أنه يواجه تحدياً مرده أمرين اثنين:

الأول: تراجع القضية الفلسطينية إلى أدنى سلم أولويات الدول العربية.

الثاني: تراجع مشروع الثورة الفلسطينية، من مواجهة المشروع الصهيوني وإفرازاته، إلى موقع التعايش معه وحصر الخلاف في شروط هذا التعايش.

وفي ظل هذين التراجعين، وتراكم الآثار السلبية لسياسات الاحتلال الصهيونية القمعية الظالمة ضد الشعب الفلسطيني، ونضوج فكرة المقاومة لدى

---

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٥.

الشعب الفلسطيني داخل فلسطين وخارجها، كان لا بد من مشروع فلسطيني إسلامي جهادي، بدأت ملامحه في أسرة الجهاد عام ١٩٨١ ومجموعة الشيخ أحمد ياسين عام ١٩٨٣ وغيرها[٤٦].

ومع نهايات عام ١٩٨٧، كانت الظروف قد نضجت بما فيه الكفاية لبروز مشروع جديد يواجه المشروع الصهيوني وامتداداته، ويقوم على أسس جديدة تتناسب مع التحولات الداخلية والخارجية، فكانت حركة المقاومة الإسلامية «حماس» التعبير العملي عن تفاعل هذه العوامل.

ترى «حماس» أنها جاءت، استجابة طبيعية للظروف التي مر بها الشعب الفلسطيني وقضيته العادلة، منذ استكمال الاحتلال الصهيوني للأرض الفلسطينية عام ١٩٦٧. وأسهم الوعي العام لدى الشعب الفلسطيني، والوعي المتميز لدى التيار الإسلامي الفلسطيني في بلورة مشروع حركة المقاومة الإسلامية الذي بدأت ملامحه تتكون في عقد الثمانينيات. حيث تم تكوين أجنحة لأجهزة المقاومة، كما تم تهيئة القاعدة الجماهيرية للتيار الإسلامي بالاستعداد العملي لمسيرة الصدام الجماهيري مع الاحتلال الصهيوني منذ عام ١٩٨٦.

وقد أسهمت المواجهات الطلابية مع سلطات الاحتلال في جامعات النجاح وبيرزيت في الضفة الغربية والجامعة الإسلامية في غزة، في إنضاج الظروف اللازمة لانخراط الجماهير الفلسطينية في مقاومة الاحتلال، خاصة وأن سياساته الظالمة، وإجراءاته القمعية وأساليبه القهرية قد راكمت في ضمير الجماهير، نزعة المقاومة والاستبسال في مقاومة الاحتلال.

٣ ـ حماس. . . دخول المواجهة

كان حادث الاعتداء الذي نفذه سائق شاحنة إسرائيلي في ٦ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٧، ضد سيارة صغيرة يستقلها عمال عرب، وأدى إلى استشهاد أربعة من الفلسطينيين في مخيم جباليا للاجئين الفلسطينيين، إعلاناً بدخول مرحلة جديدة من صراع الشعب الفلسطيني، فكان الرد بإعلان النفير العام. وصدر البيان الأول عن حركة المقاومة الإسلامية «حماس»، يوم الخامس عشر من كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٧، إيذاناً ببدء مرحلة جديدة في نضال الشعب الفلسطيني ضد

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٩.

الاحتلال، وهي مرحلة يمثل التيار الإسلامي فيها رأس الحربة في المقاومة.

أثار بروز حركة «حماس» قلق إسرائيل، واستنفرت أجهزة الاستخبارات الإسرائيلية كل قواها لرصد الحركة وقياداتها، وما إن لاحظت سلطات الاحتلال استجابة الجماهير للاضرابات، وبقية فعاليات المقاومة التي دعت إليها الحركة منفردة منذ انطلاقتها، وصدور ميثاق الحركة، حتى توالت الاعتقالات التي استهدفت كوادر الحركة وأنصارها منذ ذلك التاريخ. وكانت أكبر حملة اعتقالات تعرضت لها الحركة آنذاك في شهر أيار/مايو ١٩٨٩، وطالت تلك الحملة القائد المؤسس الشيخ أحمد ياسين.

ومع تطور أساليب المقاومة لدى الحركة، التي شملت أسر الجنود الإسرائيليين في شتاء عام ١٩٨٩، وابتكار حرب السكاكين ضد جنود الاحتلال عام ١٩٩٠، جرت حملة اعتقالات كبيرة ضد الحركة في كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٠، وقامت سلطات الاحتلال بإبعاد أربعة من رموز الحركة وقيادييها، واعتبرت مجرد الانتساب إلى الحركة جناية يقاضى فاعلها بأحكام عالية. دخلت الحركة طوراً جديداً منذ الإعلان عن تأسيس جناحها العسكري كتائب الشهيد عز الدين القسّام في نهاية عام ١٩٩١، وقد أخذت نشاطات الجهاز الجديد منحى متصاعداً، ضد جنود الاحتلال ومستوطنيه، وفي كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٢ نفّذ مقاتلو الحركة عملية أسر الجندي نسيم توليدانو، قامت على إثرها السلطات الإسرائيلية بحملة اعتقالات شرسة ضد أنصار وكوادر الحركة، واتخذ رئيس وزراء العدو الأسبق إسحاق رابين قراراً بإبعاد ٤١٥ رمزاً من الرموز الفلسطينية إلى مرج الزهور في لبنان كأول سابقة في الإبعاد الجماعي، عقاباً لحركة حماس. أثار هذا الإبعاد ردود فعل عربية ودولية شاجبة، رافقه رفض المبعدين أي حل إلا العودة، مما اضطر رابين إلى الموافقة على عودتهم بعد مرور عام على إبعادهم[٤٧].

لم توقف عملية الإبعاد نشاط حركة «حماس» ولا جهازها العسكري، حيث سجل العام ١٩٩٣ معدلاً مرتفعاً في المواجهات الجماهيرية وجنود الاحتلال الإسرائيلي، ترافق مع تنامي المقاومة الشعبية، ففرضت إسرائيل إغلاقاً مشدداً على الضفة الغربية وقطاع غزة، في محاولة للحدّ من تصاعد المقاومة.

---

(٤٧) انظر: وثيقة مشروع لجنة التنسيق الفلسطينية العليا، مقدم من حماس إلى الفصائل الفلسطينية (نيسان/أبريل ١٩٩٢).

٤ ـ حماس ورؤيتها للصراع

تعتقد حركة «حماس» أن الصراع مع الصهاينة في فلسطين صراع وجود، فهو صراع حضاري مصيري لا يمكن إنهاؤه إلا بزوال سببه، وهو الاستيطان الصهيوني في فلسطين واغتصاب أرضها وطرد وتهجير سكانها. وترى حركة «حماس» في الدولة العبرية مشروعاً شمولياً معادياً، لا مجرد كيان ذي أطماع إقليمية، وهو مشروع مكمل لأطماع قوى الاستعمار الحديث الرامية إلى السيطرة على مقدرات الأمة وثرواتها، ومنع قيام أي تجمع نهضوي في صفوفها عن طريق تعزيز التجزئة القطرية، وسلخ الأمة عن جذورها الحضارية، وتكريس الهيمنة الاقتصادية والسياسية والعسكرية وحتى الفكرية عليها[٤٨].

أ ـ حماس. . . الرؤية للعمل الوطني الفلسطيني

عرفت نظرة «حماس» إلى المنظمة العديد من التطورات، حيث تدرجت هذه النظرة، وتحديداً في موضوع الاعتراف بشرعيتها ووحدانية تمثيلها، وكان لتطور الأحداث السياسية وتحديداً على صعيد تطور العملية السلمية الكلمة الفصل في تحديد هذه النظرة، فمن الاعتراف بشرعيتها ووحدانية تمثيلها، إلى التحفظ الكامل، إلى تجاهل موضوع الاعتراف مع انعقاد مؤتمر «مدريد»، إلى اتهامها بالتفريط مع عقد اتفاقي «أوسلو» و«القاهرة»، وصولاً إلى الإعلان بأن المنظمة لم تعد تمثل الشعب الفلسطيني وطموحاته، لكن ومع تصاعد هذا الموقف السلبي من المنظمة، كان لافتاً تركيز «حماس» في هجومها على «القيادة المتنفذة»، لا على المنظمة كإطار، وهذا عائد إلى رهان «حماس» على إصلاح المنظمة.

الوتيرة المتصاعدة للهجوم على المنظمة، بدأت بالانحدار بعد دخول السلطة الفلسطينية مناطق الحكم الذاتي في غزة والضفة الغربية منتصف العام ١٩٩٤، حيث باتت السلطة الإطار المحوري وأخذت مكان المنظمة وبالتالي أضحت محط الهجوم والاتهام، وغابت المنظمة عن خطاب «حماس» الهجومي[٤٩].

---

(٤٨) لمزيد من الاطلاع، انظر: ميثاق حماس والبيان التأسيسي.

(٤٩) انظر: وثيقة، تصور مقترح من حماس حول تحالف القوى الفلسطينية (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٣).

ب ـ منظمة التحرير في ميثاق «حماس»

حرصت حركة «حماس» في ميثاقها على تغليف موقفها من المنظمة بالمرونة والإيجابية وانتقاد ابتعادها عن الإسلام برفق، وجاء نص الميثاق ليؤكد أن: «يوم تتبنى منظمة التحرير الفلسطينية الإسلام كمنهج حياة، فنحن جنودها ووقود نارها التي تحرق الأعداء، فإلى أن يتم ذلك ـ ونسأل الله أن يكون قريباً ـ فموقف حركة المقاومة الإسلامية من منظمة التحرير الفلسطينية هو موقف الابن من أبيه والأخ من أخيه والقريب من قريبه، يتألم لألمه إن أصابته شوكة، ويشد أزره في مواجهة الأعداء ويتمنى له الهداية والرشاد»(٥٠).

إلا أنه وبالرغم من اللغة الإيجابية التي حرص عليها الميثاق، في تحديد الموقف من المنظمة، يلاحظ غياب الموقف الواضح من شرعية تمثيل المنظمة للشعب الفلسطيني، لكن هذا الغياب لم يدم طويلاً، حيث يبرز موقف «حماس» من المنظمة بشكل أكثر تفصيلاً حيث أكدت قيادة «حماس» (في سياق إجابتها عن سؤال عن اعترافها أو عدمه بالمنظمة ممثلاً شرعياً ووحيداً للشعب الفلسطيني)، أنه يجب التفريق بين منظمة التحرير كإطار وطني، والمنظمة كتوجه سياسي وبنية قائمة. فالمنظمة كإطار وطني، يستوعب كافة أفراد الشعب الفلسطيني بمختلف اتجاهاتهم، ويقودهم نحو التحرير الشامل، والكامل لفلسطين، حسب ما ورد في الميثاق الوطني الفلسطيني، وهي موضع اعتراف الجميع بمن فيهم حركة المقاومة الإسلامية (حماس). أما المنظمة كتوجه سياسي حالي وبما تعلنه صراحة عن استعدادها للاعتراف بإسرائيل مقابل السماح لها بإقامة دولة مستقلة على جزء من أرض فلسطين فهذا موضع رفض من حماس، تأسيساً على فلسفتها»(٥١).

بعد توقيع اتفاق «أوسلو» واتفاق «القاهرة»، انتقلت الحركة من موقع المتحفظ على شرعية المنظمة إلى موقع اتهام «القيادة المتنفذة» في المنظمة بالتفريط الكامل، وصولاً إلى نزع الشرعية التمثيلية بصورة شبه كاملة، ولم يتأخر إعلان «حماس» الصريح بعدم تمثيل المنظمة للشعب الفلسطيني وعدم شرعية وأحقية ذلك التمثيل.

---

(٥٠) انظر: ميثاق حماس.

(٥١) المصدر نفسه.

إلا أن العلاقة بمنظمة التحرير الفلسطينية، ثم بالسلطة الفلسطينية في مناطق الحكم الذاتي، إحدى أبرز المعضلات التي واجهتها حماس منذ تاريخ انطلاقها. والخيارات المطروحة أمام الحركة في صوغ تلك العلاقة كانت ولا تزال محدودة من جهة، وملآنة بما تراه الحركة بمزالق سياسية من جهة أخرى. وفي جميع الأحوال وعلى صعيد العلاقة بالمنظمة فإنه يمكن توصيف ثلاثة خيارات رئيسية: خيار دخول المنظمة والعمل من داخلها ووراثتها بالتدريج، خيار العمل من خارج المنظمة، سعياً إلى الحلول مكانها كبديل محتمل، خيار استمرار الشد والجذب، وهو يقع بين الخيارين المذكورين، وتبقى حماس وفقه خارج المنظمة، وفي الوقت عينه لا تطرح نفسها بديلاً منها.

وأكدت حركة حماس أنها ليست بديلاً لأحد، وترى أن منظمة التحرير الفلسطينية إنجاز وطني ينبغي الحفاظ عليه، ولا مانع لديها من الدخول في إطار المنظمة على أساس التزام منظمة التحرير الفلسطينية بالعمل على تحرير فلسطين، وعدم الاعتراف بالعدو الصهيوني، وإعطائه شرعية الوجود على أي جزء من فلسطين.

واعتبرت حماس أن المجلس الوطني الفلسطيني، بتشكيلته الحالية، لم يكن مؤهلاً لاتخاذ قرار مصيري يعبّر عن ضمير شعبنا الفلسطيني في هذه المرحلة الخطيرة من تاريخ القضية الفلسطينية، وأن أيّ وفد يشكل على أساس هذه القرارات هو وفد غير شرعي ولا يمثل الشعب الفلسطيني.

كما أكدت حماس أن شرعية المنظمة وأحقية تمثيلها للشعب الفلسطيني نابعة من اقترابها من الحقوق الوطنية الثابتة للشعب الفلسطيني ودفاعها عن تلك الحقوق.

بالرغم من أن ميثاق «حماس» اشترط تخلّي منظمة التحرير عن المنهج العلماني وعن البرنامج السياسي الخاص بالتسوية مع إسرائيل، للالتحاق بمؤسسات المنظمة، فإن التطورات التي حدثت في فكر الحركة السياسي بالإضافة إلى تراكم خبرتها، جعلاها تتجه إلى التركيز على البرنامج السياسي واستحقاقاته، كما أن إعلانها التزام الديمقراطية والتعددية ألزمها تجاوز شرط تخلِّي المنظمة على المنهج العلماني (هذا الموقف لم يُصَغ بأي وثيقة، لكن أكدته كل ممارساتها اللاحقة)، كما غاب عن المطالب الأربعة التي وضعتها «حماس» أمام المجلس الوطني الفلسطيني كشروط لدخولها المجلس، حيث

تلخصت هذه المطالب بـ: (١) وقف مسلسل التنازلات السياسية؛ (٢) عدم الإقرار بالوجود الصهيوني على أي جزء من فلسطين؛ (٣) تحقيق صدقية التمثيل لمختلف الفصائل حسب حجومها الحقيقية؛ (٤) ممارسة الديمقراطية الحقيقية.

طبعاً لم تتوقف الأمور بالنسبة إلى علاقة «حماس» بالمنظمة عند حدود هذه الشروط، فالأمر ليس بهذه البساطة، فالعلاقة مع المنظمة كانت وما زالت مثار نقاش بالعمق عند «حماس»، ويمكن اختصار هذا النقاش بثلاث فرضيات تقترح صورة تلك العلاقة:

١ ـ الاستبدال الكلّي ـ إعلان «حماس» نفسها بديلاً من المنظمة، وبالتالي عدم الانخراط فيها.

٢ ـ الإحلال الداخلي ـ وراثة «حماس» للمنظمة، عن طريق الدخول فيها والعمل من داخلها.

٣ ـ استمرار الشد والجذب ـ البقاء خارج المنظمة وعدم طرح «حماس» نفسها بديلاً.

وفي وقت لاحق من عمرها، نظرت الحركة إلى وجودها وعملها خارج إطار منظمة التحرير بصورة أدق، مؤكدة أن ذلك لا يعني التصادم مع المنظمة، لأن الساحة تتسع للجميع.

هذا الخيار الذي اعتمدته «حماس»، خيار عدم الحسم والبقاء في مربع الشد والجذب، حقق لها عدداً من الإيجابيات، وجرّ عليها في الوقت ذاته عدداً من السلبيات.

في الجانب الإيجابي، يمكن القول إن هذا الخيار أبقى للحركة درجة عالية من المرونة والحرية، سواء في اتخاذ الموقف السياسي أو في التعبير عنه. وهي درجة لا يتيحها خيار الانضمام إلى المنظمة وخفض سقف الموقف السياسي، ولو نسبياً، ليقترب من الموقف الرسمي للمنظمة. وليس خيار إعلان الاستبدال الكامل للمنظمة، وما يتطلبه من عرض بديل سياسي واضح ومفصل، بحيث يتطلب الحصول على الشرعية الإقليمية والدولية، وهو أمر سيخفض أيضاً سقف الموقف السياسي بصورة شبه أكيدة. كما أن خيار «المنطقة الوسطى»، خيار أدنى من العلاقات والخطوط المفتوحة مع جميع الأطراف تقريباً، ومنها منظمة

التحرير نفسها. وعلى الرغم من فترات التوتر الكثيرة، بل سيادة عنصر التوتر والتنافس في العلاقة الثنائية مع المنظمة أيضاً، فقد أبقى إحجام «حماس» عن إعلان نفسها بديلاً وترددها في ذلك، قنوات اتصال مفتوحة بين الطرفين. ونجحت تلك القنوات في جمع الطرفين أكثر من مرة، عقب حوادث تاريخية مهمة (كالإبعاد إلى الجنوب اللبناني، أو قيام السلطة الفلسطينية في قطاع غزة) عند قواسم مشتركة وإن كانت ضيقة ومتدنية.

وفي الجانب الآخر يمكن رصد عدد من **السلبيات** أهمها «عدم الحسم» هو الخيار الأسهل؛ وبالتالي، فهو خيار لا يضيف إلى تجربة «حماس» السياسية أية خبرة سياسية جديدة، إذ لم يكن هناك طوال ثمانية أعوام من عمر الحركة نقلات سياسية توحي بتراكم للخبرة السياسية. وكان الوضع أقرب إلى الثبات، إن لم يكن إلى الجمود، في حين كانت منظمة التحرير تتقدم في برنامج التسوية، وتحقق على الأرض تغييراً جديداً متراكماً لمصلحة برنامجها، مع الأخذ في الاعتبار الدعم الدولي والإقليمي لذلك البرنامج.وقد ترد في هذا السياق سلبية أخرى متعلقة بتعاظم قوة «حماس» ونفوذها في بعض المراحل، وخصوصاً في الفترة التي امتدت بين قبيل الإبعاد (كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٢) واستمرت طوال فترة الإبعاد، وما رافقها من عمليات عسكرية لـ «حماس». وقد توازت تلك الفترة مع تباطؤ مسار العملية السلمية إلى حدوده الدنيا، وفقدان الثقة تقريباً في مجمل العملية السلمية. ولربما سرّع هذا الوضع مسار أوسلو السرّي بطريقة غير مباشرة وذلك لقطع الطريق على استمرار تعاظم قوة «حماس» ونفوذها. وما من شك في أن وقود ذلك التسريع كان تقديم تنازلات إضافية من الجانب الفلسطيني، الذي كان يعيش هاجس فقدان الشعبية وفقدان الشارع الفلسطيني.

ج ـ حماس والسلطة الفلسطينية

تطور موقف حركة حماس من السلطة الفلسطينية بتطور الواقع السياسي الفلسطيني، الذي شهد بعد انبثاق السلطة الفلسطينية (أيار/مايو ١٩٩٤) بفعل اتفاقات «أوسلو» جملة من المعطيات الجديدة والمتغيرات المتسارعة، وفي هذا السياق يصعب قراءة هذا الموقف خارج إطار المشهد السياسي المتحرك الذي يملي إلى حد بعيد قراءة يتغيب عنها التحليل المعمق لغياب النسق المنتظم الذي يحكم المشهد السياسي.

إلا أنه وبالرغم من أهمية أخذ هذه الملاحظة بعين الاعتبار، يمكن رسم خطوط عريضة وعامة لما سارت عليه العلاقة بين حركة «حماس» والسلطة الفلسطينية.

حركة حماس رفضت إتفاقات «أوسلو»، وبالتالي كان من الطبيعي أن ترفض الإفرازات التي أفضت إليها هذه الاتفاقات والسلطة جزء من هذه الإفرازات، إلا أن هذا الرفض اختصر في البداية على العنف اللفظي فقط، وغاب أي شكل من أشكال العنف المادي ضد السلطة الوليدة في قطاع غزة، وبالتالي لم تسع «حماس» إلى إجهاض هذه السلطة، فبيانات «حماس» كانت حماسية وعلى درجة عالية من العنف والاتهامية، لكن هذه البيانات والعنف الذي احتوته لم يجد أي ترجمات ميدانية له. إذاً كنا أمام موقف عنيف لفظياً، ليِّن عملياً. لينقلب هذا الموقف لاحقاً إلى متشدد عملياً أيضاً بعد مشاركة حماس في انتخابات المجلس التشريعي وفوزها بهذه الانتخابات وتشكيلها الحكومة الفلسطينية، ورفض القوى الفاعلة الدولية لهذا الفوز. سقط شعار تحريم الاقتتال الفلسطيني ودخلت الحركة في صراع مسلح مع حركة فتح وسيطرت بالكامل على قطاع غزة، ولم تثمر حتى اليوم كل محاولات المصالحة لأسباب تتجاوز الفصيلين، حيث أصبح هذا الصراع جزءاً من الاصطفافات الإقليمية والدولية المؤثرة في رسم المشهد السياسي في منطقة الشرق الأوسط.

ويمكن أيضاً أن نسجل، أن حركة «حماس» ميزت بين الموقف السياسي الرافض للسلطة وللاتفاقات التي أنجبتها، وأهمية التنسيق الميداني معها، وكانت الحركة تعتبر أن معالجة القضايا الميدانية عبر التواصل مع السلطة، هو تنفيس التوترات الميدانية، وطالما حرصت الحركة على التأكيد بأن هذا «التواصل ليس سياسياً»[٥٢].

إلا أن ياسر عرفات حرص بزيارته للجامعة الإسلامية في غزة (أيلول/ سبتمبر ١٩٩٤)، على إحداث منعطف فعلي في العلاقة مع حماس. وبالرغم من تأكيد حماس على أن اللقاء في الجامعة تم مع كادرات الجامعة بصفتهم الوظيفية، كما أن السلطة منحت حينها عماد الفالوجي (أحد رموز حماس)، ترخيصاً بإصدار صحيفة أسبوعية باسم **حماس**.

---

(٥٢) توضيح صحافي صادر عن المكتب السياسي لـ «حماس» بعنوان: «تصريح صحفي حول اللقاء الذي تم بين (حماس) وياسر عرفات بتاريخ ٢١/ ٩/ ١٩٩٤.

ومع بداية الاتهامات الإسرائيلية للسلطة الفلسطينية بالتقصير في ردع «حماس» عقب كل عملية تنفذها الحركة، برز اتجاه لترطيب الأجواء مع السلطة حيث خرجت «حماس» من دائرة التعاطي مع السلطة وفق ثلاثة خطوط (العنف اللفظي ـ تحييد الشرطة ـ التواصل الميداني) إلى دائرة التواصل السياسي معها[٥٣].

فالتعقيدات التي طرأت على المشهد السياسي الفلسطيني بحكم تصاعد وتيرة العمل العسكري ضد إسرائيل، فرضت حواراً سياسياً يواجه ويحاول تفكيك الإشكالية الكبرى التي واجهت «حماس» والسلطة معاً، وبالفعل أعلنت «حماس» أنها على استعداد لإجراء «حوار شامل وبأجندة مفتوحة مع السلطة»[٥٤]. وبالفعل بقيت الخطوط السياسية مفتوحة بين الحركة والسلطة، وكان يدير التعاطي مع السلطة الشيخ سيد أبو مسامح، وعماد الفالوجي (فصلته حماس لاحقاً لمناداته بضرورة المشاركة في السلطة).

عام ١٩٩٥ شهد هدوءاً لافتاً، دفع ببعض المراقبين إلى القول إن هناك اتفاقاً غير معلن بين «حماس» والسلطة، تتوقف بموجبه «حماس» عن القيام بالعمليات، إتاحة في الوقت أمام السلطة لترتيب أوضاعها. هذا الهدوء فتح الباب أمام حوار بين الطرفين (لقاءات الخرطوم - أوائل تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٥ ولقاءات القاهرة ـ أواخر كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٥، حضرها ياسر عرفات)، هذه اللقاءات اعتبرت استثنائية كونها أسست لبداية علاقة على أسس واضحة تتلخص بصيانة وحماية الشعب الفلسطيني.

في كانون الثاني/يناير ١٩٩٦، لم تدع «حماس» إلى مقاطعة انتخابات المجلس التشريعي، مع أنها قاطعت الانتخابات، كما أنها لم تمارس العمل العسكري قبيل الانتخابات بأسبوعين، على الرغم من اغتيال قائد جناحها العسكري يحيى عياش. لاحقاً ثأرت «حماس» لعياش بسلسلة تفجيرات في قلب القدس وعسقلان وتل أبيب، الأمر الذي وتر العلاقات مع السلطة وأعادها إلى البدايات الأولى، وبقيت علاقة «حماس» ورؤيتها للسلطة تراوح على هذا النحو، والثابت في موقف «حماس» هو عدم الدخول في صراع مسلّح مع السلطة[٥٥].

---

(٥٣) إبراهيم غوشة، في: **الدستور** (عمّان)، ٢٣/ ٤/ ١٩٩٥.

(٥٤) بيان صادر عن الحركة بتاريخ ١٠/ ١٢/ ١٩٩٥.

(٥٥) بيان لحماس بعنوان: «تصريح صحفي حول الحوار مع السلطة الفلسطينية» بتاريخ ١٢/ ٢/ ١٩٩٥.

د ـ «حماس» وموقفها من الفصائل الفلسطينية

«حماس» في ميثاقها ترفع موقفاً من الفصائل «هو أقرب إلى إعلان أخلاقي منه إلى الطرح السياسي»[٥٦]، فتحت عنوان «الحركات الوطنية على الساحة الفلسطينية» يتحدث الميثاق عن أن «حماس» «تبادل الفصائل الاحترام، وتقدر ظروفها والعوامل المحيطة بها، والمؤثرة فيها، وتشد على يدها ما دامت لا تعطي ولاءها للشرق الشيوعي أو الغرب الصليبي. . . وتطمئن كل الاتجاهات الوطنية العاملة على الساحة الفلسطينية، من أجل تحرير فلسطين، بأنها لها سند وعون، ولن تكون إلا كذلك، قولاً وعملاً، حاضراً ومستقبلاً تجمع ولا تفرق، تصون ولا تبدد، توحّد ولا تجزّىء، تثمّن كل كلمة طيبة وجهد مخلص»[٥٧].

نظرة «حماس» إلى الفصائل الفلسطينية، وبالرغم من الوجدانية التي احتواه النص في الميثاق، إلا أنه حدد مجموعة من الثوابت:

ـ عدم ولاء هذه الفصائل للشرق الشيوعي والغرب الصليبي، وهذا موقف شرعي يصعب على «حماس» تخطّيه، فلا تستطيع تحت عنوان «معركة التحرير» تخطّي ولاء أيٍّ من الفصائل الفلسطينية للشيوعية أو الصليبية. ويبدو أن هذا الموقف لم يلحظ أخذ بعض الفصائل بالفكر الشيوعي كمرشد لها، وهذا يطرح علامات استفهام عديدة، كونه يتناقض مع الموقف الشرعي المفترض، رفض الولاء للاتحاد السوفياتي السابق وقبول الاسترشاد بالشيوعية.

ـ اعترفت «حماس» بالدور النضالي للفصائل الفلسطينية حتى حركة «فتح»، بالرغم من كونها الفصيل الأساسي التي تقوم عليه السلطة.

ـ التنسيق والتعاون على قاعدة مقاومة الاحتلال.

٥ ـ حماس. . . وموقفها من العلاقات العربية والإسلامية

نظّمت «حماس» شبكة علاقاتها العربية والرسمية، فأنشأت لنفسها وجوداً رسمياً في دول الطوق، وفتحت حوارات مع الحكومات والجهات الرسمية،

---

(٥٦) خالد الحروب، **حماس: الفكر والممارسة السياسية** (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٩٦)، ص ١٣٣.

(٥٧) ميثاق حماس، ص ١٣٣.

سواء في تلك الدول أو في دول الخليج العربي، وأصبح لها ممثلوها ومندوبوها في كثير من البلاد العربية، كالأردن وسورية ولبنان والسعودية وقطر والسودان واليمن وليبيا.

لكن العوائق المذكورة آنفاً، ظلت تحدّ من تطور تلك العلاقات. كما أن منظمة التحرير الفلسطينية ساهمت في الضغط غير المباشر على الكثير من الدول لتحجيم أية علاقة متوقعة بـ «حماس».

وجدير بالملاحظة أيضاً أن دول المغرب العربي، لم تلق من «حماس» الاهتمام اللازم. تطور الخطاب السياسي عند «حماس» بعد حرب الخليج الثانية (١٩٩٠ ـ ١٩٩١) باتجاه الاعتدال والدبلوماسية كان واضحاً، وهو أولى المواقف العربية تجاه الانتفاضة وعمليات مقاومة الاحتلال. وظل يشدد على ضرورة المؤازرة والتضامن وتقديم المساعدة المادية والمعنوية لـ «جهاد الشعب الفلسطيني في الداخل»، ويحذر من توظيف الانتفاضة في الحلول السلمية عن طريق جعلها جسراً للوصول إلى حكم ذاتي، أو مؤتمر دولي، أو طبخات أمريكية لتصفية قضية فلسطين المسلمة.

لم تلتفت «حماس» كثيراً إلى المواقف العربية الجماعية الداعمة للانتفاضة معنوياً أو مادياً، سواء المواقف الصادرة عن مجلس جامعة الدول العربية، أو عن اجتماعات وزراء الخارجية العرب؛ فقد كانت الحركة تنظر إلى تلك المواقف بأنها واردة في سياق الدعم ذي الأهداف المسبقة والمرتبطة بالعملية السلمية. والأهم من ذلك هو أن الدعم المادي للانتفاضة، إذا أقرّ ونفّذ، يتم عن طريق قنوات منظمة التحرير، ولا تستفيد «حماس» منه شيئاً.

ظل موقف الأنظمة العربية من الانتفاضة ومقاومة الاحتلال منطلقاً من موضوع التسوية، وترسّخ هذا الموقف بعد مؤتمر مدريد (تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩١) وتجلى بأوضح صورة في أثناء الفرصة السياسية التي أتاحتها عملية إبعاد عدد من رموز «حماس» وقياديها ومؤيديها إلى الجنوب اللبناني في كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٢.

وازدادت الأمور تعقيداً أكثر فأكثر على صعيد الموقف العربي الرسمي من المقاومة، وخصوصاً عندما انتقلت «حماس» إلى ممارسة العمل العسكري المؤثر، ونفّذت مجموعة من العمليات المسلحة الموجعة؛ فبدءاً بعملية

اختطاف جندي حرس الحدود نسيم توليدانو وقتله في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٢، قامت «حماس» بعدة عمليات عسكرية أهمها سلسلة من أعمال تفجير حافلات ركاب إسرائيلية انتقاماً لمجزرة الخليل (١٩٩٤)، ثم سلسلة من أعمال تفجير حافلات ركاب أيضاً في مرحلة ما بعد انتخابات الحكم الذاتي الفلسطيني، أي في شباط/ فبراير وآذار/ مارس ١٩٩٦.

وبسبب التعارض الجذري بين مختلف أطروحات التسوية ومنطلقات «حماس» الفكرية والعقدية والسياسية، وجدت الحركة نفسها في وارد الإدانة الدائمة لتلك الأطروحات. وليس غريباً أن تبدأ سيرة الإدانة الدائمة تلك بإدانة اتفاق كامب دايفيد في أول بيان لـ «حماس» خلال الانتفاضة وهو البيان الذي حمل على... اللاهثين وراء السلام الهزيل.. ووراء المؤتمرات الدولية الفارغة... وراء مصالحات جانبية خائنة على طريق كامب دايفيد[٥٨]... وطغت على مجموعة البيانات الأولى للحركة حدة الخطاب الموجه ضد التسوية وضد أطرافها العربية.

أمّا على صعيد العلاقات الإسلامية فقد حرصت «حماس» على الاهتمام بالاتصال بالدائرة الإسلامية في بعديها، الرسمي والشعبي، وبإقامة علاقات مباشرة معها، وأظهرت في خطابها الإعلامي والسياسي تجاوباً مع قضايا العالم الإسلامي والسياسي الرئيسية كقضايا البوسنة وكشمير والشيشان، وغيرها. لكن الحركة، وفي معرض محاولاتها إقامة علاقات رسمية بالأنظمة والحكومات وحتى بالجهات الشعبية، واجهت المعوقات ذاتها التي وجدتها في الساحة العربية.

سادساً: حماس: الانتخابات والعمل الاجتماعي والأهلي

تشمل هذه الانتخابات مواقع الكليات والمعاهد والجامعات، وتشمل أيضاً جمعيات المهن النقابية الخاصة بالأطباء والمهندسين والمحامين والمعلمين والممرضين وموظفي وكالة الغوث الدولية وغيرهم، وكذلك الغرف التجارية والصناعية في المدن الفلسطينية.

وقد شاركت حماس في معظم، إن لم يكن في جميع الانتخابات التي

---

(٥٨) حماس: بيان سياسي بتاريخ ٦/ ١/ ١٩٨٨.

نظمت في مثل تلك المواقع، وذلك تحت لافتة الكتلة الإسلامية. وثمة حالات قليلة لم تترشح الحركة فيها أو لم تدعم مرشحين قريبين منها، كانتخابات الصحافيين أو نقابات العمال على سبيل المثال. ويعود السبب إلى ضعف وجودها في تلك المواقع، وإلى أن بعض المواقع مثل مجالس البلديات لم تجر فيه منذ تأسيس حماس، أية انتخابات.

حققت حماس منذ أواخر سنة ١٩٨٧ تقدماً ملموساً وكبيراً في ساحات العمل الشعبي الانتخابي، وكان ذلك على حساب قوى اليسار الفلسطيني بالدرجة الأولى، وعلى حساب سيطرة فتح التقليدية بدرجة أقل. وتنامى التأييد لمرشحي حماس (أو لمرشحي الكتل الإسلامية)، ليصل إلى نسبة قريبة من نسبة التأييد لفتح في معظم الأحيان، ومساوية لها أحياناً كثيرة، ومتفوقة عليها في أحيان أقل. ويمكن الإشارة إلى مثل درجات هذا التأييد قياساً بالتأييد الشعبي لفتح بإيراد خلاصة دراسة مطولة أعدها د. محمود الزهّار، وشمل بها تحليل نتائج انتخابات ثلاث وعشرين مؤسسة أجريت في الضفة الغربية وقطاع غزة سنة ١٩٩١/ ١٩٩٢[٥٩].

بحسب الدراسة المشار إليها، بلغ عدد المشاركين في انتخابات تلك المؤسسات في الضفة الغربية ٩٦,٢٥٦ ناخباً، وبلغ عدد الذين صوتوا للكتلة الوطنية (المؤيدة لفصائل منظمة التحرير) ٤٨,٩٧١ ناخباً، أي بنسبة ٥٠,٨٨ بالمئة، أما عدد الذين صوّتوا للكتلة الإسلامية (المؤيدة لحماس) فقد بلغ ٤٤,٩١، أي نسبة ٤٥,٨١ بالمئة. وتوزعت الأصوات الباقية ونسبتها ٣,١٢ بالمئة على المستقلين. وفي القطاع بلغ عدد المشاركين في انتخابات مختلف المؤسسات ٤٣,٢٢١ ناخباً، منهم ١٨,١٦ صوتوا للكتلة الوطنية، أي بنسبة ٥٢,٦٥ بالمئة و١٦,٥٠ صوتوا للكتلة الإسلامية، أي بنسبة ٤٢,٦٢ بالمئة، بينما بلغت نسبة المصوّتين للمستقلين ٤,٥٣ بالمئة.

ومع أن هناك ملاحظات علمية وأكاديمية خاصة بمدى صوابية تعميم هذه

---

(٥٩) نشرت الدراسة في القدس المقدسية، بتاريخ ١٠/ ١١/ ١٩٩٢، ونشرت أيضاً في: **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد ١٣ (شتاء ١٩٩٣). وذكر د. الزهار للمؤلف أن الرئيس الأمريكي الأسبق جيمي كارتر ذكر له أنه اطّلع على الدراسة، وذلك لدى لقائه مع مجموعة أخرى من قيادات «حماس» في غزة بتاريخ ١٩ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٦، أي قبيل انتخابات الحكم الذاتي، وقال إن نتائج تلك الدراسة أحدثت إزعاجاً شديداً لمتابعي الشأن الفلسطيني في الولايات المتحدة.

النتائج، فإن شمولية الدراسة أعطت تلك النتائج مقداراً من الأهمية. ففيما يتعلق بحماس، جاءت خلاصة الدراسة لتؤيد النسبة التي تقول إن الحركة تحظى بتأييدها في الشارع الفلسطيني، وهي بين ٤٠ و٥٠ بالمئة، والتي طالبت الحركة بها بحسب مذكرتها إلى المجلس الوطني الفلسطيني التي تحمل تاريخ ٧ نيسان/أبريل ١٩٩٠.

إن ما يلفت النظر أيضاً في سيرة الانتخابات على تلك الصعد، هو أن حماس كانت تخوض معظم الانتخابات وحيدة في مقابل تحالف وطني ممثل بقوى منظمة التحرير الفلسطينية وفصائلها، بما فيها تلك القوى المعارضة لسياسة المنظمة إزاء مدريد، وأوسلو لاحقاً. والحالات القليلة التي تم فيها إقامة تحالف سياسي يعكس تحالف الفصائل الفلسطينية العشرة المعارضة في الخارج، كانت نتائجها حاسمة في فوز التحالف. ولعل المثال الأبرز هنا هو نتائج انتخابات مجلس طلبة جامعة بير زيت في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٣، إذ فازت كتلة القدس التي تألفت من ممثلين عن ذلك التحالف، بمقاعد المجلس التسعة؛ وهو فوز اعتبر اختراقاً مهماً لموقع قوة حركة فتح التقليدية في الضفة الغربية، واعتبرته حماس انتصاراً لخطها السياسي وخط المعارضة الفلسطينية الرافض لمشروع مدريد ـ أوسلو.

غير أن إقامة مثل هذا التحالف ظل أمراً نادراً، إذ بقيت قوى اليسار مترددة في خوض معارك انتخابية في صف واحد مع الإسلاميين. وفي الوقت نفسه، وفيما يتعلق بالإسلاميين، فإن مثل هذا التحالف «لم يصبح موقفاً استراتيجياً لدى الحركة الإسلامية بالذات، بل اتخذ طابعاً بدا براغماتياً إلى حدٍّ بعيد.

وعلى صعيد الموقف من انتخابات البلديات، أيدت حماس إجراء تلك الانتخابات على أساس أنها انتخابات غير سياسية، وأنها أي البلديات، مؤسسات خدمية تهدف إلى التخفيف عن الشعب. وفي الوقت ذاته، عبّرت الحركة عن معارضتها إحلال مبدأ التعيين محل مبدأ الانتخاب، وذلك فيما يتعلق برؤساء المجالس البلدية أو بأعضاء هذه المجالس، ونددت بهذا الأسلوب، سواء اتبعته سلطة الاحتلال أو سلطة الحكم الذاتي.

وعندما قامت سلطة الحكم الذاتي في أواسط سنة ١٩٩٤ بتعيين مجالس بلدية من دون انتخابات، عبّرت حماس عن سخطها، وأدانت الطريقة

التي تم بها تشكيل المجالس البلدية في غزة ونابلس والخليل[٦٠].

١ ـ الانتخابات السياسية

كذلك بشأن الانتخابات السياسية التمثيلية، إذ أولتها «حماس» وأولت ما دار ويدور في صددها من اقتراحات ومشاريع اهتماماً لافتاً، وقد طرحت بقوة ووضوح في الجزء الخاص بالحكم الذاتي الفلسطيني (١٩٨١) من اتفاق كامب ديفيد، وهو الاقتراح الذي رفضته منظمة التحرير الفلسطينية آنذاك، ورفضه فلسطينيو «الداخل» أيضاً. ثم استمرت فكرة الانتخابات تحوم في أجواء الاقتراحات التسووية الخاصة بالبعد الفلسطيني من الصراع العربي ـ الإسرائيلي إلى أن أقرّت مع ما تمخض عن اتفاقات أوسلو (١٩٩٣)، والقاهرة (١٩٩٤). وأدركت حماس منذ وقت مبكر أن فكرة إجراء انتخابات في الأرض الفلسطينية المحتلة تمسّها مسّاً مباشراً، وأن لها علاقة عضوية بمسألة الشرعية التمثيلية التي قالت المنظمة إنها تمتلكها وتتفرد بها.

وقد برزت موضوعة الانتخابات السياسية العامة في خطاب حماس السياسي والإعلامي لأول مرة، وبكثافة بعد أن طرحت الفكرة بنداً من البنود الرئيسية في مشروع شامير (١٩٩٨)، الذي اعتمد أساساً على فكرة الحكم الذاتي كما جاءت في اتفاق كامب ديفيد. وجاء ذلك البروز في إثر الاهتمام الذي أبدته وسائل الإعلام الإسرائيلية والدولية بمعرفة رأي حماس بشأن اقتراح إجراء انتخابات، إلى أن عبّر الشيخ أحمد ياسين عن ذلك الموقف ورسمه بشيء من الدقة، وذلك من خلال مجموعة تصريحات ولقاءات إعلامية. وكان أهم معالم ذلك الموقف ترحيب حماس بالانتخابات كفكرة، إذ «لا توجد أي طريقة أخرى لانتخاب من يمثّل الشعب إلا عن طريق الانتخابات»[٦١].

والانتخابات المقبولة فلسطينياً هي «التي تجري تحت إشراف دولي»، لأن ذلك في رأي الشيخ أحمد ياسين «يضمن حركة أكثر للمواطنين»[٦٢]. من التفاصيل في فترة لاحقة، اشترط الشيخ أحمد ياسين أن يسبق إجراء الانتخابات

---

(٦٠) إياد البرغوثي، **استعراض وتقويم التجارب الانتخابية السابقة في الضفة الغربية** (عمّان: مركز دراسات الشرق الأوسط، ١٩٩٤).

(٦١) مقابلة مع الشيخ أحمد ياسين، في: **النهار المقدسية**، ٣١/١/١٩٨٩.

(٦٢) المصدر نفسه.

«انسحاب إسرائيلي كامل، مع قيام قوة من الأمم المتحدة بالإشراف مؤقتاً على الانتقال إلى دولة فلسطينية»(٦٣).

لكن هذا الموقف الذي حملته بيانات حماس الدورية بوضوح في ذلك الوقت، تحت شعار «لا للانتخابات إلا بعد طرد الاحتلال»، لم يصمد طويلاً، إذ أخذت الحركة تتحدث عن شروط وتفصيلات أخرى لإجراء تلك الانتخابات، متجاوزة وجود الاحتلال، ومدركة صعوبة تحقيق الشعار الأولي، أي إجراؤها بعد طرد الاحتلال. وسرعان ما نزع هذا الموقف المتروي والمعتدل من موضوعه الانتخابات إلى التشدد، وخصوصاً بعد عقد مؤتمر مدريد في أواخر سنة ١٩٩١، وانطلاق جولات مفاوضات واشنطن. فقد بدا لحماس أن فكرة الانتخابات أصبحت مرتبطة تماماً بحل جوهره لا يختلف كثيراً عن الحكم الذاتي المقترح في اتفاق كامب ديفيد.وتبدلت مجريات معالجة الفكرة، فبعد أن كان التركيز في فترة ما قبل مدريد قائماً على إجراء تلك الانتخابات في ظل الاحتلال أو في ظل إشراف دولي، أصبحت نقاشات «حماس» وانتقاداتها للفكرة تدور حول طبيعة الانتخابات، وحول كونها انتخابات إدارية تنفيذية لا انتخابات تشريعية تمثيلية. وأبدت حماس رفضها المشاركة في النوع الأول من الانتخابات لأنه سيكون محصوراً بسقف اتفاق الحكم الذاتي، وستكون مهمة الفائزين بها تنفيذ برنامج محدد سلفاً، في حين أعربت عن قبولها بالمشاركة في حال كانت الانتخابات تشريعية، وغير مرتبطة بالحكم الذاتي وتهدف إلى إيجاد تمثيل منتخب للشعب الفلسطيني، يقوم بتنفيذ برنامجه الخاص لخدمة الأهداف الوطنية الفلسطينية(٦٤).

هنا أيضاً، وعلى الرغم من سيادة شعار «لا للانتخابات المتعلقة بالحكم الذاتي»(٦٥)، ظهرت إشارات متفرقة توحي بإمكان تعديل هذا الموقف؛ ففي تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٣ أرسل الشيخ أحمد ياسين رسائل، نشرها بعض وسائل الإعلام، أظهر فيها من جديد مرونة إزاء الموضوع برمّته، وأعاد تجديد قناعات حماس ورغبتها في إجراء انتخابات يمكن للحركة أن تشارك

(٦٣) **النهار** المقدسية، ١٠/ ٤/ ١٩٨٩.

(٦٤) بيان حماس الخاص، بعنوان: «موقف حماس من سلطة الحكم الذاتي» بتاريخ ٧/ ٧/ ١٩٩٤.

(٦٥) كما فصّله مبكراً بيان حماس الخاص بعنوان: «موقفنا من الحكم الذاتي والانتخابات المرتبطة به»، بتاريخ ٩/ ٩/ ١٩٩٢.

فيها. وكان بعض ممّا قاله الشيخ ياسين في نصوص مطولة بشأن الانتخابات، ما يلي: «ومما هو مطروح اليوم على الساحة الفلسطينية قضية الانتخابات المزمع إجراؤها في الأراضي المحتلة، والتي يتردد الإسلاميون بين الموافق على الدخول فيها ومعارض. ولكني أرى، والله أعلم، أن الدخول فيها خير من عدمه إذا كان المجلس يملك صلاحية للتشريع، لأننا نعارض ما يجري في الشارع، فلماذا لا نعارض في قلب المؤسسة التشريعية التي ستجعل من حقها في المستقبل تمثيل الشعب الفلسطيني وسن القوانين والأنظمة التي توافق هواها وانحرافها»[٦٦]. ثم يأتي الشيخ ياسين إلى معارضة تناول قضية الانتخابات بإصدار فتاوى تحريم المشاركة فيها، فيستنكر ذلك بواقعيته المنشودة، ويقول: «وقد قرأت تصريحاً لأحد إخواننا يفتي فيه بعدم جواز الانتخابات شرعاً في ظل الاحتلال على اعتبار أن مصلحة الدعوى وبقاءها ونموها هي الأمر الذي يجب اعتباره. فكيف بدخول الحركة في الانتخابات البلدية والجمعيات والمؤسسات. . . أليس ذلك في ظل الاحتلال؟ ورحم الله القائل أيجوز أن يكون المسلم فرّاشاً في مكتب الوزير، أو في مجلس النواب، ولا يجوز له أن يكون نائباً في البرلمان، وهو بذلك أقدر على خدمة دينه ودعوته وأمته؟»[٦٧].

أعاد موقف الشيخ ياسين من الانتخابات خلط الأوراق من جديد، وباتت أطراف كثيرة في منظمة التحرير الفلسطينية، وإلى حد ما في إسرائيل، على يقين شبه أكيد من أن حماس تفكر جدياً في المشاركة في الانتخابات التي سيتم الاتفاق على إجرائها من ضمن ما يتفق عليه بين الطرفين الإسرائيلي والفلسطيني. وذلك على الرغم من تأكيد بيانات حماس دوماً أن الحركة ترفض المشاركة في انتخابات تفرزها اتفاقات التسوية، من مؤتمر مدريد حتى اتفاقات أوسلو والقاهرة، ومروراً بجولات التفاوض في واشنطن.

ومع أن حماس استمرت في تأكيد ذلك الموقف القطعي في ظاهره، فقد تعامل رموزها وقياديوها مع الانتخابات المرتبطة باتفاق أوسلو كواقع سيحدث مهما يتأخر، وتابعوا تفصيلاتها وحلولها.

---

(٦٦) المصدر نفسه.

(٦٧) من رسائل الشيخ ياسين، من داخل سجن كفاريونا إلى قيادة الحركة، ٣/ ١٠/ ١٩٩٣، انظر: الحروب، **حماس: الفكر والممارسة السياسية**، ص ١٩٣.

وفيما يخصّ الأطراف الأخرى، ولا سيما إسرائيل، كان هناك حرص خفي على مشاركة حماس في الانتخابات المتضمنة في اتفاق أوسلو، لما يضفيه ذلك من شرعية على الاتفاقات برمّتها. هذا على الرغم من الموقف السياسي الابتزازي الذي اتخذته إسرائيل في مفاوضات القاهرة بشأن تفصيلات الانتخابات، والقاضي بمنع حماس والمعارضة الفلسطينية لأوسلو من المشاركة في تلك الانتخابات.

موقف حماس من الانتخابات السياسية الفلسطينية بصفة عامة، هو أن الحركة نظرت إليها مصدراً من مصادر الشرعية التمثيلية، التي تمكّنها من بسط رأيها السياسي، مدعوماً بالقوة الانتخابية التي تأمل بأن تحصل عليها وتكون قريبة مما تحصل عليه من نتائج وتأييد في الانتخابات المهنية والنقابية. لذلك، فقد رغبت حماس في التعامل إيجابياً مع أنواع الانتخابات كافة، لكن رغبتها في الحصول على الشرعية التمثيلية عبر الانتخابات المقترحة في اتفاق أوسلو اصطدمت بالشروط السياسية لتلك الانتخابات، والتي تناقضت كلياً مع الموقف الأساسي للحركة من مشروع مدريد ـ أوسلو. وقد أدركت حماس أيضاً أن الابتعاد عن الانتخابات كلياً يعني انفراد سلطة الحكم الذاتي بالقوة وبالشرعية أيضاً.

في هذا السياق دأبت قيادة حماس ورموزها على ترداد أن نسبة التأييد الشعبي لحركتهم تبلغ ٤٠ ـ ٥٠ بالمئة من الشعب الفلسطيني، ويتم الاستناد إلى نتائج مختلف الانتخابات الطلابية والنقابية والتجارية. وفي المقابل، تقول استطلاعات للرأي خلاف ذلك، وخصوصاً الاستطلاعات الصادرة عن مركز البحوث والدراسات الفلسطينية في نابلس[٦٨]، التي أكدت استطلاعاته، وعبر عشرة أشهر خلال فترة ١٩٩٣ ـ ١٩٩٥، أن التأييد لحماس لم يتجاوز نسبة ١٨ بالمئة إلا قليلاً. وفي المقابل، بلغت نسبة التأييد الموازية لحركة فتح وفي الفترة نفسها أكثر من ٤٠ بالمئة قليلا[٦٩].

---

(٦٨) المصدر نفسه، ص ١٩٣.

(٦٩) انظر تقارير ونشرات المركز الشهرية، وكذلك مساهمة مدير المركز، خليل الشقاقي، في ندوة **«انتخابات الحكم الذاتي الفلسطيني»**، التي جاءت تحت عنوان «توجيهات الناخب الفلسطيني». انظر أيضاً خلاصات هذه الاستفتاءات، ولفترة زمنية أحدث، في: خليل الشقاقي، «مستقبل التحول نحو الديمقراطية في فلسطين،» **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد ٢٥ (شتاء ١٩٩٦)، ص ٧ ـ ٣٨.

ولقد رفض رموز حماس النسب التي توصّل المركز إليها، وفنّدوها واتهموا المركز بعدم الحيادية[٧٠]، وبأن العيّنة المختارة غير ممثلة[٧١].

ومع أن الانتخابات الفلسطينية التي أجريت في كانون الثاني/يناير ١٩٩٦ أضعفت منطق تقديرات «حماس» لقوتها الشعبية، وذلك في ضوء المشاركة الشعبية الواسعة في الانتخابات، التي اعتبرها البعض مؤشراً على تأييد أوسلو، فإنه لا يمكن الاستدلال بهذه الانتخابات قطعياً على مقدار الحجوم الانتخابية. فغياب حماس عن هذه الانتخابات، ورغبة القطاعات الشعبية والجماهيرية الجامحة في ممارسة أي نوع من أنواع الانتخابات السياسية العامة، تعبيراً عن النزوع نحو الحرية والاستقلال، والحملة الإعلامية والدعائية الضخمة لتوعية الناخبين وتشجيعهم على المشاركة (سبعة آلاف معلم ومعلمة في قطاع غزة وحده شاركوا في تلك الحملة)[٧٢]، كل ذلك يجعل من الصعب الركون إلى نتائج هذه الانتخابات لتقدير الحجم الانتخابي لشعبية حماس في تلك المرحلة.

٢ ـ حركة المقاومة الإسلامية حماس. . . الهيكلية التنظيمية

الهيكلية التنظيمية لحركة المقاومة الإسلامية (حماس) غير معلنة وتحاط بتكتم شديد، وكل ما يطفو على السطح حولها محض تكهنات وتحليلات لا تشير إلى حقيقة آليات عمل حماس التنظيمية الفعلية.

صعوبة الوقوف على واقع الهيكلية التنظيمية للحركة، لم يلغ إمكانات البحث لتشكيل تصور ولو قريب عن هذه الهيكلية، وهذا تطلّب جلسات مطولة مع بعض كوادر الحركة وبعض المهتمين والمتتبعين للواقع الإسلامي الحركي في فلسطين. تقاطع المعطيات أفضى إلى حقيقتين: الأولى أن الحركة لم تبتعد كثيراً عن الهيكلية التنظيمية للإخوان المسلمين كونها أحد تعابيرهم، والثانية أن تجربة بعض قيادات حماس وإخوان فلسطين بالعمل في صفوف حركة التحرير

---

(٧٠) يقول د. محمود الزهار: «هذا المركز المتخصص منذ فترة في إعطاء نسبة ١٨ بالمئة لحركة حماس، وذات المركز قال أيضاً في استطلاع أجراه عشية انتخابات جامعة النجاح أن أقصى ما تستطيع حماس تحصيله هو ٣٢ مقعداً، وجاءت النتيجة ٣٩ مقعداً (نفس نتيجة «فتح»)، ولهذا فنحن نشكك بمصداقية هذا المركز واستطلاعاته». انظر: **السبيل** (عمّان)، ٢٧/٦/١٩٩٥.

(٧١) عاطف عدوان وجواد الدلو، «توجهات الناخب الفلسطيني»، ورقة قدمت إلى: **ندوة «الانتخابات الحكم الذاتي الفلسطيني»** (عمّان: مركز دراسات الشرق الأوسط، ١٩٩٤).

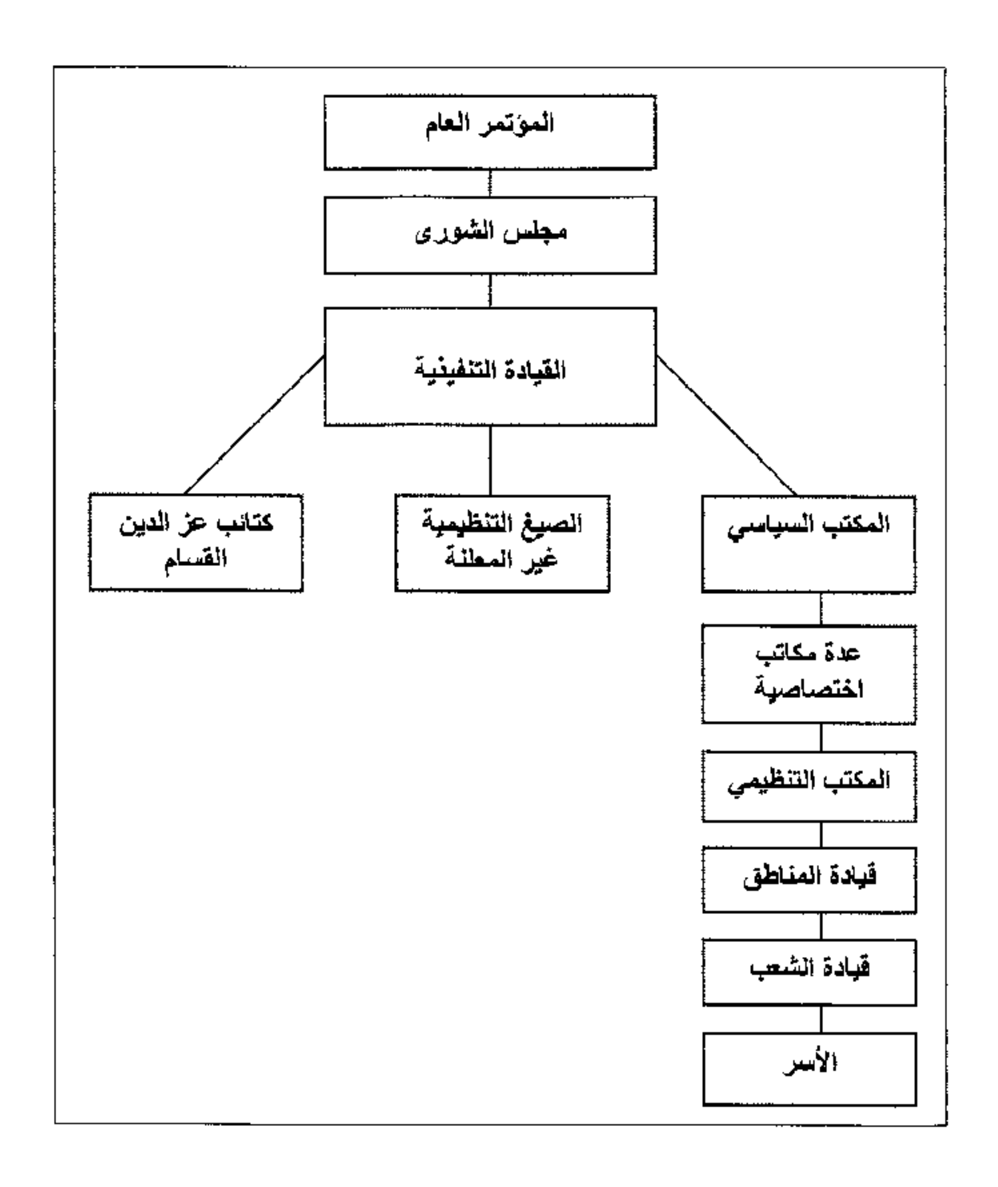
(٧٢) الخروب، **حماس: الفكر والممارسة السياسية**، ص ٢٠٣.

الوطني الفلسطيني (فتح) ترك أثره أيضاً في آليات العمل التنظيمي للحركة.

الثابت أن مجلس الشورى المنبثق عن المؤتمر العام (الذي يشارك فيه ممثلون عن المناطق والدوائر والمكاتب وكافة الأطر التنظيمية الأخرى)، هو الإطار القيادي الأعلى في حركة حماس، وأعضاء مجلس الشورى من وجهة نظر الإخوان هم أهل الحل والعقد، وهذا التشكيل جاء اقتداءً بفعل الصحابة في سقيفة بني ساعدة، حين اختاروا أول خليفة للمسلمين بعد وفاة الرسول، وهذا يشير بوضوح إلى أن الحركة تنتهج مفهوم البيعة اقتداءً بما فعله عمر بن الخطاب في السقيفة حين قال لابي بكر مدّ يدك أبايعك، والبيعة في مفهوم حماس هي على السمع والطاعة لأُولي الأمر (هذا الأمر تعيبه السلفية على الإخوان على اعتبار أن البيعة تكون لخليفة المسلمين فقط، لأن نقض البيعة هو إثم شرعي).

بعد انتخاب مجلس الشورى، كسلطة أولى في الحركة يعين هذا المجلس القيادة التنفيذية (وهي القيادة التي تعنى بمتابعة كل النشاطات التنفيذية للحركة) التي بدورها تختار جزءاً منها للعمل تحت اسم المكتب السياسي لحماس، وهذا المكتب هو الواجهة القيادية المعلنة للحركة. كتائب عز الدين القسّام الجناح العسكري لحماس يرتبط مباشرة بالقيادة التنفيذية، وله ممثلوه في مجلس الشورى والقيادة التنفيذية، كما أن القيادة التنفيذية تشرف على عدة صيغ من الأعمال معظمها غير معلنة، كما تجدر الإشارة إلى أن الإشكالية التي طالما رافقت حركة الإخوان المسلمين الفلسطينية، وتالياً حركة حماس، هي أنها حركة أرضها محتلة مما دفع التنظيم العالمي إلى تفويض إخوان فلسطين بإقامة الصيغ التنظيمية المناسبة لواقعهم.

المكتب السياسي والقيادة التنفيذية يتبعهما مكاتب عديدة وفقاً لطبيعة العمل وحاجته مثل مكتب شؤون الأسرى والمعتقلين، مكتب الشؤون الطلابية، مكتب الشؤون الصحية، مكتب الشؤون الثقافية، مكتب شؤون العلاقات الدولية، مكتب شؤون العلاقات الإسلامية، مكتب شؤون العلاقات العربية. . . أما بالنسبة إلى شكل الهرمية التنظيمية الذي تقاطعت حوله المعطيات فيبدأ من الأسرة وهي إطار تنظيمي يجمع بين ثلاثة إلى خمسة أفراد، ويعتبر المرتبة الأدنى في الهيكلية التنظيمية، ثم الشعبة وهي إطار يقود مجموعة من الأُسَر، فقيادة المناطق التي تشرف على الشعب، فالمكتب التنظيمي الذي تشرف عليه القيادة التنفيذية.



٣ ـ العمل الأهلي والاجتماعي

عمل حماس الاجتماعي مرتبط بشكل وثيق برؤيتها وممارستها السياسية، وهذا الارتباط نابع من أن الحركة لم تنشأ ولم تتطور في السياق التقليدي لنشوء الأحزاب السياسية وتطورها؛ فقد أمضت الحركة الأم، التي نشأت حماس عنها، أعواماً طويلة وهي مستغرقة كلياً بالقضية الاجتماعية كأولوية أولى. وقد سيطر الاجتماعي ـ التربوي على السياسي طوال تلك الحقبة التي امتدت من أوائل الستينيات إلى أوائل الثمانينيات تقريباً.

على ذلك، فإن اهتمام حماس التميز بالقضية الاجتماعية ومكوناتها، وعملها على ذلك الصعيد يعودان أساساً إلى الجذور الأولى لفكر حركة «الإخوان المسلمين» الاجتماعي الديني الذي يكرس أولوية التغيير الاجتماعي كمرحلة ضرورية لإحداث التغيير السياسي. وقد ألقى هذا الارتباط العضوي بين الاجتماعي والسياسي بظلاله وآثاره على فكر حماس السياسي وممارستها؛ ومن هنا ضرورة العرض لهذا الجانب ومحاولة فهمه ودراسته.

لقد أولت حماس خلال الفترة التأسيسية اهتماماً كبيراً بالأبعاد الاجتماعية، وتجسد ذلك الاهتمام بصورة أساسية في توسيع البنية التحتية للخدمات الاجتماعية الخيرية المعنية بالطبقات الفقيرة، حتى أن «قطاعات عديدة من الشعب الفلسطيني اعتمدت على ما تقدمه حماس من خدمات اجتماعية صحية، تأهيلية، خيرية، الأمر الذي مكّن حماس من الحصول على شعبية واسعة»[٧٣]. وقد أصبحت الخدمات الاجتماعية فيما بعد من أهم وسائل الاتصال والتأثير الدائم في قطاعات عريضة من الشعب. ومع ذلك، فإن الأدبيات المتعلقة بهذا الشأن نادرة حقاً، وتقتصر على ما ورد في ميثاق حماس في هذا الشأن، وعلى الإشارات المتناثرة في بياناتها، إضافة إلى بعض المواد الثانوية الأخرى.

تفيد مطالعة ميثاق حماس وبياناتها بأن نظرية العمل الأهلي والاجتماعي، أسلوباً وهدفاً قائمة على جزأين أساسيين متداخلين عضوياً: الأول هو أن مواجهة الاحتلال الإسرائيلي يجب أن تتم بمجتمع محصن، والآخر هو أن تحصين المجتمع على النحو المطلوب لا يتحقق بشكله الأمثل إلا عبر التربية الدينية والالتزام بالإسلام. وحول هذين المعنيين دار خطاب حماس الاجتماعي وممارستها على مختلف الصعد المعنية.

نظرياً، يورد الميثاق الخطوط العريضة لهذا الفهم، ويسهب في الحديث عن أهمية تحصين المجتمع وإعداده إعداداً إسلامياً لازماً لخوض المعركة. وهناك مواد منفصلة تحت عناوين تربية الأجيال ودور المرأة المسلمة والتكافل الاجتماعي، وغير ذلك. وتنطلق تلك المواد كافة من قاعدة أساسية هي أن «بناء المجتمع المسلم ضرورة لازمة من ضرورات المعركة والتحرير»[٧٤]، و«هذا البناء هو جهد جماعي عام تشارك المرأة فيه إلى جانب الرجل»، فللمرأة

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٢١٣.

(٧٤) انظر: ميثاق حماس.

المسلمة في معركة التحرير دور لا يقل عن دور الرجل، فهي مصنع الرجال، ودورها في توجيه وتربية الأجيال دور كبير. وقد أدرك الأعداء دورها، وينظرون إليها على أنه إن أمكنهم توجيهها وتنشئتها النشأة التي يريدون بعيداً عن الإسلام، فقد ربحوا المعركة. وغاية دورها في تربية الأبناء الإعداد للدور الجهادي الذي ينتظرهم»(٧٥).

أمّا المجتمع المطلوب بناؤه، فهو المجتمع المتكامل المتعاضد لمواجهة طغيان العدو، «فعدونا يعتمد أسلوب العقاب الجماعي، فقد سلب الناس أوطانهم وممتلكاتهم، ولاحقهم في مهاجرهم، وأماكن تجمعهم، فاعتمد تكسير العظام وإطلاق النار على النساء والأطفال والشيوخ بسبب وبدون سبب. . .(٧٦)، وهم بأعمالهم الفظيعة يعاملون الناس كأعنف ما يكون مجرمو الحرب. . وفي المواجهة العدو كجسد واحد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى»(٧٧). اذاً، إن عملية البناء الاجتماعي على أسس عقدية، بحسب فهم حماس هي عملية ضرورية وموازية لعملية مواجهة الأعداء وللتحرير. وتتكامل هاتان العمليتان ولا تتعارضان: الأولى تحصن المجتمع بالتربية، والأخرى تواجه الاحتلال بالمجتمع المحصن.

أ ـ تحصين المجتمع بالتربية الدينية

يمكن تتبع التجسيد العملي للرؤية النظرية التي حملها ميثاق حماس، على الصعيد الاجتماعي/التربوي، من خلال عدد من المجالات التي عملت حماس فيها أولها المؤسسات والجمعيات الخيرية الإسلامية. ويتسع هذا المجال ليشمل المساجد ودور تحفيظ القران، ولجان الزكاة، والعيادات الطبية، وجمعيات الإغاثة ورعاية الأيتام، ومدارس وحضانات الأطفال، والأندية الثقافية والرياضية. وقد تكثّف نشاط الإسلاميين في هذا المجال على نحو كبير، سواء قبل الانتفاضة (الإخوان المسلمون) أو بعدها (حماس). وارتكز تمويلها أساساً على التبرعات الشعبية، سواء من داخل الأرض المحتلة أو من خارجها، وخصوصاً من دول الخليج.

---

(٧٥) المصدر نفسه.

(٧٦) المصدر نفسه.

(٧٧) المصدر نفسه.

واستطاعت حماس من خلال شكبة الخدمات الاجتماعية التي أقامتها، أن تبقى على تواصلها مع الفقراء والطبقات الشعبية الكادحة، وأن تؤثر في مسلكياتهم الدينية وتقربهم من مربعاتها، وبالتالي التأثير في خياراتهم وقناعاتهم السياسية. وقد تحقق جزء كبير من هذا الهدف، وذلك بسبب الانضباط الإسلامي الخلقي لهذه الجمعيات، وحسّ النزاهة والأمانة الذي اتصفت به خلال قيامها بأنشطتها، وهي حقائق تركت بصماتها المؤثرة في تأييد الناس للقائمين على تلك الجمعيات، وخصوصاً إذا قوبلت بشبيهاتها التابعة لمنظمة التحرير، والتي تهشّمت صور عدد كبير منها بسبب المحسوبية عدم الكفاءة، وأحياناً الفساد الإداري والمالي[٧٨]. والمجال الثاني، الذي لم تستطع حماس الاستمرار فيه بنفس الفاعلية الابتدائية نفسها، هو فرض العدالة والقضاء الاجتماعي اعتماداً على المشروعية الدينية، ويكاد الحديث هنا ينحصر في دور الشيخ أحمد ياسين، وذلك قبل الانتفاضة الفلسطينية وخلالها، وصولاً إلى تاريخ اعتقاله في أيار/مايو ١٩٨٩[٧٩].

كان الشيخ ياسين في حقبة الثمانينيات شخصية ذات حضور ديني واجتماعي بارز في قطاع غزة. وقد ساهمت صفات التفاني في خدمة الناس والعمل على قضاء حوائجهم ومواساتهم والوقوف الدائم إلى جانبهم، في نشوء حالة من الاحترام والتقدير له في معظم الأوساط. ووصلت تلك الحالة ذروتها في السعي إليه للاحتكام في المنازعات، وفضّ الخلافات، وقبول الحكم الذي يصدر عنه. وعلى سبيل المثال، تحدث تقرير مطول لوكالة «فرانس برس» عن أوضاع المحاكم الإسرائيلية المزدحمة وفقدان الفلسطينيين ثقتهم بها، وعن أثر الاستقالات الجماعية لعناصر الشرطة في أوضاع العدالة في قطاع غزة، وكيف أن « الجنح الصغيرة والنزاعات بين سكان غزة تمر الآن بين أيدي قادة حماس الذين يقومون بدور الشرطي والقاضي»[٨٠].

وتابع التقرير الوصف بالقول إن «إشراف الأصوليين المسلمين على العدالة لا يقلق على ما يبدو أنصار منظمة التحرير الذين لا يرون في هذه المهمة الجديدة لحماس إلا منظماً للمجتمع الفلسطيني في زمن الاضطرابات. واعتبر

---

(٧٨) الخروب، **حماس: الفكر والممارسة السياسية**، ص ٢٢٨.

(٧٩) تقرير صحافي لوكالة رويترز، بتاريخ ١١/ ٤/ ١٩٩٤.

(٨٠) تقرير صحافي لوكالة «فرانس برس»، بتاريخ ١٢/ ٦/ ١٩٩٤.

د. حيدر عبد الشافي، مدير الهلال الأحمر الفلسطيني في غزة، وهو وجه مرموق في اليسار الوطني، «أن حماس كانت في الأيام الأخيرة، فاعلة جداً في توليها زمام العدالة»[٨١].

وقاد هذا الوضع إلى بروز نوع من «السلطة الأخلاقية والقيمية» لحماس في الأرض المحتلة، ولا سيما أن ممارساتها في مضمار القضاء كان بلا مقابل مادي أو غير مادي. غير أن هذا الدور القضائي، وخصوصاً في قطاع غزة، ضرب باعتقال الشيخ ياسين، إذ لم يتمكن أي من رموز حماس الآخرين في القطاع من أن يحل محله. وربما تجوز المجازفة بالقول إن دور الشيخ ياسين في هذا المضمار، وبما صار يمثله من مرجعية شعبية وشبه قانونية مقبولة ومعترف بها من الجميع، كان سبباً من الأسباب غير المباشرة لاعتقاله، فبروز أية مرجعية تحظى بدرجة من الشرعية الشعبية، كالتي وصل الشيخ ياسين إليها، يقلق سلطات الاحتلال ويهدد بقيام اجتماع شعبي تحاربه إسرائيل دوماً[٨٢].

وبرزت ممارسة حماس وخطابها الاجتماعي التربوي أيضاً، وبتركيز شديد في مجال بث الوعي الديني وتشجيع المسلكيات الإسلامية. وقد وظفت الحركة في سبيل ذلك بياناتها الدورية وغير الدورية في مرحلة الانتفاضة، فتحدث عن أهمية الالتزام بالشعائر والعبادات، كصوم رمضان والالتزام بالصلوات، ودعت النساء إلى الحشمة والتزام الحجاب، وربطت ذلك على الدوام بالمقاومة ضد الاحتلال، مستلهمة الأمثلة التاريخية التي تحقق فيها النصر للمسلمين بفضل التمسك بالإسلام. وبقيت الدعوات إلى الالتزام بالمسلكية الإسلامية ضمن إطار «الدعوة بالمعروف» لا بالإكراه. وليس هناك من شواهد، تؤكد أن «حماس» استخدمت القوة لفرض بعض المسلكيات الإسلامية. ولعل ما ذكر أحياناً عن قيام «حماس» بفرض المسلكيات الإسلامية جاء في إطار توقعات متأثرة بما يتردد عادة من تهم حول بعض الجماعات الإسلامية المتطرفة خارج فلسطين. لكن يمكن القول إن حماس دفعت الأجواء باتجاهات مسلكية معينة، وخصوصاً في قطاع غزة وهي مسلكيات أصبح تجاوزها في مرحلة الانتفاضة تحديداً مثيراً للاستهجان الشعبي وشذوذاً عن السائد العام.

---

(٨١) المصدر نفسه، وتحقيق صحفي تحت عنوان: «حماس في غزة».

(٨٢) انظر: **القدس** المقدسية، ١٦/ ١١/ ١٩٨٨.

وتحدثت حماس أيضاً عن المعاملات داخل المجتمع، ولا سيما في مرحلة الانتفاضة، فحفلت بياناتها بالتنديد بمظاهر الانحراف والفساد، والحثّ على الاقتصاد وعدم التبذير، وتحذير التجار من الاحتكار ورفع الأسعار، بل وصل الأمر في أحد بيانات حماس إلى تناول مشكلات السير والحثّ على الانضباط بقوانين المرور.

والمجال الآخر المهم، الذي حظي باهتمام «حماس» على المستوى الاجتماعي، هو القضية التعليمية. فمن المعروف أن هذه القضية أصيبت بضرر بالغ جرّاء الاضطرابات المتواصلة التي دعت الانتفاضة إليها. وكان موقف «حماس» من موضوع فرض الإضراب الشامل على المدارس يختلف عن موقف القيادة الوطنية الموحدة «قاوم»؛ ففي الوقت الذي أصرّت «قاوم» على مشاركة الطلاب في الإضرابات العامة، وبالتالي إغلاق المدارس إغلاقاً تاماً، دعت «حماس» الطلاب إلى التوجه إلى المدارس أيام الإضرابات العامة، وأعلنت استثناء المؤسسات التعليمية من الإضرابات[٨٣]. وفي مجال التعليم أيضاً، ومعالجة انقطاع الطلاب عن الذهاب إلى مدارسهم فترات طويلة، وبالتالي ضياع أشهر من التعليم، حاولت «حماس» إيجاد بديل عن طريق «التعليم الشعبي في المساجد» وذلك باعتماد المساجد المحلية بدائل من المدارس في مختلف المناطق، وبإشراف من لجان تعليمية بحيث يكمل الأساتذة والطلاب المسيرة التعليمية، بمناهجها المدرسية. وقد تعثرت التجربة بعد عام من ولادتها، على الرغم من نجاحها الجزئي، وذلك بسبب مطاردة إسرائيل للفكرة، إذ «قامت السلطات المحتلة بصب جام غضبها على المساجد التي يمارس بها التعليم الشعبي فقامت بإغلاق العديد منها، والإعلان عن اللجان التعليمية بأنها لجان غير قانونية، يسجن كل من يثبت بحقه أن له صلة بها»[٨٤].

خلاصة ما ذكر أعلاه، بحسب فهم «حماس» هو أن العمل على تحصين المجتمع بالتربية الدينية عبر المجلات التي ذكر بعضها أعلاه، كان من أجل تحقيق صلابة جماعية على مستوى مجتمعي، تجعل المجتمع برمّته قادراً على مواجهة الاحتلال، وهي المواجهة التي شكّلت الجزء الثاني من نظرية العمل الأهلي والاجتماعي عند «حماس».

---

(٨٣) أكثر من بيان لحماس وردت فيه هذه الدعوة بشكل واضح.

(٨٤) مقابلة مع مصطفى اللداوي، ممثل حركة «حماس» الأسبق في لبنان.

ب ـ دور المساجد والمؤسسات الإسلامية

كان للمساجد والمؤسسات الخيرية والإسلامية الدور الأبرز في عمل «الإخوان المسلمين» وهذا لم يغب عن عمل حركة «حماس» في ترجمة خطابها الاجتماعي إلى واقع ملموس. وسعت إلى إبعاد المئات من مساجد الضفة الغربية وقطاع غزة، فضلاً عن عشرات الجمعيات والمؤسسات الإسلامية الأخرى، من دوائر السيطرة المباشرة لسلطة الاحتلال الإسرائيلي والأوقاف الأردنية، ولاحقاً سيطرة السلطة الفلسطينية[٨٥] في ترسيخ جوانب مهمة لمجتمع مدني فلسطيني، مستقلة بقدر الإمكان عن سيطرة المؤسسة الرسمية. وشكل استقلال المؤسسات الإسلامية ذات العلاقة المباشرة أو غير المباشرة بـ «حماس» هاجساً كبيراً عند الحركة، التي اجتهدت في المحافظة على تلك المكتسبات، حتى أنها اعتبرت الاعتداء عليها في مرحلة ما بعد قيام السلطة الفلسطينية بمثابة تجاوز لخط أحمر لا يسكت عنه. وقد جاء في بيان أصدرته «حماس» تنديداً بقرارات السلطة الفلسطينية تقضي بإغلاق المساجد بعد الصلوات والحد من مختلف أنشطتها، «أن جوامعنا الصامدة هي القلاع التي كانت على الدوام محضن الثورات ضد كل أنواع الفساد، وهي إحدى أهم ركائز استقلال مجتمعنا الفلسطيني المدني وانفصاله عن أي احتلال أو طغيان، وأن الحفاظ على وضع الجوامع الحر والمستقل، هو خط أحمر لا يمكن أن يتسامح فيه شعبنا»[٨٦].

وفي السياق نفسه يؤكد الشيخ أحمد ياسين: «نحن رفضنا الحكم الذاتي بطرق غير عنيفة حضارية، إذاً في هذه الحال ستكون معارضة ومن حقها أن تمتلك مؤسساتها الخاصة، ولا يصح أن يعتدى عليها»[٨٧]. غير أن الواقع العملي على الأرض أثبت أن «حماس»، وعلى الرغم من الأهمية الفائقة التي أولتها لبنيتها الاجتماعية، قد تحملت تجاوز السلطة الفلسطينية للخط الأحمر الاجتماعي، ولم ترد عليه بعنف، ولا سيما أن السلطة حاصرت البنية الاجتماعية لـ «حماس» وصادرت مكونات أساسية منها، ووضعت اليد عليها.

ويبقى القول إن فكر «حماس» وممارستها الاجتماعيين تطورا في ظل الانتفاضة الفلسطينية، وبهذا فإن انعكاسات الوضع الفلسطيني ـ الانتفاضي،

(٨٥) الخروب، حماس: الفكر والممارسة السياسية، ص ٢٢٨.

(٨٦) بيان لحماس، بتاريخ ١٨/ ٦/ ١٩٩٥.

(٨٧) الخروب، المصدر نفسه، ص ٢٣٥.

والروح العالية للمقاومة، آنذاك،عكست نفسها على الخطاب والممارسة، وتبادلت معهما التأثر والتأثير في تلك المرحلة. أما بعد انتهاء مرحلة الانتفاضة، فلم تبرز حتى الآن ملامح جديدة للتطورات في ذلك الفكر تعكس مضي مرحلة وبروز مرحلة أخرى جديدة، متغيرها الأساسي وجود سلطة فلسطينية ما على أجزاء من الأرض المحتلة، وما يعكسه ذلك من أجواء جديدة قد تدفع بالمجتمع الفلسطيني إلى مقادير من التراخي بتأثيرات معاهدات السلام والإنهاء القسري لمرحلة المقاومة. هذا التراخي، المحتمل، سيولّد أجواء اجتماعية جديدة ربما تكون أقرب إلى الأجواء العربية السائدة في المنطقة حيث يغيب، أو يخفت الشعور بالتهديد الخارجي (هنا التهديد الإسرائيلي) وهذه الأجواء تحتاج إلى إعمال فكر ومواجهة لكيفية التعامل معها، وهي أجواء قد لا تصلح معها كثيراً نظريات مرحلة الانتفاضة ذات الروحية العالية.

٤ ـ العمل العسكري

احتل العمل العسكري موقعاً مركزياً في فكر «حماس»، وممارستها واستراتيجيتها، وخصوصاً في مرحلة لاحقة من عمرها، وتحديداً عند تأسيسها جناحها العسكري، كتائب الشهيد عز الدين القسّام، سنة ١٩٩٢. وشكّل هذا العمل، بالنسبة إلى الحركة مصدراً أساسياً للشرعية السياسية من ناحية أخرى، كما شكل نقطة التماس الأكثر حساسية وخلافية مع السلطة الفلسطينية في قطاع غزة وأريحا في أواسط ١٩٩٤.

يأتي الاهتمام بالعمل العسكري وممارسته ترجمة طبيعية لرؤية الحركة لأسلوب وأدوات الصراع مع الاحتلال الإسرائيلي، وهو الرؤية التي نصّ الميثاق عليها، واعتبرت الجهاد المسلح و«القوة» الأسلوب الأساسي في تحرير فلسطين؛ إذ «لا حل للقضية الفلسطينية إلا بالجهاد، أما المبادرات والمؤتمرات الدولية فمضيعة للوقت، فيوم يغتصب الأعداء بعض أرض المسلمين فالجهاد فرض عين على كل مسلم، وفي مواجهة اغتصاب اليهود فلسطين لا بد من راية الجهاد»[٨٨].

إن هدف العمل العسكري بالنسبة إلى «حماس» هو تحرير فلسطين، وأي عمل سياسي هو رديف ومكمل للعمل العسكري. وقد حددت «حماس» العلاقة

---

(٨٨) ميثاق حماس.

بين السياسي والعسكري، وبصورة غير مباشرة، على النحو التالي: «العمل السياسي في منظورنا هو إحدى وسائل الجهاد ضد العدو الصهيوني، ويهدف في مفهومنا إلى تقوية جهاد وصمود شعبنا في مواجهة الاحتلال الصهيوني وحشد طاقات شعبنا وأمتنا لنصرة قضيتنا»(٨٩). بهذا فإن السياسة عند «حماس» استكمال للعمل العسكري بوسائل أخرى، لأن العمل العسكري «استراتجية ثابتة والتغيير في الأدوات والتوقيت»(٩٠).

قبل انطلاق «حماس» في أواخر سنة ١٩٨٧، كان بعض الخلايا العسكرية الإسلامية المتفرقة ذات الارتباط بـ «الإخوان المسلمين» قد تم تأليفه، وذلك في موازاة سرايا «الجهاد الإسلامي»، وإن كانت أقل من تلك السرايا أهمية وفعالية. وظل صوتها خافتاً طوال ١٩٨٤ ـ ١٩٨٧، وذلك خوفاً من أن تربط، في حال انكشافها، بالجسم الرئيسي للحركة، فيؤدي ذلك إلى تهديد مؤسسات الحركة الإسلامية المعلنة وشبه الرسمية.

مع اندلاع الانتفاضة الفلسطينية في كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٧، سيطر العمل الشعبي على أساليب مواجهة الاحتلال. في الأعوام الثلاثة الأولى تقريباً من الانتفاضة، كانت التظاهرات والمواجهات وقذف الحجارة وإغلاق الشوارع، وحرق الإطارات هي الوسائل المهمة. ووصلت الانتفاضة آنذاك إلى أوج عطائها، وذلك بسبب نجاحها المتواصل في حشد جماهير الناس العاديين في المواجهات والفعاليات اليومية. وبعد تلك الفترة، وبالتوازي مع بداية تراجع المشاركة الشعبية في الانتفاضة لأسباب كثيرة، تصاعد استخدام الأسلحة النارية من قبل الفصائل والتنظيمات، وكانت «حماس» قد بدأت في تلك الأثناء تنفيذ بعض العمليات العسكرية المتفرقة، مستخدمة الأسلحة النارية.

وكانت النقلة المهمة والرئيسية في عمل حماس العسكري تأسيس «كتائب عز الدين القسّام» في أوائل سنة ١٩٩٢، حيث قامت تلك الكتائب بسلسلة من العمليات العسكرية توّجت في مرحلتها الأولى باختطاف جندي حرس الحدود الإسرائيلي، نسيم توليدانو، وقتله في كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٢. وفي مرحلة لاحقة، وتحديداً في سنتي ١٩٩٣ و١٩٩٤، تصاعد النشاط

(٨٩) المصدر نفسه.

(٩٠) المصدر نفسه.

العسكري لتلك الكتائب وأخذ منحى أكثر عنفاً وضراوة، تجسد بصورة خاصة في تنفيذ سلسلة من العمليات الانتحارية في قلب الكيان الإسرائيلي ضد حافلات جنود ومستوطنين، وسقط جرّاءها عشرات القتلى الإسرائيليين. ثم توجت تلك العمليات العسكرية مرة أخرى بسلسلة عمليات تفجير حافلات في القدس وعسقلان وتل أبيب في شباط/فبراير وآذار/مارس ١٩٩٦، أي بعد الانتخابات الفلسطينية، وهي السلسلة التي قادت إلى تجميد بدء مفاوضات المرحلة النهائية، وأربكت الوضع الداخلي والإنتخابي الإسرائيلي، إذ أضعفت احتمالات فوز حزب العمل، برئاسة شمعون بيرس، في انتخابات أيار/مايو ١٩٩٦ اللاحقة.

بعد أن تم توقيع اتفاق «غزة ـ أريحا أولاً» في أوسلو في أيلول/سبتمبر ١٩٩٣ وبعد قيام السلطة الفلسطينية في المنطقتين المعنيتين بالاتفاق، واجه عمل «حماس» العسكري مأزقاً حقيقياً، فقد كانت منطقة قطاع غزة أحد الميادين الرئيسية لكتائب القسّام، سواء من حيث الإعداد والتنظيم أو من حيث كون القطاع قاعدة انطلاق لتحقيق أهدافها. وتضمّن اتفاق أوسلو تحميل السلطة الفلسطينية مسؤولية أية عمليات عسكرية تشن ضد أهداف إسرائيلية انطلاقاً من الأراضي التي تخضع لإشرافها الإداري، وبالتالي، صارت العمليات العسكرية ضد إسرائيل سبباً جوهرياً في إضافة توتر جديد إلى العلاقة بين «حماس» والسلطة الفلسطينية، ووضعت أمام خيارين كلاهما صعب: إما الاستمرار في العمل العسكري ضد الأهداف الإسرائيلية والمخاطرة بما يجره ذلك من احتمالات صدام دموية مع السلطة الفلسطينية، وإما تجميد العمل العسكري وتفادي الحرب الأهلية، مع ما يجره ذلك من فقدان «حماس» لتميزها العملي على أرض الواقع ومخاطر تسييسها وتدجينها.

كما أنه على الصعيد الدولي وصف أغلب عمل حماس العسكري بالإرهاب، وذلك خضوعاً للموقف الأمريكي الذي ردد تجاه حماس المقولات الإسرائيلية نفسها؛ وهي حقيقة أثرت في حماس إقليمياً، إذ إن بعض الدول تخوّف من الذهاب بعيداً في علاقته واتصالاته بـ «حماس» خشية الإدانة الأمريكية، ولم تتمكن دول أخرى من مجابهة الضغوطات المطالبة بإدانة حماس العسكرية بصورة صريحة أو غير صريحة[٩١].

---

(٩١) الحروب، المصدر نفسه، ص ٢٣٠.

٥ ـ السياسات والاتجاهات العامة لعمل حماس المسلّح

بمتابعة خطاب حماس السياسي المرتبط بالمجال العسكري، وخصوصاً عبر بيانات الحركة نفسها، أو عبر جناحها العسكري، أو تصريحات رموزها، يمكن رصد مجموعة السياسات والاتجاهات العامة الآتية:

ـ حصر العمل المسلح داخل الأرض المحتلة، وإعلان التزام عدم القيام بأي عمل عسكري ضد أهداف إسرائيلية في الخارج. وقد حاولت حماس، بذلك، تفادي تجربة بعض فصائل منظمة التحرير، وتفادي تصنيف الحركة بالإرهاب، وبذلك ظل العمل العسكري، تنفيذاً وقيادة وتوجيهاً، قائماً في الأرض المحتلة، وبالتالي يسجل لحماس قدرتها على إدارة هذا العمل تحت الاحتلال، وضبطها له بحيث لا يتعدى الأرض المحتلة.

ـ التزام توجيه العمليات المسلحة ضد أهداف عسكرية مشروعة، وعدم استهداف المدنيين. وقد أعلنت الحركة هذا الالتزام أكثر من مرة، ولم تخرقه كسياسة متبعة إلا في العامين السابع والثامن من عمرها، وذلك بعد مجزرة الخليل تحديداً[٩٢]، واتباعاً لأسلوب المعاملة بالمثل. وعرضت الحركة على إسرائيل بعد ذلك، الموافقة على «هدنة» متبادلة، يتم من خلالها إخراج المدنيين من ساحة الصراع، «بحيث تستثني «حماس» المدنيين الإسرائيليين في عملياتها، في مقابل توقف إسرائيل عن قتل المدنيين الفلسطينيين .وفي هذا السياق، اعتبرت «حماس» المستوطنين في الضفة الغربية وقطاع غزة أهدافاً عسكرية، وذلك لكونهم مسلحين أولاً، وبسبب اعتداءاتهم المتواصلة على المواطنين الفلسطينيين ثانياً. وقد اضطرت الحركة في أوقات لاحقة إلى امتصاص التنديد العالمي الواسع بعمليات التفجير، إلى التعبير عن «الأسف لمقتل بعض الأبرياء خلال تنفيذ العمليات، وهو الأمر الذي يعلم كل من له دراية بالمقاومة الشعبية أنه غير ممكن تجنبه تماماً»[٩٣].

ـ قيام حماس بربط الضربات الموجعة التي وجهتها إلى أهداف إسرائيلية وأثارت بها اهتماماً عالمياً، وتنديداً عالمياً أيضاً، بشتى المجازر الإسرائيلية ضد الشعب الفلسطيني، إذ كانت تعلن أن عملياتها المحددة هي للانتقام والثأر لشهداء تلك المجازر.

---

(٩٢) وهي المجزرة التي حدثت بتاريخ ٢٥ شباط/ فبراير ١٩٩٤.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٢١٨.

كما أن حماس استثمرت أجواء الغضب، والمرارة الشعبية، التي كانت تتولّد عقب تلك الاعتداءات الإسرائيلية. وتبرز هنا كشواهد واضحة مجزرة الخليل، وسلسلة العمليات التي أعقبتها. وكانت حماس تحاول أيضاً، وبهدف الإبقاء على التأييد الجماهيري لعملها المسلح أن تضع لعملياتها العسكرية أهدافاً قصيرة المدى ومفهومة، كإطلاق المعتقلين الذي هو مطلب جماهيري واسع. لكن على الرغم من محاولات حماس ربط العمليات العسكرية بأهداف قصيرة المدى، فإن الصورة العامة لعملها العسكري ظلت غامضة بالنسبة إلى الإعلام العالمي، ومرتبطة أكثر باللاواقعية التي اتهمت حماس بها كغيرها من الحركات الإسلامية.

ـ على الرغم من مركزية العمل العسكري والمسلح وأهميته عند حماس، فإنه خاضع للأوضاع المحيطة. فمع تفاقم التوتر مع السلطة الفلسطينية، وتحديداً في العام الثامن من عمر الحركة واحتمال نشوب حرب أهلية وصدام دموي بين حماس والسلطة بحسب بعض الاتجاهات، وخصوصاً في ضوء التراجع النسبي في التأييد الشعبي للعمليات المسلحة بسبب سياسة إسرائيل في إغلاق قطاع غزة عقب كل عملية، ومنع العمال الفلسطينيين من التوجه إلى أماكن عملهم في فلسطين المحتلة؛ بسبب ذلك كله، أصبحت حماس تفكر جدياً في إعادة تقويم العمل المسلح، وتجميد العمليات العسكرية في مناطق السلطة الفلسطينية، وحتى التوقف عن الانطلاق من تلك المناطق.

ـ دافعت الحركة بعنف عن حقها في المقاومة المسلحة، وحاولت أن تجابه حملات إعلامية إسرائيلية وأمريكية واسعة هدفت إلى لصق صفة الإرهاب بالحركة، لكنها لم تستطع دفع ذلك، نهائياً، على الرغم مما أصدرته من تأكيدات تشدد فيها على أن مقاومة الاحتلال بالكفاح المسلح تكفله جميع الشرائع الأرضية والسماوية، وعلى الرغم من إرسالها رسائل مباشرة إلى الولايات المتحدة، تشرح فيها سياسة الحركة إزاء هذه الموضوعة بوضوح وتفصيل.

وما من شك في أن تسارع الأحداث، وخصوصاً عقب عمليات حماس العسكرية في مرحلة ما بعد الانتخابات الفلسطينية، والتنديد الدولي بها، وبالتالي التضييق على الحركة قد جرّ، ربّما إلى بروز قناعات جديدة أخرى لدى حماس بضرورة تجميد العمل العسكري. والخطر الأكبر الذي بات يحيق بالحركة وبعملها العسكري هو احتمال توقف التأييد الجماهيري لهذا العمل،

وذلك في ضوء حملات العقاب الجماعي القاسية التي نفّذتها إسرائيل في حق الشعب الفلسطيني بعد تلك العمليات. وإذا كانت حماس قد عاندت جميع الأطراف التي طالبتها بوقف العمل العسكري ولم تستجب لهذه المطالبة، فإن انخفاض جماهيرية هذا العمل هو وحده الذي يمكن أن يلوي ذراع حماس ويدفعها إلى تجميد مثل هذا العمل.

٦ ـ حماس والصراع مع فتح والسلطة : سقوط حرمة الدم الفلسطيني

حافظت حركة حماس بعد قيام السلطة الفلسطينية التي انبثقت من اتفاقات «أوسلو»، على حرمة الدم الفلسطيني، ونأت بنفسها ـ رغم كل التناقض مع السلطة وفتح ـ عن الدخول في أيّ صراع مسلح. إلا أن حركة حماس تطور موقفها المتناقض مع سياسات السلطة الفلسطينية بتطور العلاقة بين السلطة وإسرائيل والاتفاقات التي عقدت بين الطرفين، والتي رأت فيها حماس مسلسل تنازلات عن الحقوق الفلسطينية. حركة حماس التي قاطعت الانتخابات التشريعية الأولى (١٩٩٦) معتبرة أن هذه الانتخابات هي من إفرازات اتفاقات «أوسلو» عادت لاحقاً عن موقفها وبدأت الإعداد لدخول العملية الانتخابية مستفيدة من مسألتين أساسيتين :

١ ـ واقع الفساد الذي رافق عمل السلطة الفلسطينية وغياب القائد الفلسطيني التاريخي ياسر عرفات.

٢ ـ التعنت الإسرائيلي وعدم تقديم أي تنازلات تتيح للسلطة الفلسطينية الحديث عن اي إنجازات.

وبالفعل اكتسحت حركة حماس الانتخابات التشريعية، وتحولت حركة فتح من حزب السلطة إلى حركة سياسية معارضة رفضت المشاركة في الحكومة التي شكلتها حركة حماس برئاسة إسماعيل هنية، ممّا شكل تحولاً كبيراً في المشهد السياسي الفلسطيني، تلاه ولأسباب عديدة جملة من التطورات شكّلت ما يشبه الطلاق بين الرئاسة الفلسطينية ممثلة بمحمود عباس والحكومة الفلسطينية ممثلة بإسماعيل هنية، هذا الطلاق أدى لاحقاً إلى انفجار الموقف في غزة وبصورة دموية، سقط معه شعار حرمة الدم الفلسطيني ودخلت حماس في صراع مسلّح مع الرئاسة وفتح، أدى إلى سيطرة كاملة لحركة حماس على غزة وطرد واعتقال كادرات حركة فتح في غزة، الأمر الذي واجهته فتح والرئاسة بنفس الأسلوب

في الضفة الغربية، فقد اعتقل وطرد العديد من قيادات وكادرات حماس في الضفة الغربية.

أدى ذلك إلى انقسام فلسطيني حاد لم تنجح حتى اليوم كل محاولات رأب الصدع في تبديده، بدءاً بالدور المصري والمفاوضات العديدة التي استضافتها مصر بين الطرفين، مروراً باتفاق مكة الذي رعته المملكة العربية السعودية، وصولاً إلى اللقاءات المتعثرة التي شهدتها دمشق عام ٢٠١٠.

• حركة المقاومة الإسلامية (حماس)... خلاصة

حركة المقاومة الإسلامية (حماس)، هي الاسم الجديد الذي دخل فيه تنظيم الإخوان المسلمون معترك العمل السياسي والعسكري في فلسطين، بعد غياب عن هذا المعترك لصالح الاهتمام بالعمل الدعوي ـ التربوي، وبناء المؤسسات الاجتماعية والتعليمية والثقافية والرياضية، انسجاماً مع منهج الإخوان القائم على بناء الفرد الصالح سبيلاً لبناء المجتمع الصالح. دخول الإخوان إلى حلبة الصراع العربي ـ الإسرائيلي في فلسطين جاء بعد خروج مجموعة من الشباب عن الإخوان وتأسيسهم حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، الأمر الذي جعل تنظيم الإخوان الفلسطيني أمام مأزق إمكانية استقطاب هذا الإطار الإسلامي للقاعدة الشعبية للإخوان، خصوصاً بعد مجموعة العمليات العسكرية الناجحة التي قامت بها حركة الجهاد.

بالإضافة إلى حضور تنظيم إسلامي مقاوم في فلسطين، كان للانتفاضة الشعبية التي أطلقها الشعب الفلسطيني في مواجهة الاحتلال، والمشاركة الشعبية الواسعة فيها الدور الأبرز في تعجيل تنظيم الإخوان في التخلي عن نهج أولويات العمل الدعوي التربوي لصالح ضرورة المشاركة في فعاليات الانتفاضة. وبالفعل انطلقت حركة حماس نهاية عام ١٩٨٧، لتكون فعل استجابة للتطورات الكبيرة التي أحدثتها الانتفاضة في المشهد السياسي الفلسطيني، ولاحتواء تداعيات حضور إطار إسلامي مقاوم (حركة الجهاد الإسلامي).

انطلقت حماس مستندة إلى إرث كبير من المؤسسات التي أنشأها تنظيم الإخوان في فلسطين، وإلى دعم واضح من تنظيم الإخوان العالمي، تمثّل بسيل من الدعم المالي والإعلامي تدفق على الحركة، مما جعلها تتقدم، بسرعة لافتة، الصفوف، وتؤكد حضورها القوي في قائمة الفصائل والأحزاب

الفلسطينية. طبعاً الحركة لم تعش مرحلة البحث عن شرعية حضورها، كونها أصلاً قائمة وبقوة في النسيج الاجتماعي الفلسطيني بفعل الدور الذي قام به تنظيم الإخوان في فلسطين منذ ما قبل العام ١٩٤٨، هذا بالإضافة إلى أن العديد من أصحاب الاتجاه الإسلامي ذوي الخلفية الإخوانية الذين كانوا متواجدين في صفوف حركة فتح، تركوا هذه الحركة والتحقوا بحماس، حاملين معهم تجربة سياسية وعسكرية مهمة، ما جعل الحركة قادرة على الاستجابة بسرعة لضرورات العمل السياسي والعسكري.

استطاعت حركة حماس خلال فترة قصيرة أن تشكّل القطب الإسلامي الأول في المعادلة الفلسطينية الجديدة (وطني ـ إسلامي)، وأن تبدأ مسيرة منافسة منظمة التحرير الفلسطينية على قيادة الشعب الفلسطيني، تحديداً بعد توقيع اتفاق أوسلو، والردود الشاجبة لهذا الاتفاق، وما تلاه من سلوك إسرائيلي شكّل قناعات عند نسبة مهمة من الشعب الفلسطيني بأن هذا الاتفاق لا يلبّي طموحات هذا الشعب. وبالفعل بدأت حماس تقود العمل السياسي للفصائل الفلسطينية المعترضة على اتفاق أوسلو وعلى السلام مع إسرائيل.

في الوقت الذي اعترضت فيه حركة حماس على اتفاق أوسلو، لم ينسحب اعتراضها هذا على إفرازات هذا الاتفاق لجهة العمل على الإمساك بزمام السلطة في مناطق الحكم الإداري الذاتي، ولم تقاطع الانتخابات البلدية والنيابية. وحرصت على منافسة فتح فيها وصولاً إلى الفوز بغالبية مقاعد المجلس التشريعي الفلسطيني. قبل إبعاد العديد من كوادر حماس إلى لبنان كان حضور الحركة محصوراً في الضفة الغربية وغزة والقدس، وكانت في حضورها الخارجي تعتمد على العلاقة مع فروع تنظيم الإخوان العالمي، لكن بعد الإبعاد، أصبح للحركة حضور خارج فلسطين المحتلة؛ هذا الحضور طوّر التجربة السياسية للحركة، وأتاح لها القدرة على التفاعل السياسي مع العديد من الأنظمة والقوى السياسية.

سابعاً: انطلاقة فتح ودور الإخوان

ظهرت في العام ١٩٦٧ حركة المقاومة الفلسطينية المسلحة، ثم نمت بشكل واضح بعد احتلال ١٩٦٧ على أساس وطني فلسطيني علماني. وفي الوقت ذاته ابتعد التيار الديني عن العمل العسكري في فترة ليست بالقصيرة، فالإخوان المسلمون (كبرى الحركات الإسلامية) لم يكونوا مهيئين في الضفة

الغربية وقطاع غزة من النواحي السياسية والأيديولوجية أو العسكرية للانخراط في العمل العسكري المباشر والمنظم في مواجهة الاحتلال[٩٤]. و«حزب التحرير» غاب وطنياً لطبيعة أيديولوجيته الخاصة، في حين ارتبط الجهاز الديني المؤسسي بالنظام الأردني وظيفياً ولم تبرز قيادات وطنية من وسطه، حال العلماء في النصف الأول من القرن العشرين، ولم يكن يستطيع لعوامل شتى أن يشذ بمواقفه عن سياسات النظام تجاه طريقة معالجته للقضية الفلسطينية.

ومن وسط التيار الديني يبرز سياق خاص ومميز لـ «الإخوان المسلمين» وعلاقاتهم بالمشروع الوطني الوليد، فحركة الإخوان ومنذ العام ١٩٥٧ تعرضت للانحسار، وانكفأت بمن تبقى من عناصر إخوانية على نفسها في ظل صعود نجم الناصرية والحصار الذي تعرضت له من ناحية، والهجرة الواسعة وللتنظيم ممن خافوا على امتيازاتهم المختلفة ومستقبلهم الاجتماعي والسياسي من ناحية أخرى.

وقد تجلى هذا الانكفاء التنظيمي بإعادة تنظيم صفوفه للحفاظ على ما تبقى من الأعضاء، ولم تتجاوز أنشطته مباشرة العمل التنظيمي الداخلي الخاص بعقد الأسر لتلاوة القرآن وقراءة الأدعية ومدارسة رسائل الشهيد حسن البنّا، وبعض الكتب الإسلامية[٩٥].

ولكن أمام هذا الانكفاء التنظيمي، والحصار الموضوعي كانت بعض العناصر «الإخوانية» قد بدأت بالتفكير في طريق للخروج من هذا المأزق في سبيل معاودة العمل الوطني الخاص لمقاومة الاحتلال؛ فتقدم خليل الوزير في تموز/يوليو ١٩٥٧ بمذكرة إلى تنظيم الإخوان دعا فيها إلى:

«أن يتبنّى الإخوان الفلسطينيون إقامة تنظيم خاص بجانب تنظيمهم، وبحيث لا يحمل لوناً إسلامياً في مظهره وشعاراته، وإنما يحمل شعار تحرير فلسطين عن طريق الكفاح المسلح، وأن يبدأ بممارسته متى توفرت له العدة، وعلى الذين ينضمون إلى التنظيم سواء كانوا من الإخوان أو من الذين ستوجه إليهم الدعوة من خارج الإخوان أن يخلعوا ثيابهم الحزبية ويلبسوا بدلاً منها ثياباً فلسطينية (وبذلك) ستفتح الأبواب المغلقة بين الإخوان والجماهير، ويفك

(٩٤) أبو عمر، **الحركة الإسلامية في قطاع غزة والضفة الغربية**، ص ٢٨.

(٩٥) عبد الله أبو عزة، **مع الحركة الإسلامية في الدول العربية**، ط ٢ (الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، ١٩٩٢)، ص ٦٢.

عنهم طوق الحصار الناصري.. وتبقى القضية الفلسطينية حية، وستجبر الدول العربية على خوض الحرب ضد الكيان الصهيوني»[٩٦].

أهملت حركة الإخوان المذكرة ولم تعرها أي اهتمام، في حين واصلت المجموعة التي تقف وراء المذكرة نشاطها في الدعوة إلى الفكرة الجديدة، وتجمع المؤيدين لها إلى أن ولدت حركة التحرير الوطني الفلسطيني (فتح) في عام ١٩٥٨[٩٧].

فوجئت حركة الإخوان بالرموز الهامة التي التحقت بالحركة الجديدة وتركت الإخوان فاتهمتهم بعدم الانضباط التنظيمي «واستعمال أساليب المراوغة داخل العمل الإخواني، الأمر الذي يجرح صورة الاستقامة حسب المقاييس المثالية للإخوان»[٩٨]. وكان من هذه الرموز خليل الوزير، وسعيد المزين، وغالب الوزير، وسليم الزعنون، وصلاح خلف، وأسعد السفطاوي، وكمال عدوان، وأبو يوسف النجار، وآخرون.

وبالتدرج أخذ الإخوان يشعرون بحجم المشكلة، وخاصة ما يتعرض له التنظيم من نزف في أعضائه وتحولهم إلى التنظيم الوليد، ليس في فلسطين فحسب بل في الساحات الأخرى مثل مصر والكويت. فقام التنظيم في العام ١٩٦٠ بعقد اجتماع في القاهرة أنشأ فيه التنظيم الفلسطيني العام الذي يتابع الإخوان الفلسطينيين أينما وجدوا، وترك الإخوان الفلسطينيين في الأردن ضمن التنظيم الأردني. ووضع «الإخوان» مذكرة وجهت إلى الأعضاء ترد وتوضح موقف الحركة من مشروع «فتح» رافضة إياه باعتباره مشروعاً وهمياً خيالياً، مذكرة بالعقبات التي ستقف في وجهه وستحول دون تحقيق هدفه، معتبرين الحل هو «أن على الإخوان أن يضاعفوا جهودهم في نصرة دعوتهم ورفع شأن حركتهم، لأن (حركة) الإخوان حين تنتصر هي التي ستحرر فلسطين»[٩٩].

وضع الموقف «الإخواني» السابق من قيام حركة فتح حداً للتدافع

---

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٧١ ـ ٧٢.

(٩٧) المصدر نفسه، ص ٧٣ ـ ٧٤.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ٨٥ ـ ٨٦. انظر الفصل الثاني كاملاً للاطلاع على قصة «الإخوان» وعلاقتها بحركة فتح. انظر أيضاً: جيش التحرير الفلسطيني: **فتح في مرحلة التأسيس** (دمشق: رئاسة هيئة الأركان، إدارة الشؤون العامة والتوجيه المعنوي، ١٩٧٧)، ص ١٢ ـ ١٣.

التنظيمي، مبتدئاً بشكل رسمي مسيرة «الافتراق بين البندقية الفلسطينية والحركة الإسلامية التي حافظت على تواصل الصبغة الإسلامية للنضال الفلسطيني منذ العشرينيات»(١٠٠).

بعد بروز المقاومة الفلسطينية على الساحة الأردنية بعد عدوان حزيران/ يونيو ١٩٦٧ بقليل، محتلة بأعمالها الفدائية الجريئة مكانة عالية عند الجماهير العربية، فارضة نفسها على الواقع العربي الخارج من الهزيمة، «في هذا الجو انطلقت موجه اهتمام بعض تنظيمات الإخوان المسلمين غير الفلسطينيين بحركة المقاومة. وأصبح موضوع العمل الفدائي الشغل الشاغل لاجتماعات المكتب التنفيذي للإخوان في البلاد العربية، ولمؤتمر قادة الإخوان في البلاد العربية»(١٠١). وطرحت فكرة إنشاء معسكرات «للإخوان» في الأردن لمباشرة العمل الفدائي، فاعترض «الإخوان» الفلسطينيون على هذه الفكرة التي أيدها العديدون من «الإخوان العرب» وذلك بدعوى أن المعركة تحتاج إلى توحيد القوى العربية لتأخذ شكل معركة عربية شاملة، ولأن الجو العام معاد «للإخوان» ولأنهم كانوا يتوقعون صدام السلطة الأردنية بالمنظمات الفدائية. وأمام الرفض الفلسطيني لمشروع المقاومة والتأييد العربي، تقرر إنشاء بعض المعسكرات تحت راية حركة فتح، ولم يشارك التنظيم الإخواني الفلسطيني في المعسكرات بأحد من أعضائه باستثناء عضو واحد هو إبراهيم عاشور الذي التحق بالمعسكر واستشهد.

وقام مقاتلو الإخوان ببعض العمليات العسكرية المهمة، منها عملية الحزام الأخضر، واستشهد لهم في هذه العمليات عدد من المجاهدين. وبعد سنتين من إنشاء المعسكر ومع وقوع الصدام بين المقاومة والسلطة أقفل «الإخوان» معسكرهم وارتحلوا(١٠٢).

مع انتهاء هذه التجربة القصيرة والمترددة عاد الافتراق حاداً وطويلاً بين التيار الوطني الذي ارتفع سهمه بمباشرته للعمل العسكري، والتيار الديني الذي ابتعد كلياً عن أي شكل من أشكال العمل العسكري، واكتفى بأنشطته التربوية والاجتماعية، كما لم يباشر أي نشاط سياسي كإصدار البيانات السياسية،

---

(١٠٠) الحروب، **حماس: الفكر والممارسة السياسية**، ص ٢٥.

(١٠١) أبو عزة، المصدر نفسه، ص ١٢٨ ـ ١٢٩.

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ١٢٩ ـ ١٤١. وقد ذكر سيرة الشهيد إبراهيم عاشور، محمد عبد القادر أبو فارس في كتابه: **شهداء فلسطين** (عمان: دار الفرقان للنشر والتوزيع، ١٩٩٠)، ص ٣٨١ ـ ٣٨٢.

أو تسيير المظاهرات الاحتجاجية ضد الاحتلال وسياسته. حتى عادت أجواء الانتشار الإسلامي العام بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران والعوامل الأخرى التي دفعت الحركات الإسلامية إلى نشاط إحيائي إسلامي جديد(١٠٣).

غياب العمل العسكري للإخوان المسلمين طوال أربعة عقود (١٩٤٨ ـ ١٩٨٨) باستثناء بعض العمليات المتفرقة عام ١٩٥٦ وعمليات «معسكرات الشيوخ» كان محط تساؤل، تجيب عنه حركة الإخوان في أدبياتها، وعلى لسان قادة «حماس» الحاليين، وكما يعرض لها بعض الباحثين والدارسين على النحو التالي(١٠٤):

ـ تصاعد الهجوم الناصري على «الإخوان» في المنطقة بأسرها، وهو هجوم ساهم في عزل «الإخوان» جماهيرياً، لما تمتع به عبد الناصر من تأييد شعبي جارف، لا سيما في الشارع الفلسطيني.

ـ العمل على «إعداد جيل التحرير» والاستمرار في تعبئة الأمة الإسلامية وحشدها لمعركة التحرير، وهو الأمر الذي يحتاج إلى جيل مؤمن ملتزم بالدين ومصاغ صوغاً إسلامياً عقائدياً.

ـ ارتفاع نجم اليسار وسيطرة أفكاره على أجواء فصائل وتنظيمات العمل الفدائي آنذاك الذي قام بممارسات استفزازية من قبل بعض أفراده تجاه «المعسكر الرجعي» كالمجاهرة بالإلحاد أو التقليل من شأن القيم الدينية.

ـ وكان التبرير «الإخواني» لغيابهم عن الفعل الوطني في مقاومة الاحتلال محط بحث وتساؤل. فالتذرع بالتجربة الناصرية وما خلفته من نزاع دموي بين«الإخوان» والنظام الناصري، إضافة إلى الهيمنة الثقافية ـ الأيديولوجية لعبد الناصر، وكون «الإخوان» الفلسطينيين لم يكونوا بمنأى عن هذا الصراع وقد تمّت ملاحقتهم، هذا التذرع لا يبدو مفسّراً ـ عند البعض ـ للغياب «الإخواني»، فالعداء كان متبادلاً بين الطرفين، وتلازم مع صعود توجه دعمه لإسرائيل أو معاداته للتوق العربي التحرري»(١٠٥)؛ وبمعنى آخر كان يمكن لهذا

---

(١٠٣) سيأتي الحديث في الفصل القادم عن هذه العوامل وظاهرة الإحياء الإسلامي في السبعينيات.

(١٠٤) انظر: الحروب، **حماس: الفكر والممارسة السياسية**، ص ٢٦ ـ ٣١، وعبد الله أبو عيد [وآخرون]، **دراسة في الفكر السياسي لحركة المقاومة الإسلامية حماس، ١٩٨٧ ـ ١٩٩٦**، تحرير جواد الحمد وإياد البرغوثي (عمّان: مركز دراسات الشرق الأوسط، ١٩٩٧)، ص ٣٣ ـ ٣٨.

(١٠٥) دلال البزري، **دنيا الدين والدولة: الإسلاميون والتباسات مشروعهم** (بيروت: دار النهار، ١٩٩٤) ص ١٦٠.

التوجه القومي أن يجعل من «إخوان» فلسطين مؤيدين لعبد الناصر في توجهه، كما كان حال بعض فروعهم في سورية والعراق. كما أن هناك أحداثاً لا تفسر أو تبرر هذا الادعاء «الإخواني»، منها صمت «الإخوان» عن ضرب المقاومة الوطنية على يد الملك حسين عام ١٩٧٠. إضافة إلى ذلك فإن الاهتمام «الإخواني» الفلسطيني انصب لاحقاً «على قضايا تبتعد كثيراً عن تلك الملازمة لوجودهم المباشر، والمكونة الأولى لهويتهم الوطنية»[١٠٦]، مثل اشتراكهم في حروب أفغانستان وتقديمهم وتهيئتهم الدعم اللوجستي للمجموعات العربية المقاتلة هناك في اللحظة التي انصرفوا عن الجهاد في فلسطين[١٠٧].

وأمر انشغال «إخوان» فلسطين سواء بالثورة الأفغانية أو الثورة الإسلامية في سورية ومحاربة الثورة الإيرانية في الوقت نفسه يفسر بهيمنة البعد السلفي على تصور الحركة ومواقفها، كما يكشف عن ارتباط الحركة ومدى سهولة استقطابها ودفعها باتجاه مصالح التنظيم العالمي للإخوان حسب مواقعه، إن في مصر أو الأردن أو السعودية أو العراق. هذا كما أن الناصرية انتهت بهزيمة العام ١٩٦٧، وبذلك فإن فسر الغياب حتى العام ١٩٦٧، فإنه لا يفسر حتى العام ١٩٨٨.

ثامناً: حركة الجهاد. . . هجرة «الإخوان»

هزيمة حزيران/يونيو (١٩٦٧)، أعادت التأثير الديني إلى دائرة الساحة الفلسطينية، وشهدت الساحة الفلسطينية تصاعداً واضحاً للحركة الإسلامية في فلسطين، ممثلة بجماعة الإخوان المسلمين، فحالة الإحباط التي سادت بعد انهيار الآمال الكبيرة على المد القومي الناصري، فتحت الأبواب على مصراعيها أمام «الإخوان المسلمين» للترويج بأن الهزيمة جاءت تتويجاً لهزيمة الفكر القومي.

غزة والضفة الغربية كانتا تحت تأثير المد «الإخواني» المصري المتأتي من مجموعة الطلاب الفلسطينيين الذين كانوا يتابعون تحصيلهم العلمي في مصر وانتموا إلى تنظيم «الإخوان»، وقد بلغت موجة التأثير المصري أوجها بعد إفراج الرئيس المصري محمد أنور السادات عن قيادات «الإخوان» من

---

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ١٥٥.

(١٠٧) المصدر نفسه.

السجون، مما أعاد الحيوية إلى عمل «الإخوان» في مصر، الأمر الذي كان له انعكاساته الواضحة على التنظيمات الفلسطينية»[(١٠٨)].

عودة الإخوان إلى دائرة التأثير في زمن السادات، بالإضافة إلى الدور المؤثر لدعم دول الخليج العربي وعلى رأسها المملكة العربية السعودية، للنشاطات الإسلامية في فلسطين (بناء مساجد، مساعدة الجمعيات الخيرية...)، كذلك نجاح الثورة الإسلامية في إيران ووصول رجال الدين إلى السلطة، وتالياً الاجتياح الإسرائيلي للبنان وانحسار دور منظمة التحرير الفلسطينية وخسارتها الكثير من عوامل القوة والتأثير في الساحة الفلسطينية، ولاحقاً بدا مسلسل التنازلات الفلسطينية بعد توقيع اتفاقات «أوسلو»، في ظل استمرار التعنت الإسرائيلي وازدياد حدة التعصب الصهيوني، كل هذه العوامل ساهمت إلى حد بعيد في بلورة دور الإسلام السياسي في فلسطين، وفي انبثاق «حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين» الذين شكلت قراءتهم النقدية للواقع السياسي الفلسطيني والعربي والإسلامي الحركية ممثلاً بالإخوان، بالرغم من أن معظم القيادة المؤسسة لحركة الجهاد كانت تنتمي إلى تنظيم الإخوان المسلمين[(١٠٩)].

في ظل هذه الأجواء الدافعة والمؤاتية لحركات الإسلام السياسي في فلسطين، بدأت مجموعة من الشباب الفلسطيني بقراءة الواقع السياسي، في محاولة للإجابة عن الأسئلة الكثيرة التي يطرحها. هذه المجموعة بغالبية أعضائها كانت من الطلاب الجامعيين الذين يتابعون تحصيلهم العلمي في مصر، وكانوا بغالبيتهم أيضاً من أعضاء تنظيم «الإخوان». والسؤال المركزي الذي فرض ذاته على هؤلاء يتلخص بجدوى الاستمرار بتغليب نهج الدعوة والتربية عند «الإخوان» على حساب الدور السياسي والجهادي. طبعاً هذا كان المدخل إلى السؤال الإشكالي حول تحديد هوية الحالة الإسلامية، وتالياً الإجابة عن سؤال الواقع الوطني في وجود «وطنيين بلا إسلام، وإسلاميين بلا فلسطين».

هذه المجموعة اعتبرت أن حراكها السياسي جاء حلاً لهذا السؤال ـ المشكل، بكشف الأبعاد القرآنية والتاريخية والواقعية للمسألة الفلسطينية، وتبنّي

---

(١٠٨) انظر: نافع، بشير، **الإسلاميون الفلسطينيون والقضية الفلسطينية** (غزة: مركز فلسطين للدراسات والبحوث، ١٩٩٩)، ص ٢٥.

(١٠٩) انظر: إياد البرغوثي، **الإسلام السياسي في فلسطين ما وراء السياسة** (القدس: مركز القدس للاعلام، ٢٠٠٠)، ص ٤٩.

شعار استراتيجي مفاده «أن القضية الفلسطينية هي القضية المركزية للحركة الإسلامية وللأمة الإسلامية»(١١٠).

وبدأت مسيرة حركة إسلامية رائدة بتبنيها خيار العمل المسلح، هذا الخيار طبع الحركة بطابعه لسنوات لاحقة وكان غالباً على ما عداه من النشاطات أمام عدم إسقاط اهتمام الحركة بالجانبين الفكري والسياسي، حيث قدمت جهداً في سياق سعيها إلى إثبات شرعيتها كحركة إسلامية مقاتلة، وكان للمؤسسين الأوائل د. فتحي الشقاقي، إبراهيم معمر، نافذ عزام، عبد الله الشامي، محمد الهندي، جميل عليان، تيسير الغوطي، وأحمد شاكر، دورهم المؤثر بالتواصل مع العديد من كادرات العمل المسلح الفلسطيني وضمه إلى صفوف حركة «الجهاد الإسلامي» في فلسطين، وهؤلاء كان لتجربتهم السابقة وتحديداً في صفوف قوات التحرير أثرها البالغ في الانطلاق من تجربة عسكرية طويلة.

وقد احتضنت الجامعات المصرية باكورة حوارات التشكّل، التي بدأت متأثرة بثلاثة عناوين أساسية:

١ ـ غياب الإخوان عن مباشرة الشأن الفلسطيني سياسياً وعسكرياً والاستمرار في العمل التربوي الدعوي، على حساب أي دور سياسي ـ جهادي مباشر، الأمر الذي اعتبره الإطار المؤسس لحركة الجهاد لا يعبّر عن تطلعاته. وبالفعل كان عنوان الافتراق الأول الذي انطلق منه المؤسسون في المرحلة الرؤيوية، حيث اعتبروا أنه لا يجوز الاستمرار بواقع الافتراق بين الدور التاريخي الذي على الإسلاميين أن يقوموا به، والوطن الذي تقدس في نص الوحي المنزل، مؤكدين أن هذه الواقعة تعبّر عن جهل بالمرحلة المعاشة وبجوهر الصراع الدائر على أرض الوطن الإسلامي، وهم بذلك يجهلون جهتي العلاقة الواجبة الربط والأداء، وهي مهمات الحركة الإسلامية المعاصرة وأصول القضية الفلسطينية.

حرص المأسسون على تعزيز هذه الرؤية انطلاقاً من تجربتين معبّرتين عن إمكانات الحضور الإسلامي الحركي في المشهد السياسي الفلسطيني، لذلك نجد الإطار الفكري في حركة الجهاد الإسلامي يركز على رؤية مؤسس تنظيم

(١١٠) انظر: علي الجربادي، «حماس مدخل الإخوان المسلمين إلى الشرعية السياسية،» **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد ١٣ (شتاء ١٩٩٣)، ص ٧٥. وانظر أيضاً: «مسيرة الجهاد الإسلامي في فلسطين،» منشورات حركة الجهاد [د. ت.].

الإخوان المسلمين الإمام حسن البنا وعلى التجربة القسّامية. وفي ما خص الإخوان تمسكت حركة «الجهاد الإسلامي» في كل مراحل تطورها بطروحات البنا معتبرة أن انكفاء الإخوان إلى دائرة العمل التربوي ـ الدعوي هي انتقاص من الدور الإسلامي الحركي المفترض المؤيد بحقيقة الصراع مع المشروع الصهيوني ببعديه الديني والدنيوي.

٢ ـ تمثل بطروحات وأسلوب عمل مجموعات الجهاد المصرية التي استطاعت أن تحتل المشهد السياسي المصري لفترة ليست قصيرة، قامت خلالها بالعديد من العمليات النوعية، الأمر الذي أثار إعجاب المجموعة المؤسسة.

٣ ـ انتصار الثورة الإسلامية في إيران فتح الباب أمام إعلان أول انتصار للإسلام في العصر الحديث، الأمر الذي أثر من وجهة نظر الإطار المؤسس في إيقاظ روح الأمة الإسلامية، وشكّل دافعاً للمجموعة المؤسسة لحركة الجهاد الإسلامي.

تاسعاً: الحركة الإسلامية في الأراضي المحتلة عام ١٩٤٨

الحركة الإسلامية في الأراضي المحتلة عام ١٩٤٨، هي جزء من الحركة الإسلامية التي شكل الإخوان المسلمون عنوانها الأول وربما الوحيد. هذه الحركة تأثرت إلى حد كبير بالتطورات السياسية التي عصفت بفلسطين وأثرت تواصلاً وابتعاداً عن القيادة المركزية لتنظيم الإخوان في فلسطين، فالفترة الممتدة بين العامين ١٩٤٨ و١٩٦٨ (تاريخ احتلال هذه الأراضي و احتلال ما تبقى من أرض فلسطين وعودة التواصل) شهدت ما يشبه حالة القطع بين القيادة المركزية للإخوان في غزة والضفة الغربية والحركة الإسلامية في الأراضي المحتلة عام ١٩٤٨، ليعود التواصل بعد فترة وجيزة من حرب ١٩٦٧ وتوحد فلسطين تحت الاحتلال، لكن وبالرغم من عودة التواصل بقيت الحركة الإسلامية في الأراضي المحتلة عام ١٩٤٨ ذات خصوصية تميزها من الحركة الأم كون الفلسطينيين في الأراضي المحتلة عام ١٩٤٨ فرضت عليهم الجنسية الإسرائيلية، وبات هامش حركتهم أكثر اتساعاً من الفلسطينيين في غزة والضفة الغربية والقدس. هذه الميزة فرضت أيضاً أجندة سياسية واجتماعية وقراءة مختلفة لآليات عمل الحركة وتحديداً لجهة التعامل مع الاحتلال وسقف النضال في وجهه، سيما وأن الفلسطينيين في أراضي عام ١٩٤٨ أصبحوا بفعل القوانين المفروضة وبفعل حملهم القسري للجنسية الإسرائيلية جزءاً من الحراك السياسي

الإسرائيلي، وبات التنافس على دخول الكنيست الإسرائيلي أحد عناوين العمل السياسي للحركة الإسلامية ولغيرها من التيارات والأحزاب.

١ ـ الحركة الإسلامية عام ١٩٤٨ . . . النشأة والتطور

ظهرت النواة الأساسية للحركة الإسلامية في فلسطين ١٩٤٨ في منطقة المثلث عام ١٩٧١، ثم امتدت بعد ذلك إلى منطقتي الجليل والنقب، وكان الشيخ عبد الله نمر درويش من أوائل المبادرين إلى تأسيس الحركة الإسلامية. ففي هذا العام (١٩٧١) تخرج عبد الله نمر درويش في المدرسة الإسلامية (المعهد الديني) في نابلس، وبدأ يدعو إلى العودة إلى الإسلام ويعمل على بناء جيل يحمل الإسلام عقيدة وشريعة ونظام حياة. في عام ١٩٧٢ أقام أول نواة للحركة الإسلامية في كفر قاسم؛ حيث اقتصر على نشر الدعوة حتى عام ١٩٧٤، وبدأت دعوته (العودة إلى الإسلام) تصل إلى القرى المجاورة (كفر برا وجلجولية والطيبة).

وفي عام ١٩٧٨ وصلت الدعوة إلى مدن: أم الفحم وباقة الغربية وجت، وفي عام ١٩٧٩ وصلت إلى النقب، أما في عام ١٩٨٠ فقد وصلت إلى الناصرة وبعض قرى الجليل. وقد ألقي القبض على الشيخ درويش عام ١٩٨١، وحُكم عليه بالسجن ٤ سنوات، أمضى منها ٣ سنوات، وأفرج عنه عام ١٩٨٤، وكانت التهمة التي أدين بها صلته بتنظيم سرّي إسلامي (أسرة الجهاد) بعدما اتُّهم أعضاء هذا التنظيم بحيازة أسلحة ومتفجرات وإشعال النيران في ممتلكات يهودية، وحكم على زعيم التنظيم (فريد أبو مخ) بالسجن ١٠ سنوات، وأطلق سراحه مع آخرين في إطار صفقة جبريل عام ١٩٨٥.

وقد تأسست «أسرة الجهاد» (منظمة سرية شبه عسكرية) التي سُجن بسببها الشيخ درويش عام ١٩٧٩ من مجموعة من الشبان من تيار سمّي «التائبين» بقيادة فريد أبو مخ من مدينة (باقة الغربية)، رأوا أن تحرير فلسطين سيتم بالجهاد المسلح، بما في ذلك الحرب الاقتصادية، ونُسبت إليهم عمليات إحراق ممتلكات يهودية.

بيد أن السلطات الإسرائيلية اعتقلت معظم أعضاء التنظيم في كانون الثاني/يناير عام ١٩٨٠، وكان من بين المعتقلين فريد أبو مخ، والشيخ عبد الله نمر درويش. وقد عاد الشيخ نمر درويش بعد الإفراج عنه إلى قرية كفر قاسم ليتزعم الحركة الإسلامية التي اهتمت بالبنية التحتية الاجتماعية، فأقامت شبكة

من عشرات الجمعيات والروابط القانونية التي أسست بدورها رياض الأطفال، عيادات، نوادٍ رياضية، كلية دينية.

وأسس «حركة الشباب المسلم» التي ركزت نشاطها بشكل أساسي على السلطات المحلية، وحددت آلية عملها على النهوض بأوضاع فلسطينيي ٤٨ ورعاية شؤونهم بأنفسهم؛ بحيث يقوم المشاركون فيها بأعمال عامة مثل شق الشوارع والطرقات وإقامة محطات الوقوف والمواصلات العامة وترميم المدارس وتنظيف المقابر وبناء الصفوف الدراسية، كما تمّت إقامة رياض أطفال وخدمات للمسنين ومكتبات عامة للكتب الدينية.

وكان من الطبيعي أن تدرس الحركة المستجدات، وأن تتبنّى مبدأ العمل في ظل القانون، وأن تعود إلى ما بدأت به من إقامة القاعدة الأساسية، فكثفت في الثمانينيات والتسعينيات من إنشاء المؤسسات الدينية التي تقدم خدمات حيوية لفلسطينيي ٤٨؛ الأمر الذي زاد من شعبية هذه الحركة داخل صفوف الفلسطينيين، ونظراً إلى ما تستغله الحركة من مفهوم ديني حول تحرير القدس والمسجد الأقصى (القبلة الأولى للمسلمين).

وقد جعلت هذه المبادئ التي رفعتها الحركة الإسلامية بجناحيها، خاصة جناح الشيخ رائد التيار «المعتدل» فيها يفوز في انتخابات الكنيست ١٩٩٦ و١٩٩٩ بمقعدين في كلّ مرة.

٢ ـ الحركة الإسلامية في الأراضي المحتلة عام ١٩٤٨... الرؤية الفكرية والسياسية

نشأت الحركة الإسلامية، وتبنّت فكراً مشابهاً بل ومنبثقاً من فكر الإخوان المسلمين؛ فاهتمت بإنشاء البنية التحتية المتمثلة في المعاهد الدينية والمؤسسات والنوادي والعيادات الطبية ورياض الأطفال... هذه المنشآت أصبحت مراكز دعوة إلى الدين وغرس تعاليمه في نفوس الشبيبة العربية منذ نعومة أظافرهم، فنشأ جيل من الشباب الملتزم تجاه الحركة الإسلامية الذي يرى أن حل القضية الفلسطينية يرتبط بمبدأ الحركة «الإسلام هو الحل».

وتؤمن الحركة الإسلامية لفلسطينيي ٤٨ بأن الإسلام هو الحل لمشكلات الجماعات البشرية والأفراد، وقد عبّر أحد كبار الحركة وهو الشيخ عاطف الخطيب عن ذلك بقوله: «إن الحركة الإسلامية تؤمن بأفضلية الحل الإسلامي

للقضية الفلسطينية عن طريق إقامة حكومة إسلامية على أرض فلسطين ينعم تحت حكمها المرتكز على شريعة الله اليهود والنصارى والمسلمون».

ولأن هذا الحل يبدو غير واقعي ويدرك قادة الحركة الإسلامية ذلك جيداً؛ فقد قال الشيخ الخطيب (قبل أوسلو): «إنهم لا يمانعون حلاً وسطاً مع المنظمة (منظمة التحرير الفلسطينية) يجرى من خلاله تحرير أي بقعة من فلسطين وإقامة السيادة الفلسطينية عليها».

أما نمر درويش فكان يقول: «إنهم يقبلون بالحل السياسي الذي يتم التوصل إليه عن طريق التفاوض بين القيادة الشرعية للشعب الفلسطيني ودولة إسرائيل، إنهم يقبلون بإقامة دولة فلسطينية على أيّ جزء من فلسطين، حتى لو كانت هذه الدولة في مدينة واحدة».

أما في موضوع المشاركة في انتخابات الكنيست الإسرائيلي وانتخاب المجالس المحلية فإن الحركة الإسلامية شاركت منذ عام ١٩٨٤ في انتخابات المجالس المحلية العربية، أما انتخابات الكنيست فقد رفضت الحركة الإسلامية في بداية الأمر المشاركة فيها؛ لأن ذلك يعني إضفاء الشرعية من قبلها على دولة إسرائيل.

وقبيل انتخابات ١٩٩٦ وقعت تطورات سياسية في الحركة الإسلامية يمكن أن نطلق عليها «انشقاقاً» في صفوف الحركة، بعد أن قام عبد الله نمر درويش بتأسيس ما سُمّي «التيار المعتدل للحركة» الذي تحالف مع الحزب الديمقراطي العربي في وقت لاحق، وخاض انتخابات الكنيست الرابعة عشرة ١٩٩٦ معه في قائمة واحدة. ومنذ ذلك الحين انقسمت الحركة الإسلامية إلى ثلاثة تيارات قوية مرتبطة بثلاث شخصيات قيادية، هي:

التيار الأول يمثّله عبد الله نمر درويش، وهو تيار براغماتي (يعايش الواقع) يمتنع عن الاحتكاك بالسلطات، ويميل إلى الاندماج في الواقع الإسرائيلي؛ ولذلك فقد دفع هذا الاتجاه نحو المشاركة في الانتخابات عن طريق التصويت لمصلحة قائمة عربية حليفة. وهذا التيار أكثر وضوحاً وعلانية في التعبير عن دعمه لعملية السلام واتفاق أوسلو، وذو علاقات قوية بالسلطة الوطنية الفلسطينية.

التيار الثاني يقوده الشيخ رائد صلاح، وهو يقيم علاقات قوية بالحركات

الإسلامية في الضفة والقطاع، وكان موقفه من الانتخابات العامة الإسرائيلية وسطاً بين رفض المشاركة فيها كحركة مع السماح لأنصار الحركة بالتصويت فيها لبناء قوة تصويت عربية. وقد حافظ هذا التيار على علاقات جيدة بالسلطات الإسرائيلية بعد أن أصبح يحكم العديد من البلديات كي يحصل على موارد لتمويل المشاريع التطويرية المحلية والخدمات.

أما **التيار الثالث** فكان بقيادة الشيخ كمال الخطيب، وهو ذو مواقف علنية متشددة ضد المشاركة في الانتخابات الإسرائيلية.

وقد انضم التياران الأخيران في حركة واحده أُطلق عليها «الحركة الإسلامية.. الفرع الشمالي جناح الشيخ رائد»، أما التيار الأول فأصبح يحمل اسم «الحركة الإسلامية.. الفرع الجنوبي جناح الشيخ إبراهيم صرصور».

● «المجتمع العصامي»... في مواجهة الإلحاق

محاولات إسرائيل إلحاق المجتمع الفلسطيني في الأراضي المحتلة عام ١٩٤٨ بالدولة العبرية وفرض مشروعها على هذا المجتمع، وتالياً جعله جزءاً لا يتجزأ من إسرائيل، وشطب أي خصوصية لهذا المجتمع تجعله على تواصل مع قضايا الشعب الفلسطيني والأمة العربية والإسلامية واجهها أبرز الشخصيات الإسلامية في الأراضي المحتلة عام ١٩٤٨ الشيخ رائد صلاح(*) ورفاقه بالدعوة

(*) الشيخ رائد صلاح سليمان أبو شقرة محاجنة، من مواليد مدينة أم الفحم ١٩٥٨، وهو أب لثمانية أبناء، تلقى تعليمه الابتدائي والإعدادي والثانوي في أم الفحم، وحصل عل البكالوريوس في الشريعة الإسلامية من جامعة الخليل. بدأ الشيخ صلاح نشاطه الإسلامي مبكراً، حيث اعتنق أفكار «الإخوان المسلمين»، ونشط في مجال الدعوة الإسلامية في داخل الخط الأخضر منذ كان في المرحلة الثانوية، وكان من مؤسسي الحركة الإسلامية في داخل الـ٤٨، في بداية السبعينيات، وظل من كبار قادتها حتى الانشقاق الذي حدث عام ١٩٩٦ بسبب قرار بعض مؤسسيها منهم الشيخ عبد الله نمر درويش رئيس الحركة خوض انتخابات الكنيست الصهيوني.

خاض الشيخ صلاح الغمار السياسي من خلال ترشيح نفسه لانتخابات بلدية أم الفحم، ونجح في رئاستها ثلاث مرات كان أولها في عام ١٩٨٩.

انتخب في العام ٢٠٠٠ رئيساً لجمعية الأقصى لرعاية المقدسات الإسلامية التي ساهمت بشكل فاعل في الدفاع عن المساجد في كافة أراضي فلسطين، ونجحت في إظهار محاولات الاحتلال المتكررة للحفر تحت المسجد الأقصى المبارك.

بدأ نشاط صلاح في إعمار المسجد الأقصى وبقية المقدسات يتعاظم منذ عام ١٩٩٦، واستطاع أن يُفشل المخططات الساعية إلى إفراغ الأقصى من عمارة المسلمين عن طريق جلب عشرات الآلاف من عرب الداخل إلى الصلاة فيه عبر مشروع مسيرة البيارق.

ونجح صلاح وزملاؤه في إعمار المصلّى المرواني داخل الحرم القدسي الشريف وفتح بواباته العملاقة، =

إلى ما اصطلح على تسميته بـ (المجتمع العصامي)، والمقصود به بناء ما يشبه الدولة الإسلامية العربية في فلسطين ٤٨ داخل الدولة الصهيونية، بحيث يكون لهم مؤسساتهم الخاصة وتمويلهم الخاص وتجارتهم، ولا يعتمدون على الصهاينة في أمورهم المعيشية. ويشرح الشيخ رائد صلاح تفاصيل هذا المجتمع العصامي قائلاً: إن الحركة الإسلامية في أرض فلسطين ١٩٤٨ شرعت في بناء ما أسماه (مشروع المجتمع العصامي) بسبب الظروف الصعبة التي مروا بها والحصار الذي فرض عليهم عقب انتفاضة الأقصى، والاضطهاد الديني على أيدي اليهود، مشيراً إلى أن هدف المشروع هو اعتماد فلسطينيي ٤٨ على الذات، وعدم وضع أنفسهم تحت رحمة الحكومة الإسرائيلية، بحيث نعتمد على أنفسنا.

= وإعمار الأقصى القديم وتنظيف ساحاته وإضاءتها، وإقامة وحدات مراحيض ووضوء في باب حطة والأسباط وفيصل والمجلس، وعمل أيضاً على إحياء دروس المصاطب التاريخية، وأبرزها «درس الثلاثاء» من كل أسبوع.

وساهم رئيس جمعية الأقصى في إنشاء مشروع صندوق طفل الأقصى الذي يهتم برعاية نحو ١٦ ألف طفل، وتنظيم المسابقة العالمية «بيت المقدس في خطر» التي تجرى أعمالها سنوياً في شهر رمضان للكبار والصغار بمشاركة عشرات الآلاف من كافة أرجاء العالم، بالإضافة إلى مسابقة الأقصى العلمية الثقافية.

كما ساعد في إصدار عدة أفلام وثائقية وكتب عن المسجد الأقصى المبارك كشريط «المرابطون»، وكتاب **دليل أولى القبلتين**، وشريط «الأقصى المبارك تحت الحصار».

في الوقت ذاته، كان للشيخ صلاح دور بارز في الحركة الإسلامية داخل فلسطين المحتلة ١٩٤٨، وهي الحركة التي نظمت مهرجان صندوق الأقصى في العام ٢٠٠٢ وأثار قلق السلطات الإسرائيلية في حينها.

وبرز الشيخ صلاح، الذي اعتقلته الشرطة الصهيونية فجر يوم الثلاثاء ١٣/ ٥/ ٢٠٠٣، إضافة إلى ١٣ من قادة الحركة الإسلامية بزعم أنهم قاموا بتبييض أموال لحساب حركة المقاومة الإسلامية «حماس» - في مجال الدفاع عن المقدسات والأوقاف الإسلامية وخاصة المسجد الأقصى المبارك، حيث ترأس مؤسسة الأقصى لإعمار المقدسات الإسلامية، التي تعمل على حماية وترميم المقدسات والأوقاف.

وعمدت السلطات الإسرائيلية إلى التضييق على الشيخ صلاح منذ فترة طويلة، ففي بداية تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٢ أعلن أن جهاز الأمن العام الإسرائيلي (الشاباك) يرجح وجود أساس راسخ لتقديمه وعدد من قادة الحركة الإسلامية للمحاكمة، وتلقت وزارة القضاء الصهيونية التي يعكف المسؤولون فيها على مناقشة مستقبل الحركة الإسلامية في الكيان الصهيوني (إسرائيل) توصية بهذا الصدد.

وكانت المحكمة العليا الصهيونية قد رفضت في حزيران/ يونيو ٢٠٠٢ التماساً تقدم به الشيخ رائد صلاح لإلغاء أمر أصدره وزير الداخلية الصهيوني يُمنع بموجبه من مغادرة البلاد، وقررت الهيئة القضائية في حينه أن الأمن العام يتغلب بأهميته على مبدأ حرية التنقل والحركة.

يشار إلى أن الشيخ صلاح تعرض لمحاولة اغتيال على يد قوات الاحتلال خلال مواجهات انتفاضة الأقصى، وأصيب برصاصة في وجهه.

واستمر الشيخ رائد صلاح في الدفاع عن المقدسات الإسلامية، وقام جيش الاحتلال بإبعاد الشيخ عن مدينة القدس المحتلة حيث منع الشيخ من دخول مدينة القدس عام ٢٠٠٩، ثم أصدرت المحكمة الصهيونية عام ٢٠١٠ قراراً بسجن الشيخ تسعة أشهر. ولكن كان رد الشيخ «إننا سوف ندافع عن المسجد الأقصى حتى من داخل السجون وإن السجن لن يزيدنا إلا قوة».

ويشير في هذا الصدد إلى إنشاء (هيئة الإغاثة العليا) التي تشرف على العديد من الأمور الصحية والاجتماعية والمرافق لفلسطينيي ٤٨.

وحول السبب في طرح هذا المشروع (المجتمع العصامي)، وهل هو يشبه فكرة بناء دولة داخل الدولة الإسرائيلية خاصة بعرب ٤٨، قال الشيخ صلاح: «الهدف هو بناء مجتمع متكامل يملك أمور حياته بيديه ومؤسساته بيديه، ويتحرر من مخاطر الضغط الذي يقع عليه من طرف المؤسسة الإسرائيلية. وضرب أمثلة على ما حدث لفلسطينيي ٤٨ وجعلهم يفكرون في إنشاء هذا المجتمع العصامي المستقل نسبياً عن المجتمع الإسرائيلي والمعتمد على ذاته، بقوله: «إن ظروف الحصار علينا عقب انتفاضة الأقصى كانت صعبة، وكان لدينا العديد من المصابين (البوليس الإسرائيلي قتل ١٣ من فلسطينيي ٤٨ في مظاهرات مؤيدة للانتفاضة) ومفروض علينا حصار، وليس لدينا مستشفى واحد لعلاج المصابين، ومن هنا فكرنا ـ في إطار فكرة المجتمع العصامي ـ في الاعتماد على الذات وبناء مستشفيات وشركات اقتصادية وتعليمية واجتماعية ومؤسسات خاصة بفلسطينيي ٤٨ حتى لا نكون اتكاليين ومربوطين بالمجتمع الإسرائيلي بما يسهل عليه معاقبتنا وتجويعنا». وقال إن هناك سعي للبحث عن تمويل لمشروعاتنا من خلال البديل الإسلامي النابع من الفكر الإسلامي، مثل إحياء الوقف الإسلامي، وإحياء باب الوصية وفكرة الثلث.

وقد ألمح الشيخ صلاح إلى أن نشأة فكرة المجتمع العصامي لها علاقة باتفاقيات أوسلو التي استبعدت فلسطينيي ٤٨ تماماً من التسوية، قائلاً: إن الفكرة كانت عندنا وتبلورت بعد انتفاضة الأقصى، فقد كانت لدينا بدايات لأفكار حول المدارس والمؤسسات الفلسطينية الخاصة بأهل ٤٨، واتفاقات أوسلو زادت من قناعتنا لبناء هذا المجتمع العصامي؛ لأنها اقتصرت على فلسطينيي ٦٧ ولم يعد أحد يتحدث عنا سوى أننا جزء من المجتمع الإسرائيلي!

كبداية لفحص القدرات والإمكانات وحيوية العمل والتنفيذ تعود الجذور الأولى للحركة الإسلامية في فلسطين المحتلة عام ٤٨ إلى أوائل السبعينيات؛ حيث تضافرت عدة عوامل أدت إلى تصاعد التيار الإسلامي لدى فلسطينيي ٤٨، من أهمها:

١ ـ الهزيمة العربية في أعقاب حرب حزيران/ يونيو ١٩٦٧؛ وهو ما أفقد فلسطينيي ٤٨ الثقة بالأنظمة السياسية العربية القائمة.

٢ ـ الاتصال المباشر بالفلسطينيين وعلماء الدين في الضفة الغربية وقطاع غزة بشكل أوجد حوافز منشطة للعودة إلى الدين، وساعد على هذا نشاط الحركات الإسلامية في أرض ٦٧، مثل حركات: الإخوان المسلمين، وحزب التحرير الإسلامي، والجهاد.

٣ ـ توجّه عدد كبير من الشباب العربي إلى الدراسة في الكليات الإسلامية في الضفة، مثل كلية الشريعة في الخليل، المعهد الديني في نابلس الذي تخرج فيه الشيخ عبد الله نمر درويش أحد أقطاب الحركة الإسلامية في أوائل عهدها.

٤ ـ الثورة الإسلامية في إيران، وتحقيقها لفكرة إقامة الدولة الإسلامية.

٥ ـ تراجع الفكر اليساري في الدول العربية لحساب الاتجاه الإسلامي، وتعاظم دور الحركات الإسلامية في الوطن العربي.

● «إسرائيل». . . في مواجهة الحركة الإسلامية

أمام ازدياد فعل وتطور عمل الحركة الإسلامية في فلسطين وتحديداً الجناح الشمالي ما زالت إسرائيل تواصل حربها الإعلامية والنفسية ضد الحركة الإسلامية، وتحرض على استمرار إغلاق بعض مؤسساتها، فما زالت تغلق «جمعية الإغاثة الإسلامية» و«جمعية رعاية السجين واليتيم»، وتحارب كلية الدعوة والعلوم الإسلامية، وتسعى إلى عرقلة كل فرصة لنجاحها، وما زالت تضيق الخناق على بعض مؤسساتها الأخرى مثل جمعية الإغاثة الإنسانية ومؤسسة الأقصى.

كما ترصد إسرائيل تحركات أبناء الحركة في الحل والترحال، وتحاول تصفية بعض القيادات كما جرى في «أيام الروحة» و«انتفاضة الأقصى». ويلوّح القادة الإسرائيليون بقوانين تستهدف إخراج الحركة الإسلامية عن أي دائرة شرعية بهدف حلّها ومصادرة حقها في الوجود والنماء.

وبالرغم من كل هذه الإجراءات الإسرائيلية فإن المأزق الإسرائيلي وصل حدود أن إسرائيل تقف اليوم أمام معضلة واجهتها أنظمة عربية في السابق تتعلق بالتعامل مع الحركة الإسلامية، إذ إن إخراج الحركة الإسلامية عن القانون هو بمثابة السير في الطريق الأسهل الذي ستكون إحدى نتائجه توجّه قسم من أفراد الحركة إلى العمل العسكري المباشر كما حدث مع تجربة الدول العربية، وهو ما يُدخل «إسرائيل» في دوامة أخرى وجحيم لا يطاق،

وهي حالياً لم تتخلص بعدُ من «كابوس الانتفاضة» والفعل العسكري لحركتي حماس والجهاد.

وسيكون الخطر الداهم على دولة إسرائيل هذه المرة من داخل الأراضي المحتلة عام ١٩٤٨، وهذا بمثابة كارثة يصعب على إسرائيل تحمل عواقبها.

خاتمة

حضور الإسلام السياسي الحركي في فلسطين، رافق البدايات الأولى لتأسيس تنظيم الإخوان المسلمين في مصر وهذا عائد إلى موقع قطاع غزة الجغرافي وطبيعة العلاقات التاريخية القائمة بين القطاع ومصر، بالإضافة إلى أن الطابع العام للحراك السياسي الفلسطيني في تلك الفترة كان ذا سمات إسلامية بفعل الدور المتقدم للإطار العلمائي وعلى رأسه مفتي فلسطين الشيخ محمد أمين الحسيني، وبالفعل طغى الحضور الإخواني على الحراك السياسي والجماهيري الفلسطيني وازداد هذا الحضور لاحقاً مع توجهات الإمام البنا بإشراك كتائب من الإخوان في الصراع الذي كان دائراً مع العصابات الصهيونية والانتداب البريطاني. تراجع دور الإخوان بعد العام ١٩٤٨ بفعل عاملين الأول تمثّل بالمدّ الناصري والموقف من الإخوان، والثاني ارتبط بموقف الإخوان بعد البنا القائم على الاهتمام بالجانب التربوي الدعوي على ما عداه من الجوانب الأخرى، مما أتاح الانتشار للفصائل الوطنية الفلسطينية وهيمنتها على المشهد السياسي الفلسطيني، وإن كانت كوادر الإخوان هم من أسسوا وأطلقوا الفصيل الفلسطيني الأول، حركة فتح، بعد رفض قيادة الإخوان اقتراحهم بتشكيل إطار سياسي عسكري لمقاومة الاحتلال الإسرائيلي لجزء من أرض فلسطين.

الاهتمام التربوي الدعوي على حساب الدور السياسي الجهادي أتاح للإخوان إقامة عشرات المؤسسات الثقافية والتربوية والتعليمية والرياضية والصحية مما جعلهم يشكلون حيزاً مهماً في صميم النسيج الاجتماعي الفلسطيني في غزة والضفة الغربية، وهذا ما استفادت منه حماس لاحقاً، إذ ولدت في بيئة حاضنة لها.

مع انطلاقة حركة الجهاد الإسلامي وغياب الإنجازات الواضحة للفصائل الوطنية الفلسطينية وانغماس القيادة الفلسطينية باتفاقات مع الكيان الصهيوني الغاصب، وفي ظل عدم قدرة هذه القيادة على تحقيق أيّ تنازلات صهيونية،

وبفعل انطلاق الانتفاضة وجدت قيادة الإخوان في فلسطين أنها لا تستطيع أن تراوح في المربع التربوي الدعوي، وأن قواعدها ستكون في حال مراوحتها في مكان آخر، فاندفعت إلى تأسيس حركة المقاومة الإسلامية حماس التي لم تتأخر عن تقدم وقيادة الحالة الإسلامية الحركية السياسية في مناطق الحكم الإداري الذاتي، ولاحقاً خاضت غمار التجربة الديمقراطية واستطاعت بفعل عوامل عديدة اكتساح المجلس التشريعي وتشكيل الحكومة الفلسطينية منتقلة بذلك إلى مربع المواجهة المباشرة مع حركة فتح لتسقط لاحقاً صدامات غزة أحد أبرز ثوابت حركة حماس المعلنة المتمثل بحرمة الدم الفلسطيني.

أمسكت حماس بغزة وسط حصار عربي ودولي مما ألقى على كاهلها مسؤوليات كبيرة وطرح العديد من الأسئلة التي لم تستطع حماس إعطاء إجابات واضحة عنها، مثل مسألة التفاوض مع إسرائيل، حيث طرحت حماس أنها على استعداد لإعلان هدنة طويلة مما أثار غضب العديد من الحركات السلفية الجهادية فوصل إلى حدود الصدام المسلح معها، كما أن الالتزامات التي فرضها الواقع السياسي الجديد في غزة جعل حماس في مواجهة العديد من الفصائل الإسلامية والوطنية حيث بدأت تتصرف من موقع السلطة الحريصة على الإمساك بكل التفاصيل.

باختصار شديد، إن قراءة تجربة الإسلام السياسي في فلسطين هي اليوم أمام الإشكالية التي طالما رافقت تجربة الإخوان، وهي أن هؤلاء لا يجيدون العمل السياسي من موقع السلطة.

١٢ ـ الإخوان المسلمون في الكويت

عبد الغني عماد

مقدمة

شهد المجتمع الكويتي منذ مطلع القرن العشرين تبلور الاتجاه الديني، وكان من أنصاره علماء دين وتجار تأثروا بزعماء الإصلاح الديني المستنير مثل جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وعبد الرحمن الكواكبي[١]. ويعد الشيخ عبد العزيز الرشيد والشيخ يوسف بن القناعي وياسين الطباطباني وفرحان الخالد وخالد العدساني وغيرهم من أبرز المصلحين الكويتيين الذين تأثروا بحركة النهضة العربية في المجتمع الكويتي، فعملوا على إنشاء المدارس وتعليم العلوم الحديثة، وخاضوا مواجهات مع الاتجاه المتشدد ممّن اعتبر التعليم الحديث بدعة وخروجاً على التعاليم الإسلامية، وإنه يجب اقتصار التعليم على حفظ القرآن والقراءة والكتابة، أما عدا ذلك مثل تعلم اللغات الأجنبية والجغرافيا، فهو يعد خروجاً على الإسلام.

استمر التجاذب بين التيار النهضوي الإصلاحي والاتجاه المتشدد طيلة الربع الأول من القرن العشرين، إلا أن التيار الإصلاحي سيقرر له أن يلعب دوراً فعالاً وتنويرياً في المجتمع الكويتي في عهد الشيخ أحمد الجابر الصباح عام ١٩٢١ الذي أسس المجلس الاستشاري وكان من بين أعضائه الشيخ يوسف ابن عيسى القناعي والشيخ عبد العزيز الرشيد، كذلك كان لهذا التيار نشاط بارز

---

(١) للاطلاع على تأثير هؤلاء في المجتمع الكويتي، انظر: خالد سعود الزيد، **أدباء الكويت في قرنين**، ٣ ج، ط ٣ (الكويت: المطبعة العصرية، ١٩٦٧)؛ محمد حسن عبد الله، **الحركة الأدبية والفكرية في الكويت** (الكويت: رابطة الأدباء في الكويت، ١٩٧٣)، وعبد العزيز الرشيد، **تاريخ الكويت** (بيروت: مكتبة الحياة، ١٩٧١).

في حركة الإصلاح السياسي التي شهدتها الكويت في عام ١٩٣٨ التي انبثق على أثرها أول مجلس نيابي في الكويت، وكان الشيخ القناعي أحد أعضاء هذا المجلس، وخالد العدساني سكرتيراً لهذا المجلس[٢].

أولاً: الإخوان في الكويت. . . قصة النشأة

كانت الأربعينيات فترة عصيبة على الكويتيين، فقد شهدت سقوط تجربة المجلس التشريعي الأول لعام ١٩٣٨ على أثر مواجهات دموية بين أنصار المجلس وأعوان الشيخ أحمد الجابر، وقد عطّلت هذه المواجهات الحياة السياسية في الكويت. تبع ذلك نشوب الحرب العالمية الثانية لتقضي على ما تبقّى منها، ولينشغل الكويتيون بتدبير أمور حياتهم اليومية[٣]، ولتتركز السلطات بيد أمير شيخ الكويت إلى وفاته وتسلّم ابن عمه الشيخ عبد الله السالم الحكم عام ١٩٥٠ الذي كان من مؤيدي المجلس التشريعي الذي اشتهر بسياسته الليبرالية. في هذا المناخ بدأت الأحزاب السياسية تشكل تنظيماتها وتعلن حركتها وتجاهر بنشاطها.

١ ـ أول مجموعة للإخوان

في منتصف الأربعينات تعرّف عبد العزيز علي المطوع، وهو ينتمي إلى عائلة القناعات التي تعد من العائلات المعروفة، على مؤسس حركة الإخوان المسلمين حسن البنّا أثناء دراسته في القاهرة. وفي عام ١٩٤٧ استطاع تأسيس أول مجموعة للإخوان على شكل شعبة[٤].

واجه الإخوان في البداية عدة عقبات، منها شعور الإخوان بنفور الكويتيين من الاتجاه السياسي الديني وخشيتهم من سيطرته على حياتهم كما يفعل في السعودية، خاصةً وأنهم لم ينسوا الهجمات المتكررة، والتي تتوجت بمعركة الجهراء مع «الإخوان» الوهّابيين السعوديين على الكويت عام ١٩١٩

(٢) الزيد، المصدر نفسه، ص ١٠٦.

(٣) نجاة عبد القادر الجاسم، **التطور السياسي والاقتصادي للكويت بين الحربين، ١٩١٤ ـ ١٩٣٩** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٧٣)، ص ٢٠٥ ـ ٢٥٢.

(٤) فلاح عبد الله المديرس، «جماعة الإخوان المسلمين في الكويت: النشأة والتطور (١٩٤٧ ـ ١٩٩٢)،» **الباحث** (بيروت)، السنة ١٢، العدد ٦٣ (تشرين الأول/ أكتوبر ـ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٤)، ص ٤٩.

و١٩٢١، فأصبحت كلمة «إخوان» تثير الريبة وسط الكويتيين. لهذه الأسباب اقترح المطوع على حسن البنّا أن يكون إطار العمل الإخواني تحت اسم «جمعية الإرشاد الإسلامي».

٢ ـ جمعية الإرشاد الإسلامي

عام ١٩٥٢ أرسل الإخوان بعثة إلى الكويت للمساهمة في العمل التنظيمي للجماعة، وهذا العام شهد إشهار «جمعية الإرشاد الإسلامي» من قبل دائرة الشؤون الاجتماعية والعمل.

انتخب عبد العزيز العلي المطوع أول مراقب عام لـ «جمعية الإرشاد الإسلامي»، وتولّى رئاسة الجمعية الشيخ يوسف بن عيسى القناعي[٥] الذي ينتمي أسرياً إلى المؤسس، وكان أيضاً من أبرز أعضائها رئيس مجلس الأمة الأسبق محمد العدساني، ووزير التربية والتعليم الأسبق خالد المسعود الفهيد[٦].

أهداف الجمعية المعلنة تتلخص: بنشر الثقافة وبعث روح التدين وعرض الإسلام على أنه عقيدة ونظام عالمي صالح لمعالجة المشاكل الاقتصادية والاجتماعية[٧]. ومع أن قانون الجمعية يدعو إلى عدم التدخل في الشؤون السياسية على أساس أنها جمعية دينية، إلا أنها في الواقع مثّلت واجهة اجتماعية مارس من خلالها الإخوان المسلمون نشاطهم السياسي والتنظيمي، كما فعل أعضاء حركة القوميين العرب الذين أسسوا النادي الثقافي القومي غطاءً لحركتهم.

اعتمد المطوع ومعه أعضاء الخلايا الأولى للإخوان في الكويت منهج إخوان مصر لاستقطاب أعضاء جدد للتنظيم وتحديداً من صفوف الطلبة، مستفيداً من الحضور المهم لإخوان مصر في صفوف البعثة الأزهرية التي كانت تشرف على إدارة العديد من المؤسسات التعليمية.

جمعية الإرشاد، كانت إلى حدٍّ كبير البداية الفعلية لنشاط الإخوان في الكويت، وقد تزامن الإعلان عن تأسيس الجمعية مع توافد أعضاء من «جماعة الإخوان المسلمين» في مصر وبلاد المشرق العربي والعالم الإسلامي إلى الكويت بهدف العمل، واستفادوا من قانون الجمعيات الكويتي الذي يسمح

---

(٥) المصدر نفسه، ص ٥٠.

(٦) تخلّى خالد المسعود الفهيد بعد فترة عن عضويته في الجمعية ليلتحق بحركة القوميين العرب.

(٧) أحمد الشرباصي، **أيام الكويت** (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٥٣)، ص ٣١٤.

للوافدين العرب بالعضوية العاملة، فانتسب هؤلاء إلى الجمعية، وكان لهم دور بارز على مستوى التثقيف والتنظيم[٨].

التطور التنظيمي لم يواكبه انتشار جماهيري، فانتشارهم الجماهيري كان محدوداً، إذ تفوق عليهم القوميون العرب، فالمرحلة كانت مرحلة مد قومي، أتاحت سيطرة القوميين العرب على غالبية الجمعيات والأندية[٩].

خلال الفترة ١٩٥٢ ـ ١٩٥٩، انصبّ نشاط الإخوان على نشر أفكارهم وكسب عدد من الأعضاء. لكن العام ١٩٥٩ شهد إقدام الحكومة الكويتية بإغلاق جميع الأندية والجمعيات السياسية، ورافقها خطر على الصحافة المحلية إثر حملة الانتقادات التي تعرضت لها السلطات الحاكمة من التنظيمات السياسية القومية في الكويت، وذلك خلال الاحتفالات التي أقامتها تلك التنظيمات بمناسبة الذكرى الأولى لتأسيس الجمهورية العربية المتحدة، حيث رافق تلك الاحتفالات هجوم على الأنظمة المعارضة للوحدة مثل النظام العراقي، وكذلك نقد للسلطات الكويتية، الأمر الذي أدى إلى اعتقال زعماء حركة القوميين العرب مثل د. أحمد الخطيب، جاسم القطامي، خالد مسعود الفهيد وعبد الله أحمد حسين. وكان من بين الجمعيات التي أغلقت «جمعية الإرشاد الإسلامي». واستمر هذا الإجراء حتى العام ١٩٦١، تاريخ استقلال الكويت. قرار الإغلاق لم يطبّق بشدّة على «جمعية الإرشاد» وبرر الأمر بأن الجمعية هي جمعية دينية وليست سياسية، وفسّر هذا الأمر حينها بأنه لإتاحة العمل لها بهدف إضعاف الحركة القومية التي كانت تتخوف منها السلطة كونها بوابة امتداد نفوذ الرئيس جمال عبد الناصر[١٠].

مع ذلك شهدت جماعة الإخوان المسلمين في الخمسينيات ظهور تيارين متعارضين، التيار المعتدل الذي يتزعمه المراقب العام عبد العزيز العلي المطوع، والتيار المتشدد وتمثله مجموعة التنظيم الطلابي بقيادة محمد العدساني وأحمد الدعيج وعبد الرحمن العتيقي. وكان لنجيب جويفيل[١١] دور كبير في

(٨) المديرس، المصدر نفسه، ص ٥٦.
(٩) المصدر نفسه، ص ٧٥.
(١٠) المصدر نفسه، ص ٥٧.
(١١) نجيب جويفيل: يعد من الأعضاء القياديين في جماعة الإخوان المسلمين في مصر ولعب دوراً كبيراً في النشاط الحزبي للإخوان في الكويت، وكان مطارداً من النظام الناصري، وجاء إلى الكويت لتنظيم صفوف الإخوان، وعمل تحت اسم مستعار هو عبد العزيز السالم. انظر: المصدر نفسه، ص ٥٥.

توسيع رقعة الخلاف بين التيارين، ويتمثل محور الخلاف في طبيعة الموقف الواجب اتخاذه تجاه مسألة اعتقال قيادات الإخوان في مصر. كان الاتجاه المتشدد يؤيد اتخاذ موقف واضح من النظام المصري، في حين كان أنصار التيار المعتدل، وهم يمثلون الأغلبية، يؤيدون الحياد، ولعل السبب مراعاتهم للمصالح القائمة بين دولة الكويت والنظام الناصري في مجال التعليم وغيرها من المجالات. وقد أدى هذا الخلاف إلى ابتعاد عدد كبير من مؤسسي «جمعية الإرشاد الإسلامي» عن العمل التنظيمي، كما استقال عبد العزيز العلي المطوع، وحلّ مكانه عبد الرزاق الصالح. وقد كان لهذا الانقسام أثره الواضح في الجماعة على الصعيد التنظيمي وعلى صعيد الانتشار الجماهيري[١٢].

شهدت الكويت بعد الاستقلال انفراجاً على صعيد العودة إلى السياسة الليبرالية التي اعتمدها الشيخ عبد الله السالم الصباح حيث سادت الأجواء الديمقراطية، وسمح للأندية والجمعيات بالعودة إلى العمل. إلا أن هذا الانفراج كان وراءه أسباب معينة، تأتي في مقدمتها مطالبة حكومة عبد الكريم قاسم بالكويت، بوصفها كانت من الناحية الإدارية والتاريخية قضاء تابعاً إلى لواء البصرة، فلم يكن أمام حاكم الكويت آنذاك الشيخ عبد الله السالم الصباح الذي كان من أنصار التيار الإصلاحي، إلا أن يفسح المجال للقوى السياسية والقومية منها بشكل خاص، التي كانت مسيطرة على الشارع الكويتي آنذاك/ بمزاولة نشاطها، بهدف الاستعانة بها في مواجهة مطالب الحكومة العراقية، ومن جهة أخرى لإعطاء صورة مقبولة للرأي العام العالمي بأن النظام الكويتي نظام ديمقراطي. وأيضاً للرد على الحملات الإعلامية التي كانت تريد أن تنقل للعالم بأن النظام الذي يحكم الكويت نظام عشائري[١٣]. فبدأت القوى السياسية التي سبق أن جمدت نشاطها قبل سنوات تمارس نشاطها من جديد، ولكن خلف واجهات ومسميات جديدة.

عودة المناخ الديمقراطي إلى الكويت تزامن مع فرار العديد من كوادر وأعضاء «جماعة الإخوان» من العراق إلى الكويت، إثر انقلاب عبد الكريم قاسم، الذي ضيّق الخناق على الجماعة، خصوصاً في منطقة الزبير، ممّا

(١٢) عوني جدوع العبيدي، **جماعة الإخوان المسلمين في الأردن وفلسطين من عام ١٩٤٥ ـ ١٩٧٠: صفحات تاريخية** (عمّان: [د. ن.]، ١٩٩١)، ص ١٠٧ ـ ١٠٨، والمديرس، المصدر نفسه، ص ٥٧.

(١٣) مجيد خدوري، **العراق الجمهوري** (بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٤)، ص ٢٢٧ ـ ٢٣١.

شكّل دعماً لإخوان الكويت، الذين لم يبدأ تعرفهم واعتمادهم على إخوان العراق على هذه الفترة، إنما التعاون كان قائماً منذ الأربعينيات من القرن العشرين[١٤].

٣ ـ جمعية الإصلاح الاجتماعي

في ظل هذا المناخ السياسي التقى عدد من أعضاء «الإخوان» في ديوانية فهد الخالد (من أبناء العائلات التجارية المعروفة)، هذا اللقاء شهد حل «جمعية الإرشاد» وإقرار إنشاء «**جمعية الإصلاح الاجتماعي**» هذه الجمعية جاءت امتداداً للجمعية المنحلة، تولّى رئاستها يوسف النفيسي، ثم خلفه على رأسها وزير الأوقاف الكويتي الأسبق يوسف الحجي[١٥]، وجاء بعده على رأس الجمعية عبد الله العلي المطوع (مرشد إخوان الكويت وعضو المكتب التنفيذي للتنظيم الدولي). بلغ عدد الأعضاء المنتسبين إلى الجمعية عام ١٩٨٩ (١١٧٠) عضواً[١٦].

حافظت جمعية الإصلاح على الأهداف المعلنة لجمعية الإرشاد، ولم يلامس تغييرَ الاسم أيٌّ من مناهج ورؤى «الإخوان».

انبثقت عن الجمعية مجموعة من اللجان النشطة، أبرزها اللجنة الثقافية التي عملت على نشر فكر الإخوان المسلمين في المجتمع الكويتي، فضلاً عن قيامها بفتح مراكز تحفيظ القرآن الكريم، التي بلغ عددها (٤٧) مركزاً، واتخذت من المساجد المنتشرة في أنحاء الكويت مقارّ لها، وكذلك كانت الجمعية تهتم بطبع وتوزيع الكتيبات والمنشورات وأهمها مجلة **المجتمع** الأسبوعية التي بدأت بالصدور في تشرين الثاني/نوفمبر عام ١٩٦٩، وترأس تحريرها د. اسماعيل

---

(١٤) هذا ما يؤكده الشيخ محمد محمود الصوف، أحد قيادي «إخوان العراق» في كتابه. انظر: محمد محمود الصوف، **من سجل ذكرياتي** (القاهرة: دار الخلافة، ١٩٨٧)، ص ١٣٦.

(١٥) ولد يوسف جاسم الحجي في الكويت عام ١٩٢٣ من عائلة دينية. تلقى تعليمه في مدارس الكويت، ثم عمل في السعودية بعد تخرجه عام ١٩٣٨، ثم عيّن في وزارة الصحة الكويتية عام ١٩٤٤، وتدرّج فيها إلى أن أصبح وكيلاً للوزارة. وعام ١٩٧٦ عيّن وزيراً للأوقاف والشؤون الدينية، وظل فيها حتى عام ١٩٨١. ترأس جمعيتي الإصلاح الاجتماعي وجمعية عبد الله النوري فضلاً عن العديد من الجمعيات الإسلامية، انظر: رجب الدمنهوري، «العم يوسف إمام الخير في الكويت،» إسلام أون لاين، <http://www.islamonline.net>.

(١٦) **جمعية الإصلاح الاجتماعي: ٢٥ عاماً من التأسيس** (الكويت: سجلات جمعية الإصلاح، [د. ت.]).

الشطي[١٧]، وهي تعدُّ من أنجح المجلات الدينية في العالم الإسلامي.

انعكست توجهات الإخوان في الكويت من خلال مجلتهم، وهذا ما يفسر الأسلوب الهجومي الذي تميز به الكثير من أعدادها، فهي كانت تبادر إلى الهجوم الإعلامي على كل فكر أو مسألة لا توافق الشرع، أو على كل نظام سياسي يمارس الاضطهاد ضد الجماعات الإسلامية. كما حدث عندما هاجمت المجلة الرئيس المصري حسني مبارك لأنه صادق على إعدام خالد الإسلامبولي أثر إدانته في اغتيال أنور السادات؛ وهذا ما أوقع الحكومة الكويتية في مواقف محرجة مع بعض الأنظمة العربية التي كانت محط هجوم مجلة **المجتمع**. لذلك أقدمت السلطات المختصة في الكويت على مصادرة بعض أعداد المجلة لتفادي تلك المواقف ومنع حدوثها. نجحت المجلة في استقطاب العديد من المفكرين الإسلاميين للكتابة فيها أمثال يوسف القرضاوي ومحمد الغزالي، ومحمد محمود الراشد وغيرهم.

أصبح للجمعية نشاطها الملموس على الصعيد الاجتماعي والسياسي والديني في الكويت، ونجحت في استقطاب شرائح مهمة من الوسط الكويتي من بين المهندسين والأطباء والتجار والعمال والطلاب، فضلاً عن تأييد الحكومة للجمعية[١٨].

ركّز برنامج الجمعية على المحافظة على الهوية والتقاليد الإسلامية للمجتمع الكويتي ورفض القيم والعادات المستوردة، وإصلاح المناهج التعليمية والحث على الأعمال الخيرية، وامتد نشاطها إلى خارج الكويت، ففتحت فروعاً لها في دبي والبحرين، كما قدمت الدعم المالي للتنظيمات الإسلامية التابعة للإخوان المسلمين في مصر والعالم الإسلامي. مع ذلك يمكن القول إن الجمعية لم تقدم نفسها في الكويت كقوة سياسية منظمة في عقد الستينيات، بل ركزت نشاطها على الحياة الاجتماعية، والعمل على تطبيق مبادئ الشريعة الإسلامية في المجتمع الكويتي[١٩].

---

(١٧) حمد محمد السعيدان، **الموسوعة الكويتية المختصرة**، ٣ ج، ط ٢ (الكويت: مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، ١٩٨١)، ج ١، ص ٨٩.

(١٨) هاشم عبد الرزاق صالح الطائي، **التيار الإسلامي في الخليج العربي: دراسة تاريخية** (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠١٠)، ص ١٥٠.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٥١.

ثانياً: الإخوان. . . المادة التثقيفية والهيكلية التنظيمية

شكّلت كتب حسن البنّا وسيد قطب والمودودي والندوي وسيد سابق ويوسف القرضاوي ومصطفى السباعي المادة التثقيفية لأعضاء التنظيم، كما أن الإخوان في الكويت لم يختلفوا عن إخوان مصر لجهة الانتظام الداخلي، فجاء النظام الداخلي مركزاً على مبادئ ثلاثة: الانتقائية في الاختيار؛ التدرج في الترقية؛ والضبط والربط والطاعة بالمفهوم العسكري (نَفِّذْ ثم ناقِشْ).

أما الهيكلية التنظيمية فتشير إلى ارتباط كل مراتبها بالمرشد العام، وهذه من صفات التنظيم الحديدي، حيث يعد المرشد هو الحاكم والحكم. بعد المرشد العام يأتي مكتب الإرشاد (١٢ ـ ٢٠ عضواً)، فالهيئة التأسيسية (١٠٠ ـ ١٥٠ عضواً) ويتشكل من المكتب العام للإرشاد والهيئة التأسيسية مجلس الشورى العام، وتأتي بعد ذلك المراتب التنظيمية القاعدية، ابتداء من الشعبة، يليها المنطقة ثم المكتب الإداري المسؤول عن الولاية، بعد ذلك تأتي الأُسَر التي تضم خمسة أعضاء.

١ ـ العلاقة مع إخوان مصر

إذن كانت بداية فرع الكويت لجماعة الإخوان المسلمين عام ١٩٥٢ باسم «جمعية الإرشاد الإسلامي»، ثم بعد ذلك عمل الإخوان تحت اسم «جمعية الإصلاح الاجتماعي» منذ الستينيات وصدرت عنها مجلة **المجتمع**، واللافت تجاوزهم قانون الجمعيات لجهة حصر العضوية بالكويتيين، حيث استقطبوا كفاءات من الإخوان الإسلاميين العرب المستقلين، بهدف التثقيف والتعبئة، كما كان للمرشد حسن البنّا دور مباشر في تأسيس فرع الإخوان في الكويت[٢٠].

لعب التنظيم الإخواني الكويتي دوراً بارزاً في الحياة الإخوانية من خلال المكتب التنفيذي للإخوان المسلمين في البلاد العربية، وكان لافتاً حرصهم على دعم خط الكفاح المسلح ضد إسرائيل، وتشكيل قاعدة فدائية إخوانية في الأردن عملت في إطار حركة «فتح»، واهتم إخوان الكويت بتشكيل حضور قوي داخل شبكة الجماعة الإخوانية وتوجيه دعمها للقضية

(٢٠) **الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية**، تنسيق وتحرير فيصل دراج وجمال باروت، ٢ ج (دمشق: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، ١٩٩٩)، ج ٢، ص ٦٢٠.

الفلسطينية[٢١]. هناك أكثر من عامل ساهم في تأثر إخوان الكويت بالمنظمة الأم المصرية، وليس فقط الروابط التنظيمية الرسمية (التنظيم العالمي للإخوان) التي انقطعت عام ١٩٩١ (بعد خروج الجيش العراقي من الكويت)، فمن المعروف أن الكويت شكّلت بلد استقطاب للعمالة المصرية في مرحلة الفورة الاقتصادية، مما ساهم في وجود أعداد لا بأس بها من الإخوان المصريين على أرض الكويت، الأمر الذي ساهم إلى حد كبير في خلق تواصل شخصي، هذا بالإضافة إلى أن الكثير من قادة الإخوان تركوا مصر إلى دول الخليج عندما بدأت السلطات المصرية حملتها ضد الإخوان عام ١٩٥٤، وتحديداً بعد المحاولة الفاشلة لاغتيال الرئيس جمال عبد الناصر (حادثة المنشية في الإسكندرية) التي اتهم بها الجهاز الخاص للإخوان. كما أن العديد من الطلاب الكويتيين في الجامعات المصرية تأثروا بالإخوان بعد أن استعادت الحركة الإسلامية دورها في الجامعات المصرية (السبعينيات والثمانينيات من القرن المنصرم) وهذا ما يفسر أن العديد من القيادات الحالية للإخوان في الكويت هم من نشطاء الحركة الطلابية الإسلامية.

ولا تتوقف تأثيرات إخوان مصر عند هذه الحدود فالإخوان في الكويت حاولوا استنساخ التجربة المصرية لجهة السيطرة على النقابات[٢٢].

استند الإخوان على «نادي الإصلاح الاجتماعي»، ونجحوا في إقامة تحالف مع الزعامات القبلية، خصوصاً قبائل المناطق الخارجية، وبالفعل استطاعوا دخول البرلمان الكويتي، ولم يخل أي مجلس نيابي كويتي منهم، كما استفادوا من حرص السلطات الكويتية على بقائهم قوة مؤثرة في مواجهة التيار الديمقراطي الليبرالي، فصاغوا علاقة متأرجحة مع السلطات لم تنقطع في أي مرحلة من مراحل عملهم وتطورهم.

٢ ـ إخوان الكويت والانتخابات البرلمانية

تعتبر الانتخابات النيابية ونتائجها في الكويت الحدث الأبرز، الذي يظهر صورة اصطفاف القوى السياسية وحجمها الشعبي، وتقاس حيوية الحياة

(٢١) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٢٠.

(٢٢) انظر: ناثان ج. براون، «الدفع باتجاه سياسة حزبية؟: الحركة الدستورية الإسلامية في الكويت،» **أوراق كارنيغي**، العدد ٧٩ (٢ شباط/ فبراير ٢٠٠٧).

السياسية بحيوية مجلس الأمة، وهذا عائد إلى غياب المؤسسات السياسية، وفي مقدمتها الأحزاب.

في الكويت يقتصر حق الانتخاب والترشيح على النخبة (الكويتيون الذكور من الدرجة الأولى وممن بلغوا الحادية والعشرين سنة، لاحقاً عُدِّل هذا القانون وأصبح من حق المرأة الكويتية الانتخاب والترشح) وهذا يعني أن الكويتيين من الدرجة الثانية والنساء والشباب بين سن ١٨ و٢١ والبدون (الذين لا يحملون أي جنسية)، لا يحق لهم المشاركة في العملية الديمقراطية، ويظهر إحصاء انتخابات ١٩٨٦ أن من يحق لهم الانتخاب يمثلون ١٢ بالمئة من مواطني الكويت.

قسمت الكويت عند بداية الحياة النيابية عام ١٩٦٢ وحتى العام ١٩٨٠ إلى عشر دوائر انتخابية، على أساس خمسة نواب لكل دائرة، ثم أعيد تقسيمها إلى ٢٥ دائرة، على أساس نائبين عن كل دائرة، وهذا التقسيم لم يلحظ التباين اللافت بعدد الناخبين في هذه الدوائر، حيث لم يتجاوز الألفي مقترع في بعضها، كما أن هذا التقسيم عزّز تأثير الاستقطاب القبلي والطائفي، مما حجب إلى حد بعيد الاصطفاف السياسي[٢٣].

أيّد تنظيم الإخوان المسلمين في الكويت الديمقراطية شريطة أن تكون ضمن حدود الشريعة الإسلامية، وليس الأنموذج الغربي، لذلك سعى إلى المشاركة السياسية، فساهم في أول انتخابات برلمانية عامة تشهدها الكويت لانتخاب أول مجلس تأسيسي للبلاد، عام ١٩٦٢، لوضع دستور للبلاد[٢٤]، إلا أن نتائج تلك الانتخابات كشفت ضعف الإخوان المسلمين في مقابل تفوق التيار القومي على الساحة البرلمانية آنذاك. وكذلك شارك ممثلو الإخوان المسلمين، بمختلف واجهاتهم، في انتخابات مجلس الأمة الأول عام ١٩٦٣.

أما في انتخابات كانون الثاني/يناير ١٩٦٧، فقد كان متوقعاً فوز القوى القومية، ولا سيما بعد أن شكّلت حركة القوميين العرب في الكويت تحالفاً واسعاً مع العناصر القومية المستقلة لدخول الانتخابات. غير «أن نتائج الانتخابات جاءت عكس كل التوقعات. وكشفت عن فوز غير متوقع للإخوان

---

(٢٣) **الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية**، ص ٦٢٤.

(٢٤) أحمد الكاتب، **جذور الاستبداد في الفكر السياسي الوهابي** (كتاب منشور على الإنترنت)، <http://www.alkatib.co.uk>.

المسلمين. وثمة من يشير إلى حدوث عمليات تزوير في نتائج تلك الانتخابات شارك فيها قادة بارزون من تنظيم الإخوان المسلمين المصريين العاملين في الكويت كمشرفين على الانتخابات»[٢٥].

على إثر تعطيل الحكومة للحياة النيابية في ٢٩ آب/أغسطس ١٩٧٦، وتعليق عدد من مواد الدستور، وفرض مجموعة من القوانين والإجراءات المقيدة للحريات، شن التيار الأصولي داخل تنظيم الإخوان المسلمين، والمتأثر بأفكار سيد قطب، حملة انتقادات على موقف القيادة التاريخية للإخوان، المؤيد لإجراءات الحكومة، متهماً رموزها بتفضيل مصالحهم الشخصية على مبادئ التنظيم، خاصةً بعد مشاركة رئيس جمعية الإصلاح الاجتماعي آنذاك، الشيخ يوسف الحجي في الحكومة التي تشكلت في أعقاب حل مجلس الأمة الكويتي[٢٦].

وفي عام ١٩٨٠، دعت قيادة تنظيم الإخوان المسلمين في الكويت إلى ضرورة ممارسة النشاط السياسي، بوصفه الطريق الأقرب لتحقيق أهداف الدعوة؛ فعدّ التيار الأصولي داخل الإخوان ذلك التوجه انحرافاً عن منهج التنظيم، ممّا أدى إلى انسحاب عدد من رموز التيار الأصولي من التنظيم[٢٧].

شهدت فترة نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات، تنامياً في نفوذ الإخوان المسلمين في المجتمع الكويتي، وبرز ذلك واضحاً من خلال سيطرة الإخوان على الاتحادات الطلابية، والمؤسسات النقابية وجمعيات النفع العام. حيث بدا واضحاً أن الكويتيين، وخاصةً الطلبة، يضعون الولاء الديني فوق كل اعتبار وولاء. وهذا يفسر رغبتهم الكبيرة في الانضمام إلى الجماعات الإسلامية المعارضة[٢٨].

---

(٢٥) فهد عبد الله النفيسي، **الكويت والرأي الآخر** (لندن: دار طه للنشر، ١٩٧٨)، ص ٩٥ وما بعدها.

(٢٦) غانم النجار، **مذكرات في الاقتصاد السياسي الكويتي** (الكويت: رابطة الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٨٦)، ص ٨٩ ـ ٩٠.

(٢٧) المديرس، «جماعة الإخوان المسلمين في الكويت: النشأة والتطور (١٩٤٧ ـ ١٩٩٢)،» ص ٦٤.

(٢٨) تقرير رفعته السفارة الأمريكية في الكويت إلى وزارة الخارجية الأمريكية، في ٢٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٨، في: **تدخلات أمريكا في البلدان الإسلامية: الكويت**، سلسلة وثائق وكر الجاسوسية (بيروت: منشورات الوكالة العالمية، ١٩٩٠)، ص ٧٢ ـ ٧٣، نقلاً عن: الطائي، **التيار الإسلامي في الخليج العربي: دراسة تاريخية**، ص ٢٢٨.

كما شارك الإخوان المسلمون في الانتخابات البرلمانية التي جرت عام ١٩٨١، التي تمخضت عن فوز مرشحي التنظيمات الإسلامية. وقد دخل الإخوان المسلمون تلك الانتخابات تحت شعار «تعديل المادة الثانية من الدستور»، واستطاعوا الفوز بمقعدين في البرلمان(٢٩).

وفي انتخابات مجلس الأمة لعام ١٩٨٥، استطاع الإخوان المسلمون الفوز بثلاثة مقاعد. وقد شارك ممثل الإخوان المسلمين (مبارك الدويلة)، مع بقية أعضاء الكتل النيابية في مجلس الأمة، في استجواب وزير العدل، وهو أحد أفراد العائلة الحاكمة، حول تورطه في الحصول على منفعة خاصة، عند سنّ القوانين المتعلقة بأزمة «سوق المناخ»(*) ونجحوا في إجبار الوزير على تقديم استقالته(٣٠). فسارعت السلطة إلى حل المجلس وتعليق بعض مواد الدستور، لأنها وجدت أن المعارضة السياسية داخل المجلس قد بدأت تطرح قضايا سياسية حساسة بالنسبة إلى السلطة، وأنها قد تجاوزت حدودها. فأصدر تنظيم الإخوان المسلمين بياناً، بالاشتراك مع الأحزاب المعارضة الأخرى، ندّد فيه بإجراءات الحل، وعدّ تلك الإجراءات غير دستورية(٣١).

كان للإخوان المسلمين دور في تأسيس لجنة الـ (٤٥)، التي تشكلت من مختلف الاتجاهات السياسية والاجتماعية في الكويت، للمطالبة بعودة الحياة الديمقراطية، وعودة المجلس المنحل، والعمل بدستور عام ١٩٦٢(٣٢)، التي تطورت في عام ١٩٨٩، باستثناء (الحركات الدستورية)، كتنظيم وطني يهدف

---

(٢٩) إبراهيم بشمي، **الكويت الواقع والرؤى: فرز الأوراق الديمقراطية** (الشارقة: مطابع دار الخليج، ١٩٨٢)، ص ٥٠.

(*) واحدة من أشد الأزمات المالية المشهورة التي أصابت الشركات والمستثمرين والمضاربين في سوق الأسهم الكويتية عام ١٩٨٣. فنتيجة تراجع أسعار الأسهم وتدني حجم التداول، امتنع الكثيرون عن دفع قيمة شيكاتهم المترتبة على المعاملات وعقود البيع الأجل. وعجز المتعاملون عن دفع الالتزامات المالية التي تعهدوا بها، نتيجة تشابك الحقوق والالتزامات. وقد وصلت قيمة تلك الشيكات إلى حوالى (٨٨) مليار دولار، مما جعل السلطة الكويتية تتدخل من خلال إصدار عدد من القوانين لحل هذه الأزمة. للتفاصيل، انظر: جاسم السعدون، **مناخ الأزمة وأزمة المناخ** (الكويت: شركة الربيعان للنشر والتوزيع، ١٩٨٢).

(٣٠) عبد الرضا أسيري وكمال المنوفي، «الانتخابات النيابية السادسة (١٩٨٥) في الكويت: تحليل سياسي،» **مجلة العلوم الاجتماعية**، السنة ١٤، العدد ١ (ربيع ١٩٨٩)، ص ٣٦ وما بعدها.

(٣١) هادي راشد، **حل مجلس الأمة والحركة الدستورية في الكويت** (الكويت: [د. ن.]، ١٩٩٢)، ص ١٩.

(٣٢) جاسم كرم، «انتخابات المجلس الوطني الكويتي لعام ١٩٩٠: دراسة في الجغرافية السياسية،» **حوليات كلية الآداب** (جامعة الكويت)، العدد ١٦ (١٩٩٥ ـ ١٩٩٦)، ص ١٩.

إلى الخروج من الأزمة التي تمر بها البلاد، نتيجة غياب السلطة التشريعية. وضمت الحركة الدستورية في صفوفها مختلف التيارات السياسية والدينية (الإخوان المسلمون والسلفيون والشيعة والقوميون واليساريون). وعَرّفت الحركة عن نفسها من خلال بيانها الأول، بأنها «حركة شعبية كويتية. تضم في صفوفها جميع المواطنين المؤمنين بالشرعية الدستورية وبالدستور الكويتي باعتباره الإطار القانوني لنظام الحكم والتشريع. ومن حيث اشتماله على المقومات الأساسية للمجتمع الكويتي»[٣٣].

على الرغم من مساهمة الإخوان المسلمين في تأسيس الحركة الدستورية، إلا أنهم لم يشاركوا في التجمعات الجماهيرية التي نظمت لمقاطعة المشروع الذي طرحته السلطة لإنشاء مجلس وطني، بل أعلنوا تأييدهم لهذا المشروع. لكنهم، في الوقت نفسه، ناشدوا السلطة من خلال مذكرة رفعوها إلى أمير الكويت، باختصار فترة عمر المجلس من أربع سنوات إلى عام واحد[٣٤]. غير أن هذا المجلس لم يعمر طويلاً، بسبب اجتياح العراق للكويت في ٢ آب/أغسطس ١٩٩٠.

ثالثاً: الحركة الدستورية الإسلامية

بعد تحرير الكويت قررت الجماعة التخلي عن تسميتها القديمة وتأسيس «الحركة الدستورية الإسلامية» في ٣٠ آذار/مارس عام ١٩٩١. ويبدو أن السبب وراء اتخاذ هذه التسمية هو موقف التنظيم الدولي للإخوان من الاحتلال ولامتصاص النقمة الشعبية من الإخوان وفروعها في الوطن العربي التي اتخذت مواقف مؤيدة للنظام العراقي. وعلى الرغم من إدعاء الإخوان في الكويت عن تجميد عضويتهم في التنظيم الدولي إلا أن الحقيقة خلاف ذلك، فقد بقيت اللقاءات مستمرة مع التنظيم الدولي من خلال مشاركة ممثل جماعة الإخوان في الكويت في مكتب الإرشاد عبد الواحد أمان الذي لم يعترض على مواقف التنظيم الدولي للإخوان المؤيدة للعراق. كذلك فإن جميع أدبيات الإخوان في

---

(٣٣) فلاح عبد الله المديرس، **الحركة الدستورية في الكويت** (الكويت: دار قرطاس للنشر، ٢٠٠٢)، ص ١٥ ـ ١٩.

(٣٤) من الشخصيات التي وقّعت على المذكرة، عبد الله العلي المطوع، رئيس جمعية الإصلاح الاجتماعي، وأحمد بزيع الياسين، رئيس مجلس إدارة التمويل الكويتي، ويوسف الحجي، رئيس الهيئة الخيرية الإسلامية العالمية. انظر: المصدر نفسه، ص ٣٦.

الكويت، سواء عبر مجلة **المجتمع** أو نشرة **المرابطون** أو ضمن البرنامج الانتخابي للحركة الدستورية الإسلامية لم تتطرق إلى مواقف التنظيم الدولي للإخوان.

أعلنت الحركة أن عدد الذين حضروا مؤتمرها التأسيسي تجاوز ألف شخص، وقد تم انتخاب أعضاء اللجنة المركزية التأسيسية للحركة، وانتخب المؤتمر الشيخ جاسم مهلهل الياسين أميناً عاماً للأمانة المركزية التأسيسية ولميس ماجد الشاهين متحدثاً رسمياً باسم الحركة. وقد لوحظ أن غالب الأعضاء المؤسسين من قيادات الصف الثاني في جماعة الإخوان المسلمين ومن الصامدين أثناء الاحتلال ومن العناصر الشابة، فإضافة إلى الأسماء المذكورة برزت أسماء مثل: د. عادل صبيح، د. سامي الخترش، د. وليد الوهيب، ود. نجيب الرفاعي. وكان واضحاً غياب القيادات التاريخية للإخوان الذين خرجوا من الكويت أثناء الاحتلال مثل عبد الله العلي المطوع ويوسف الحجي[٣٥].

إن التسمية الجديدة التي اتخذها الإخوان جاءت للدعوة إلى إيجاد كيان تنظيمي سياسي شعبي جديد يضم كلَّ مَنْ يتبنّى برنامج الحركة الذي عبّرت عنه وثيقة «نحو استراتيجية دستورية إسلامية لإعادة بناء الكويت»، وقد ضمّت الحركة في بداية تأسيسها من أعضاء حركة «المرابطون» وهم الجسم التنظيمي الإخواني الذي وقع عليه العبء النضال ضد الاحتلال العراقي للكويت، وبعد التحرير انضم إليها عدد من المواطنين الذين تواجدوا في الخارج أثناء الاحتلال.

تؤكد الحركة على أنها ليست جمعية نفع عام أو لجنة خيرية أو جماعة وعظ وارشاد؛ إنما هي تنظيم سياسي يتخذ من العمل السياسي آلية لخدمة أهدافه التي تنطلق من الإيمان العميق بالإسلام، ولهذا اختارت الحركة الإسلام كأيديولوجية لفكرها وتصورها العقدي ورؤاها السياسية، وفي نفس الوقت تلتزم بدستور ١٩٦٢ وتعتبره مرجعاً لعملها السياسي، وتؤكد إيمانها بالتعددية السياسية.

---

(٣٥) لمزيد من الاطلاع حول تأسيس الحركة الدستورية الإسلامية، انظر: **نشرة المرابطون** (لندن)، العدد ٣٢ (١١ نيسان/أبريل ١٩٩١)، الحركة الدستورية الإسلامية، **نحو استراتيجية دستورية إسلامية جديدة لإعادة بناء الكويت**، والمديرس، «جماعة الإخوان المسلمين في الكويت: النشأة والتطور (١٩٤٧ ـ ١٩٩٢)،» ص ٧٦.

● **وضعت الحركة جملة من الأهداف، ومن أهمها:**

- تطوير النظام السياسي نحو المزيد من المشاركة الشعبية.

- تعديل الدستور بطريقة يتم معها التطبيق الأمثل لمبادئ وقواعد الإسلام.

- توطيد أركان العدل في البلاد، وتحقيق المساواة بين المواطنين والمحافظة على الشورى وفق مبادئ الإسلام.

- توزيع مصادر الدخل وفقاً لمبادئ الدين الإسلامي.

- السعي إلى وضع نظم اجتماعية وتربوية وإعلامية على أسس إسلامية.

وقد بدأت الحركة بطرح فكرة الديمقراطية من منظور إسلامي، وهذا الأمر يعتبر تطوراً جديداً في فكر الإخوان المسلمين في الكويت حيث لا تزال جماعات إسلامية لا تؤمن أصلاً بالديمقراطية، كما هي حال بعض المجموعات السلفية التي ترفض الانتخابات البرلمانية من الناحية العقائدية.

وعلى هذا الأساس شاركت الحركة في أول انتخابات عامة تشهدها الكويت بعد التحرير. ففي الخامس من تشرين الأول/أكتوبر عام ١٩٩٢ جرت انتخابات مجلس الأمة السابع وخاضت الحركة الانتخابات بخمسة مرشحين يمثلون الحركة رسمياً، ونزل بعض مؤسسي الحركة بصفتهم من المستقلين. ويبدو أن الحركة هدفت من وراء ذلك التمهيد لهؤلاء في حالة نجاحهم دخولهم الوزارة بصفتهم مستقلين وليسوا حزبيين. استطاعت الحركة تحقيق نتائج جيدة سواء على صعيد مرشحيها الرسميين أو على صعيد المرشحين الذين أعلنت تأييدهم.

خاضت الحركة معركة رئاسة مجلس الأمة بترشيحها مبارك الدويلة بدعم من ولي العهد الشيخ سعد العبد الله ضد المرشح الرئيسي لمنصب الرئاسة المدعوم من قبل نواب اليسار والليبراليين أحمد السعدون، رئيس مجلس الأمة السابق وزعيم التكتل النيابي. وعلى الرغم من فشل مرشح الحركة بالتفوق على السعدون، إلا أنه كاد أن يطيح بزعيم «التكتل النيابي» وقد نجحت فيما بعد في معركتها بسقوط السعدون عن سدّة رئاسة المجلس[(٣٦)].

اتخذت الحركة خط المهادنة مع السلطة ونجحت في تمرير مشاريعها

(٣٦) المديرس، المصدر نفسه، ص ٧٨.

الإسلامية حيث وضعت الحركة خطة لأجندتها السياسية المتعلقة في العمل داخل مجلس الأمة، تمّ فيها توزيع الأدوار على ممثليها في المجلس من أجل أسلمة القوانين. وكانت هذه الخطة تتضمن التقدم بمشروع قانون تعديل مواد قانون الجزاء المتعلقة بالمخدرات والمسكرات والجرائم الأخلاقية والآداب العامة والسياسة الإعلامية.

دخلت الحركة بعدها عدة دورات انتخابية ضمن أجواء مرحلة تختلف عن مرحلة انتخابات ١٩٩٢. وفي أجواء أثبت البرلمان فيها أنه قادر على إزعاج الحكومة والأسرة الحاكمة في مناسبات عدة، ولكن من دون أن يشكّل أيّ تهديد على أيٍّ منهما؛ ففي العام ١٩٩٩ مثلاً قرّر الأمير حلّ البرلمان بعد سلسلة من المواجهات لعبت فيها الحركة الدستورية دوراً هاماً. ومن الجدير ذكره أنه في جميع الاستحقاقات الانتخابية في مرحلة ما بعد الغزو العراقي كان للإسلاميين وجود مؤثر في البرلمان، علماً أنه قبل تشكيل (حدس) الحركة الدستورية الإسلامية كان الإخوان يملكون عموماً مقعداً واحداً على الأقل (أو أربعة في العام ١٩٨٥). أما (حدس) فقد فازت بأربعة إلى ستة مقاعد في كل استحقاق انتخابي، باستثناء عام ٢٠٠٣ عندما فازت بمقعدين فقط، لكن غالباً ما كان حلفاؤها يضيفون مقعداً أو اثنين إلى كتلتها البرلمانية. هكذا حصدت الحركة أربعة مقاعد في انتخابات الـ ٢٠٠٣[٣٧].

لا شك أن انتخابات العام ٢٠٠٣ شكّلت انتكاسة شديدة للحركة، إذ تنحى على أثرها كبار قادة الحركة والعديد منهم من مؤسسيها، لصالح جيل شاب من الناشطين، وبدا أن هذا التغيير مفيد جداً عندما فازت الحركة بستة مقاعد (من أصل خمسين) في انتخابات العام ٢٠٠٦، وشكّلت بهذا مع قوى المعارضة الأكثرية في البرلمان، لكن هذا التحالف سرعان ما تلاشى عاكساً المنافسات العقائدية وحتى الشخصية، وذلك قبل أن يضمن تحقيق الإصلاحات على قانون الانتخابات الذي وعد به جمهوره[٣٨]. إلا أن ما جرى في انتخابات الـ ٢٠٠٨ مثّل انتكاسة كبيرة للحركة الإسلامية الدستورية (حدس) التي كان من نتيجتها تقدم للمرشحين الإسلاميين السلفيين والمرشحين القبليين الأكثر تشدداً.

---

(٣٧) براون، «الدفع باتجاه سياسة حزبية؟: الحركة الدستورية الإسلامية في الكويت،» ص ١١.

(٣٨) ناثان ج. براون، «الانتخابات الكويتية البرلمانية عام ٢٠٠٨: هل تمثل تراجعاً للتيارات الإسلامية الديمقراطية،» **أوراق كارنيغي** (٢٧ أيار/مايو ٢٠٠٧).

تلقى مشروع الحركة الهادف إلى الإصلاح السياسي ضربة كبيرة، على الرغم من التحضير الجيد والاستعداد الكبير والخطة المحكمة من الوجهتين التكتيكية والتنظيمية، وعلى الرغم من أن القانون الانتخابي الجديد، الذي وضع مع تصاعد التوتر بين النواب والحكومة، والذي أدى إلى إجراء هذه الانتخابات المبكرة في أيار/مايو ٢٠٠٨، التي شاركت فيها المرأة كناخبة ومرشحة، هذا القانون الجديد كان مصمماً لمكافأة الأحزاب والحملات العقائدية، لكن ما حدث أن (حدس) فقدت نصف مقاعدها النيابية.

ركّز معظم المحللين لهذه الانتخابات على ملاحظتهم أن سبب انتكاسة (حدس) يعود إلى الانتخابات القبلية والطائفية التي حددت بشكل كامل تقريباً نتائج الانتخابات في بعض الدوائر الكبرى، لكن هذا التفسير غير كافٍ، إذ يشير هؤلاء إلى انتقادات أساسية وجهت للحركة، منها إثارتها قضايا ليست ذات أهمية، مثل الخلاف بين التنظيمات الدينية وإدارة جامعة الكويت حول موضوع ارتداء النقاب في الجامعة، أو موضوع هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والاقتراح المقدم من النائب ضيف الله بورمية لإلغاء مادة الموسيقى من المدارس الحكومية ومنع الحفلات التي تقام في شهر رمضان، ومنع فتح مراكز التدريب على الرقص وعروض الأزياء وتشجيع السفور والاختلاط ومقاهي الإنترنت وغيرها من القضايا الهامشية لإلهاء المواطنين عن القضايا الرئيسية خاصة تلك التي تتعلق بكارثة الاحتلال ونهب المال العام، كذلك تراجعها عن طرحها السابق بالمطالبة بفصل ولاية العهد عن رئاسة مجلس الوزراء وعدم اقتصار وزارات السيادة على أبناء الأسرة الحاكمة بحجة أن الأوضاع الداخلية لا تتحمل هذا الطرح، ولتفويت الفرصة على أعداء الوطن[٣٩]. فضلاً عن مشاركة الحركة بممثلين عنها في الوزارة التي من بين أعضائها مسؤولون عن كارثة الاحتلال مثل نائب رئيس الوزراء صباح الأحمد تحت تبرير الواقعية السياسية حسب تصريحات بعض مسؤولي الحركة[٤٠]. وقد شكلت هذه الانتقادات مرتكزاً أساسياً للهجوم على (حدس) الحركة الدستورية الإسلامية، وإضعافها من قبل خصومها.

---

(٣٩) انظر الكلمة التي ألقاها إسماعيل الشطي، عضو مجلس الأمة وأحد قياديي الحركة، منشورة، في: **القبس**، ٤/١٠/١٩٩٣، و**السياسة** (الكويت)، ٤/١٠/١٩٩٣.

(٤٠) انظر تصريح د. سامي الخترش، أحد مؤسسي الحركة في الندوة التي عقدها في لندن والمنشورة، في: **الحياة**، ١٠/٤/١٩٩٣.

إلا إن الانتقادات الأهم التي طالتهم أثناء حملة انتخابات الـ ٢٠٠٨ جاءت بإدعاءات الفساد ضدهم من قبل خصومهم، فقد استهدف مرشحو الحركة في اللحظات الأخيرة ببعض الإشاعات وقد حاولوا جاهدين دحضها متأخرين، ولم تكن (حدس) الهدف الوحيد لمثل هذه الحملات، وإن كانت أكثر عرضة لها من غيرها، وأكثر تضرراً منها لكونها كانت تنادي بمحاربة الفساد، وأصبحت بموجب هذه الاتهامات كمن يتظاهر بالطهارة ليس إلا. كذلك وجهت للحركة انتقادات بأنها توظف أموال «جمعية الإصلاح الاجتماعي» وهي الفرع الخيري لجماعة الإخوان المسلمين في الكويت في حملاتها السياسية المكلفة، وهو أمر نفته الحركة. والواقع أن الأسلوب المعتدل والواقعي في العمل السياسي الذي تعتمده (حدس) كمقاربة أكثر فعالية نحو الأسلمة، اعتبره خصومها من الإسلاميين نوعاً من الانتهازية، كما لا يخفي السلفيون بوجه خاص إزدراءهم للحركة، ويعتبرونها تمنح الأفضلية للسياسة بدلاً من الدين[(٤١)].

في الواقع لا يمكن عزل ما عانته الحركة الإسلامية عموماً في الكويت عن تطورات المشهد السياسي العام، فالملاحظ أنه منذ أن تم إقرار حقوق المرأة السياسية عام ٢٠٠٥، وكسر احتكار الصحف لتصبح ١٥ صحيفة بعد أن كانت خمساً فقط، وحرية إنشاء الفضائيات التي أصبحت حتى اليوم ١٧ فضائية، فإن هذه الإصلاحات لم تنجح في إنضاج العملية السياسية، خاصةً بعد تعيين رئيس الوزراء الحالي الشيخ ناصر المحمد، إذ وصلت حالة الاحتقان السياسي إلى تشكيلة ست حكومات خلال ثلاث سنوات، والدعوة إلى انتخابات مبكرة في ٢٠٠٦ و٢٠٠٨، والأزمة بلغت مداها الأقصى عندما لم يستطع برلمان ٢٠٠٨ أن يكمل سنة واحدة نتيجة هذا الصدام والتوتر الناتج من عدم قدرة الحكومة على طرح رؤية تنموية متكاملة وتنفيذها، بالمقابل تعسّف بعض النواب في استخدام الأدوات الدستورية والاستجوابات والاتهام بالفساد وغيرها[(٤٢)]، لذلك جرى حل البرلمان والدعوة إلى انتخابات مبكرة هي الثالثة عشرة في تاريخ الكويت، جرت في ١٩ أيار/مايو ٢٠٠٩.

---

(٤١) براون، «الانتخابات الكويتية البرلمانية عام ٢٠٠٨: هل تمثل تراجعاً للتيارات الإسلامية الديمقراطية،» ص ٨.

(٤٢) انظر: غانم النجار، «الانتخابات الكويتية.. مؤشرات ودلائل،» الجزيرة.نت (٢٤ أيار/مايو ٢٠٠٩)، <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/C85ED223-8D06-4E86-A37F-880BD5197981.htm>.

أبرز نتائج هذه الانتخابات ودلالاتها هو تراجع الإسلاميين حيث حصلوا بجميع قياداتهم على ١١ مقعداً عوضاً عن ٢١ كانوا يشغلونها في المجلس السابق، وتراجعت الحركة الدستورية الإسلامية (حدس) من ٣ مقاعد إلى مقعد واحد فاز به «جمعان الحربش» بسبب ثقله القبلي، وامتنع ناصر الصانع عن خوض الانتخابات وهو الذي ظل يشغل مقعده ثلاث دورات متتالية. وبذلك يستمر تراجع «حدس» من ٦ مقاعد، إلى ٣، إلى مقعد واحد خلال ٣ دورات انتخابية. كذلك هي حال التيار السلفي المنظم الذي تراجعت مقاعده من أربعة إلى اثنين. كذلك أصاب التراجع الإسلاميين المستقلين الذين فقدوا ستة مقاعد وتعادل نصف مقاعدهم تقريباً[٤٣]. في المقابل فإن الشيعة الذين يمثلون ثلث المواطنين قد ضاعفوا حضورهم وفازوا بتسعة مقاعد مقارنة بخمسة في البرلمان المنحل، وعزز الليبراليون حضورهم بمقعد إضافي[٤٤]. أما الحدث الأبرز فتمثّل بالفوز الكبير الذي حققته المرأة الكويتية بفوز أربع نساء مرة واحدة، وفي مواقع متقدمة ولأول مرة في تاريخ الكويت، الأمر الذي يعكس تغييراً كبيراً في المزاج الانتخابي العام لمجتمع محافظ، ويحمل رسالة قوية إلى الأطراف المعنية بتمكين المرأة من المؤيدين وكذلك المعارضين.

هكذا انتهت الانتخابات الأغرب في تاريخ الكويت، كما وصفها أغلب المحللين إدارة ونتائج، فقد كانت أسرع انتخابات وثاني انتخابات بموجب التقسيم الجديد للدوائر. وهي تجري لنفس الناخبين خلال فترة قصيرة نسبياً (عشرة أشهر)، وهي الثالثة التي تشارك فيها المرأة مع هيمنة ملحوظة للإعلام الجماهيري ووسائل الاتصال الإلكترونية، واستخدام أساليب التشهير المتبادلة، فضلاً عن استمرار الانتخابات الفرعية على أسس قبلية في بعض الدوائر. كل هذه الأمور أدت إلى برلمان جديد يحمل أزمةً واحتقاناً سياسياً جديداً. مع ذلك أعاد أمير الكويت الشيخ صباح الأحمد الصباح تكليف رئيس الوزراء المنتهية ولايته الشيخ ناصر محمد الأحمد الصباح بتشكيل حكومة جديدة، وهو الذي كان موضع انتقادات شديدة من نواب معارضين بعد طلبات قدمت

(٤٣) عصام العريان، «تراجع الإسلاميين في انتخابات الكويت.. دلالات وآثار،» قصة الإسلام، <http://www.islamstory.com>، ٢٠٠٩/٥/٣١.

(٤٤) «البرلمان الكويتي والتوازن الظاهري المغلوط،» قصة الإسلام، ٢٠٠٩/٥/٣١، <http://www.islamstory.com>.

لاستجوابه مما أدى إلى حل المجلس السابق في آذار/ مارس ٢٠٠٩[٤٥].

بعد ذلك يطرح السؤال: إلى أيّ مدى يستطيع التشكيل الحكومي القادم استيعاب التناقضات القائمة وإدارة علاقته بالبرلمان بشكل يستطيع فيه تجاوز الخلل السابق الذي أدى إلى الأزمة المعروفة وإلى حل البرلمان؟ في كل الأحوال يبقى البرلمان الكويتي من أكثر البرلمانات العربية قوة في الأداء لكونه يتمتع بتمثيل كافة القوى السياسية، ويعدُّ مؤثراً مزعجاً للحكومات المتعاقبة. إلا أن الصدام يبدو محتوماً وهذا ما حدث فعلاً بين المعارضين الإسلاميين والحكومة، والذي تحول إلى صدام انتقلت حيثياته إلى خارج البرلمان[٤٦].

في الخلاصة، تمكنت الحركة، كإطار سياسي للإخوان المسلمين، في أقل من عقدين من الزمن، من البروز كحزب إسلامي عربي مندمج في الحياة السياسية، نجح في استيعاب آليات العمل السياسي بالكامل. لكن قادة (حدس) التاريخيين وكذلك قادة الإخوان، مصابون بالإحباط، وليست هذه بالضرورة حالة القيادات الشابة، ربما لأن البعض بدأ يشعر أنهم أصبحوا أكثر ديمقراطية من النظام السياسي الذي يعملون ضمنه، بل ربما أكثر من قابلية المجتمع الكويتي لتقبل هذا المسار التغييري. القيادات الشابة هي أكثر حماساً، وتعتبر أن مهمتها هي التحضير لجعل المجتمع أكثر قابلية لمثل هذا المسار الإصلاحي الديمقراطي الذي يتعثّر في الكويت، الذي لم يجد الصيغة اللازمة لتعميق جذوره بعد، رغم الإنجازات المتحققة.

---

(٤٥) انظر: «أمير الكويت يعيد تكليف ناصر المحمد بتشكيل الحكومة الجديدة،» <http://arabic.peopledaily.com.cn/31662/7340934.html>.

(٤٦) «نوّاب كويتيون يتعرّضون للضرب من الشرطة لمشاركتهم في تظاهرة للمعارضة،» ٨/ ١٢/ ٢٠١٠، <http://www.aljadeed.tv/wsg/newsdetails.aspx?ln=3363&lc=2>.

١٣ ـ الإخوان المسلمون في الجزيرة العربية والخليج العربي

هاني نسيرة

مقدمة

كانت هناك تربة خصبة مهّدت لوجود جماعة الإخوان المسلمين في السعودية العربية ثم دول الخليج فيما بعد، تأتي في مقدمتها الطبيعة الدينية للمجتمعات في هذه المنطقة، التي استنفرتها جهود التنصير والتبشير المسيحي منذ وقت مبكر، والتي قادها في بدايات القرن العشرين المبشر الشهير صموئيل زويمر، وثاني هذه العوامل أن الخليج العربي رغم أنه لم يكن مركز جدل النهضة وفكرها ولكن لم يكن بعيداً عن تأثيراتها والتعاطي معها، ووجدت العديد من العلاقات التي ربطت عدداً من المثقفين والإصلاحيين العرب بالملك عبد العزيز آل سعود وبحكام الخليج في هذا التاريخ الباكر، وقد نال عبد العزيز آل سعود إعجاب الكثيرين منهم، وصار المقدم من الحكّام العرب، رغم حداثة دولته، لدى العديد من المهتمين بالصحوة الإسلامية، وهو ما نلاحظه مثلاً فيما كتبه عنه شكيب أرسلان في رسالته الباكرة: **لماذا تقدم المسلمون، ولماذا تخلّف غيرهم**[١]؟ وكذلك السيد محمد رشيد رضا الذي زار الخليج أكثر من مرة، والسيد محب الدين الخطيب، كما زار السيد جمال الدين الأفغاني (البحرين تحديداً) في نهايات القرن التاسع عشر[٢]، كما زار الخليج والسعودية

---

(١) انظر في ذلك: شكيب أرسلان، **لماذا تأخر المسلمون، ولماذا تقدم غيرهم؟**، راجعه حسن تميم؛ تقديم محمد رشيد رضا (بيروت: مكتبة الحياة، [د. ت.])، وأمين الريحاني، **ملوك العرب: رحلة في البلاد العربية**، ط ٨ (بيروت: دار الجيل، ١٩٨٧).

(٢) روى هذه القصة، الريحاني، المصدر نفسه.

مثقفون عرب وغربيون شأن أمين الريحاني ومحمد أسد، ارتبطوا بعلاقات شخصية وأبدوا إعجابهم الشديد بملك السعودية المؤسس عبد العزيز آل سعود، الذي استعان بمستشارين مصريين وعرب شأن الشيخ حافظ وهبة (المتوفى سنة ١٩٦٧) الذي ربما كان جسراً مهماً في تعميق روابط الملك بالنخب الثقافية والإصلاحية في مصر والوطن العربي، منذ أن توطّدت العلاقات بينهما بعد لقائهما في الكويت في عهد مبارك الكبير، وقد كان الشيخ حافظ وهبة (توفي سنة ١٩٦٧م) كذلك جسر العلاقة بين حسن البنّا والمملكة العربية السعودية والملك عبد العزيز آل سعود شخصياً فيما بعد.

وقد كان عامل الصراع الناصري/ السعودي الخليجي مساعداً للترحيب بالإسلاميين الفارين من قمع الأنظمة الثورية في المشرق العربي، حيث اتسعت البلاد للفارين من نظام ثورة تموز/ يوليو في مصر، ومن النظام البعثي في كلٍّ من سورية والعراق، ومثّلوا خطاباً دينياً متصالحاً مع البيئة الدينية والسياسية في هذه البلاد لفترة طويلة من الوقت، ومتصالحاً مع توجهات الدول الخليجية المعادية للأنظمة الثورية في بلاد المشرق العربي.

بناء على هذا الاقتراب الخليجي المبكر مع الإصلاحية الإسلامية، التي خرجت من بطنها جماعة الإخوان المسلمين، أسس عدد من تلاميذ النهضة الإسلامية «النادي الإسلامي» في البحرين عام ١٩١٠، الذي يعدُّ من أوائل الجمعيات الإسلامية في الخليج العربي، وكان الدافع إلى تأسيسه أن بعض المصلحين كانت قد حفزتهم جهود وأنشطة التبشير، وكان من أبرز المشاركين فيه الشيخ محمد مقبل الذكير[٣].

كما افتتحت في الكويت، «الجمعية الخيرية» عام ١٩١٣ التي كان الهدف الرئيسي من تأسيسها مواجهة الحملات التبشيرية، وهو نفس اسم الجمعية الخيرية الإسلامية التي أسسها محمد عبده في مصر سنة ١٨٩٢، وكذلك تأسس «المنتدى الإسلامي» في البحرين عام ١٩٢٨ الذي كان متأثراً بجمعية «الشبان المسلمين» في مصر، وقد قام المشرفون على هذا المنتدى بتوزيع نشرات صادرة عن الإخوان المسلمين، وإن لم يكن فرعاً لتنظيم الإخوان في مصر، ولكن في دلالة قوية على التأثر البادي من قبل النخبة الخليجية حينئذ.

---

(٣) انظر في ذلك: تقي محمد البحارنة، **نادي العروبة وخمسون عاماً ١٩٣٩ ـ ١٩٨٩** (المنامة: وزارة الإعلام، ١٩٩٠)، ص ١٢ ـ ١٣.

ولا شك أنه مع المدّ القومي العربي الذي ساد أثناء الخمسينيات والستينيات مع الرئيس عبد الناصر وحلم القومية العربية، وجد له أصداء قوية في الخليج العربي، سواء بين شباب الجماعات أو بين النشطاء السياسيين، وخاصة في بلد كالكويت، بل وجد الفكر القومي واليساري عوامل عديدة له في معظم البلدان الخليجية أثناء هذه الفترة، سهّلت ومهّدت للاستعانة الخليجية بالإخوان المسلمين فيما بعد، في ظل عجز التيارات الدينية التقليدية بها عن مواجهة هذه الأفكار الجديدة حينئذ[٤]، خاصة في ظل الصدام بين عبد الناصر والحكومات الخليجية التي دأب على وصفها بالرجعية في خطابه واستنفار جماهيرها ضدها.

في هذه السياقات انتقلت ثم عاشت ونمت فكرة وجماعة الإخوان المسلمين في دول الخليج كما سنوضح، لتمر بعدد من المراحل المهمة في هذا السياق تبدأ بعهد مؤسس الجماعة الشيخ حسن البنّا (ت سنة ١٩٤٩) حتى الوقت الحالي، وفي سائر أقطار الخليج.

أولاً: مؤسِّس الإخوان ورحلات الحج

بدأت علاقة حسن البنّا رسمياً بالخليج منذ أول حجّة له للمملكة عام ١٩٣٦، وكانت رحلات الحج التي دأب عليها فيما بعد وسيلة ناجعة من أجل نشر دعوته وأفكاره، وفي هذه الزيارة الدينية الأولى نجح البنا بموهبته الحركية أن يجذب له الانتباه، رغم عدم دعوته رسمياً للقاء الملك عبد العزيز مع قيادات وفود الحج ورؤساء البعثات الإسلامية، والمؤتمر الإسلامي في هذا العام، حيث توجه بمن معه من الإخوان المسلمين، بعد أن علم بموعد المؤتمر ومكانه، وكانوا مئة يلبسون ملابس بيضاء واحدة، يخطون خطوة واحدة، يتوسطهم البنا نفسه، ممّا لفت الانتباه وتحدث الحاضرون، وطلب البنا الكلمة ـ كما يروى محمود عبد الحليم ـ عنه قائلاً: «فطلبت الكلمة واعتليت المنصة وارتجلت كلمة كانت أطول كلمة ألقيت، وكانت الكلمة الوحيدة التي أيقظت الحاضرين وقوبلت بالإعجاب»[٥] وقد نشر خبر كلمته رئيسياً في

(٤) وهو نفس ما صنعه الرئيس المصري الراحل أنور السادات بعد ثورة أيار/مايو ١٩٧١ وسعيه إلى القضاء على الناصريين واليسار عبر اعتقال الأخيرين والإفراج عن الإسلاميين والسماح لهم بالعمل السياسي والدعوي.

(٥) انظر في ذلك: محمود عبد الحليم، **الإخوان المسلمون أحداث صنعت التاريخ**، ٣ ج (الإسكندرية: دار الدعوة، ٢٠٠٤)، ج ١، ص ١١٢.

الجريدة الوحيدة حينئذ في المملكة وهي جريدة **أم القرى**، وكانت الجريدة شبه الرسمية شاغلاً مكان الصدارة كما يروي محمود عبد الحليم[٦] كما نشرت خبر رحيله كأحد رموز الوفد المصري، وبداية تعرف الدولة السعودية الثالثة ـ في عهد ملكها المؤسس عبد العزيز آل سعود.

ويوضح لنا عباس السيسي مضمون هذه الكلمة بأنها دعت إلى ضرورة التمسك بالقرآن والسنّة، والسعي إلى تحقيق نهضة المسلمين وإصلاح شؤونهم. وهاجم الغرب لكونه السبب في تفرقة المسلمين وتباعدهم[٧]. وعلى ما يبدو أن هذا الخطاب قد وجد صداه في نفوس السامعين فأقبل بعضهم إليه يسألونه عن دعوته، ويبدون رغبتهم في الانضمام إليها، وهذا ما شجّع الشيخ البنا على زيارة المملكة كل عام لأداء مناسك الحج، وتوزيع الكتب والمنشورات التي تحمل أفكار تنظيم الإخوان المسلمين على الحجاج القادمين من كل أرجاء العالم الإسلامي، وبدعم وتشجيع من السلطة السعودية[٨].

وخلال المؤتمر الإسلامي المشار إليه سابقاً، كان لقاء البنّا بالملك المؤسس ابن سعود وطلبه أن يؤسس فرعاً للإخوان في المملكة العربية السعودية، فجاءه جواب الملك المؤسّس لبقاً وذكياً حين رد عليه بأنه «كلُّنا إخوان وكلُّنا مسلمون»[٩] والذي يأتي طبيعياً بعد تجربة الملك عبد العزيز مع الإخوان السعوديين الذين حاربهم في معركة السبلة سنة ١٩٢٧ الذين كانوا معروفين بتشددهم الديني وتحفّظوا رافضين كثيراً من خطوات الملك التحديثية للمملكة الناشئة.

ويبدو أن إيجاد ساحات جديدة للإخوان المسلمين خارج مصر، وربما في السعودية والخليج تحديداً، كان هاجساً محركاً لـ حسن البنّا في كثير من أنشطته وتحركاته، كما يقول محمود عبد الحليم، مؤرخ الإخوان شبه الرسمي، حيث

---

(٦) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(٧) عباس حسن السيسي، **في قافلة الإخوان المسلمين**، ط ٢ (الإسكندرية: دار الطباعة والنشر والصوتيات، ١٩٨٧)، ص ٥٦.

(٨) المصدر نفسه، ص ٥٧.

(٩) لا يعرف أصل لهذه الكلمة ولكنها شائعة وإن التقت مع كلمات ومعان أخرى للملك عبد العزيز في مناسبات أخرى، سواء في جدله مع الإخوان السعوديين أو رده على تحفظات بعض العلماء الشرعيين على مواقف سياسية أثناء الحرب العالمية الثانية.

يقول عن البنا «كاشفنا بأن فكرة الهجرة بالدعوة إلى بلد آخر من البلاد الإسلامية، يكون أقرب إلى الإسلام من مصر، قد سيطرت على تفكيره وملأت نفسه»[١٠] ولكن في ظل توجس هذه الأنظمة البديلة من دعوته وتنظيمه يبدو أنه عدل عن الفكرة فيما بعد.

ويكشف لنا حسن البنّا في في مذكراته **الدعوة والداعية** عن رغبته المبكرة في التمدد والتوجه بدعوته إلى ساحات جديدة، فقبل لقائه بالملك عبد العزيز أرسل المؤتمر الثالث لجماعة الإخوان المسلمين تهنئة للملك عبد العزيز آل سعود على نجاته من محاولة قتله على يد أحد اليمنيين، واستنكار هذا العدوان الأثيم[١١]. وقبل ذلك يؤكد لنا عبر حديثه عن لقائه بالشيخ حافظ وهبه مستشار الملك عبد العزيز سنة ١٩٢٦ ورغبته في التوجه إلى السعودية داعياً ومبشراً بدعوته بجوار عمله مدرساً، حيث يقول: «... إن فضيلة الشيخ حافظ وهبة مستشار جلالة الملك ابن سعود حضر إلى القاهرة وجاء لانتداب بعض المدرسين من وزارة المعارف ليقوموا بالتدريس في معاهدها الناشئة... فاتصل بي السيد محب الدين الخطيب وحدّثني في هذا الشأن فوافقت مبدئياً»، حيث حرص البنا على أن تتجاوز علاقته بالسعودية عن كونها علاقة وظيفية بحتة، ولكن لتكون علاقة ذات طبيعة خاصة سياسية ودينية، فهو ليس معلماً موظفاً، ولكن صاحب دعوة ورسالة يخدمها ويدعو إليها[١٢]، وفي ذلك يقول البنا: «... وكان أهم شرط وضعته أمام فضيلة الشيخ حافظ ألّا أعتبر موظفاً يتلقى مجرد تعليمات لتنفيذها بل صاحب فكرة يعمل على أن تجد مجالها الصالح في دولة ناشئة هي أمل من آمال الإسلام والمسلمين. شعارها العمل بكتاب الله وسنّة رسوله، وتحرّي سيرة السلف الصالح»[١٣].

ويبدو أن علاقة البنا بالإخوان المسلمين التي تنامت فيما بعد قد دفعته إلى التصالح والقبول بالسلفية، رغم انتماءاته السابقة للطريقة الصوفية الحصافية[١٤]،

---

(١٠) عبد الحليم، المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(١١) حسن البنّا، **مذكرات الدعوة والداعية** (القاهرة: دار الدعوة، ٢٠٠١)، ص ١٨٩.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٧١.

(١٣) المصدر نفسه.

(١٤) انظر: محمد أبو الإسعاد، **السعودية والإخوان المسلمون** (القاهرة: مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان، ١٩٩٦)، ص ١٠٦.

وخطوة على طريق نقده للصوفية فيما بعد، وهو ما قرّبه للدعوات السلفية في مصر فيما بعد شأن جماعة أنصار السنّة والجمعية الشرعية المجابهة للصوفية، وبداية لما يمكن رصده بتسليف الإخوان فيما بعد.

نمت وتوثّقت علاقة البنا والإخوان بالمملكة العربية السعودية نتيجة حرص الشيخ البنا على أداء شعائر الحج سنوياً، فبين عامي ١٩٣٦ تاريخ حجته الأولى وعام ١٩٤٨ قبل وفاته بعام، لم يتخلّف البنا عن الحج سوى عام واحد، مستغلاً موسم الحج لنشر دعوته بين وفود الدول الإسلامية التي كانت تؤدي مناسك الحج[١٥]، وهو ما تبعه فيه خلفاؤه حين جعلوا من موسم الحج مقراً لاجتماع التنظيم الدولي للجماعة في مكة المكرمة، ووضع الخطط لنشر فكر الجماعة في باقي أجزاء العالم الإسلامي، ويبرز في هذا السياق دور الشيخ مصطفى مشهور المرشد الرابع للجماعة، الذي يعدّ مهندس التنظيم الدولي بامتياز.

ولكن الحذر السعودي من فكرة تنظيم الإخوان، الذي زاد بعد الثورة اليمنية، ثم مع ثورة تموز/يوليو سنة ١٩٥٢ التي كان للإخوان دور في قيامهما، رفضت السعودية كل الطلبات التي تقدمت بها قيادات الإخوان لفتح فرع لتنظيمهم في المملكة العربية السعودية وذلك لأسباب ربما تتعلق بموقف السعودية من التنظيمات السياسية، وعدم رغبتها بانتقال نشاط الحركات السياسية إلى داخل أراضيها، خشية ظهور حركات سياسية معارضة لنظام الحكم فيها، فعلى ما يبدو الملك عبد العزيز الذي كان رجل دولة من الطراز الأول، كان مصرّاً على الفصل بين الديني والسياسي دائماً[١٦].

ورغم هذا الحذر والتوجّس يروي عبده دسوقي أن المملكة العربية السعودية قد حفظت حياة البنا من محاولة اغتيال أعدتها له الحكومة المصرية في عهد السعديين له انتقاماً لمقتل النقراشي، حيث يقول: «من ناحية أخرى فإن الحكومة المصرية أعدت العدة لقتل حسن البنّا في السعودية على أن تنسب الجريمة إلى بعض اليمنيين، وكان أمير الحج المصري حامد جودة ـ رئيس مجلس النواب الذي ينتمي إلى الحزب السعدي ـ قد صحب معه بعض

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

(١٦) موسى بن عبد الله آل عبد العزيز، «الإرهاب دخيل على المملكة ودعوتها!.. بالشواهد والمواقف.. لا بالتبعية،» <http://www.al-sunna.net/articles/file.php?id=3429>.

الأشخاص الخطرين، ولكن الحكومة السعودية استشعرت ذلك فأنزلت المرشد العام ضيفاً عليها، وأحاطت مقرّه بحراسة مشددة، وقدمت إليه سيارة خاصة بها جندي مسلح لمنع الاعتداء عليه»[١٧].

وربما كان لدور الإخوان المسلمين في الثورة اليمنية أثر في توتر العلاقة بين السعودية والإخوان، فرغم العلاقة الوثيقة بين حسن البنّا والإمامة في اليمن ممثلة في الإمام أحمد بن الإمام يحيى بالخصوص، إلا أنه احتفظ بعلاقة أكثر عمقاً مع الثوار، كان جسرها الفضيل الورتلاني، بل ـ كما يقول محمود عبد الحليم ـ «نبتت فكرة إعداد الشعب اليمني للثورة في المركز العام للإخوان المسلمين، وأنهم بعد تمددهم ووجودهم في كل بلد ثاروا يقيمون الدول ويسقطونها»[١٨]، وهو ما أكده العديد من الباحثين والأطروحات الجامعية في هذا السياق[١٩]، ولم يرتض الإخوان موقف السعودية والملك عبد العزيز المناهض للثورة، الذي التقاه وفد الجامعة العربية واقتنع على ما يبدو بهواجسه من حسن البنّا والإخوان، ويقال إن الملك عبد العزيز قد نصح الملك المصري فاروق الأول بالتخلص من البنا بعد اختلاف المواقف بعد هذه الثورة[٢٠].

وخلال هذه الزيارات الباكرة والمتكررة لحسن البنّا ثم هجرة جماعته بعد الصدام بثورة تموز/يوليو والرئيس عبد الناصر سنة ١٩٥٤ والخلاف السعودي ـ المصري في هذا الوقت، استطاع الإخوان المصريون ثم تلاهم السوريون تعبيد الأرض للوجود الإخواني في السعودية وسائر دول الخليج.

ومع ذلك يمكن القول إن الحكومة السعودية فسحت المجال لعناصر من تنظيم الإخوان المسلمين بالاستقرار في المملكة، ولاسيما بعد حملة الاعتقالات التي تعرّضوا لها في فترة حكم الرئيس جمال عبد الناصر، وشغلوا مناصب في الدوائر والمؤسسات الرسمية، ومنها الجامعات والمدارس السعودية، فضلاً عن اشتراك بعضهم في تأليف المناهج التعليمية وتدريسها في السعودية، ومن أبرز هؤلاء: سعيد رمضان، والسيد سابق، ومناع القطان، ويوسف القرضاوي،

---

(١٧) عبده دسوقي، «في رحاب الحج: الإمام البنا وبعثات الحج للإخوان المسلمين،» موقع الدعوة، <http://www.daawa-info.net/article.php?id=489>.

(١٨) عبد الحليم، **الإخوان المسلمون أحداث صنعت التاريخ**، ج ١، ص ٤٤٧ و٤٥٣.

(١٩) انظر في ذلك: حمادة حسني، **حسن البنا وثورة اليمن** (القاهرة؛ عمّان: مكتبة بيروت، ٢٠٠٩).

(٢٠) عبد الحليم، المصدر نفسه، ص ٤٥٣.

ومحمد الغزالي، ومحمد قطب ومحيي هلال من مصر، وعبد الفتاح أبو غدة، ومنير الغضبان ومحمد سرور زين العابدين وسعيد حوي ومعروف الدواليبي، وعلي الطنطاوي (سوريون)، وكامل الشريف، ويوسف العظيم (أردنيون)، وعبد المجيد الزنداني (يمني)، وحسن الترابي وعصام البشير (من السودان)، وعبد الله عزام (أردني فلسطيني) وعبد رب الرسول سياف (أفغاني) وغيرهم. وهؤلاء كانوا يحملون معهم فكر الإخوان المسلمين، ويعملون على نشره في المجتمعات التي ينشطون فيها[٢١]. وقد احتفظت زينب الغزالي وحسن الهضيبي وعمر التلمساني بعلاقات جيدة مع عدد من رؤوس المجتمع السعودي ونخبته[٢٢].

وفي الوقت نفسه شكّلت دول الخليج العربي، وفي مقدمتها السعودية، أسواقاً رائجة لكتب الإخوان المسلمين وأدبياتهم، وأبرزها كتب حسن البنّا، وسيد ومحمد قطب وزينب الغزالي محمد أحمد الراشد ومحمد محمود الصواف وغيرهم.

وثمة من يشير إلى تلقّي الإخوان المسلمين مساعدات مالية من أفراد ومؤسسات سعودية، ، خصصت لبناء المساجد وتقديم خدمات الإرشاد الديني، فضلاً عن تقديم خدمات صحية وتعليمية. وقد عبّر عدد من قادة تنظيم الإخوان عن شكرهم وتقديرهم للملكة العربية السعودية، لأنهم وجدوا فيها الملاذ والملجأ الآمن كلما تعرض أعضاء التنظيم في مصر وغيرها من الدول الإسلامية للاضطهاد والمضايقة[٢٣]، وهو ما يمكن تفسيره ورده إلى المنافسة المحتدمة بين مصر والسعودية لتزعم العالم العربي والإسلامي، وبسبب حرب اليمن والخلاف بين الملك فيصل وعبد الناصر وعدائهما القديم، وإحساس السعودية بخطر انتشار الشيوعية، مما جعلها تتحول إلى قاعدة كبرى لمواجهة الاتحاد السوفياتي. ويأتي في هذا السياق دعمها المادي والمعنوي للإخوان المسلمين[٢٤].

---

(٢١) شاكر النابلسي، «دور الإخوان المسلمين في الأصولية السعودية،» منتدى منار للحوار، <http://www.manaar.com/vb/showthread.php?t – 5821 >.

(٢٢) انظر: علي عشماوي، **التاريخ السري لجماعة الإخوان المسلمين** (القاهرة: مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، ٢٠٠٦)، ص ١٤٦ وما بعدها.

(٢٣) وليد محمد عبد الناصر، **التيارات الإسلامية في مصر ومواقفها تجاه الخارج** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١)، ص ٣٤.

(٢٤) انظر: عباس خامة يار، **إيران والإخوان المسلمين: دراسة في عوامل الالتقاء والافتراق**، تعريب عبد الأمير الساعدي (بيروت: مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، ١٩٩٧)، ص ١٨٤.

وكما كان حسن البنّا وتلاميذه ينشطون في الدعوة إلى فكر جماعتهم في السعودية، نشطوا كذلك في الدعوة إليها في سائر البلدان الخليجية، كما عملوا على دعوة الطلبة الخليجيين والناشطين من طلبة البعثات في مصر، فانتمت شخصيات مثل عبد العزيز المطوع في الكويت، وعبد الرحمن الجودر وعيسى آل خليفة في البحرين وغيرهم إلى الجماعة المصرية وأسسوا فروعاً لها، كما سنوضح في الجزء التالي.

ثانياً: بداية التنظيمات بين الهجرات والبعثات

بعد فترة التعريف والتأليف من قبل مؤسس الجماعة وشيوخها عبر إقامتهم في مهجرهم الاختياري في بعض دول الخليج، جاءت مرحلة التنظيم والتأسيس والاعتماد الذاتي لفروع الإخوان في الخليج على أنفسهم، وبدء تمايزهم الواضح من الجماعة الأم في مصر، بل يمكن القول إنه منذ التسعينيات من القرن الماضي ثمة تمايز واضح بين فروع الإخوان في الخليج والتنظيم المأزوم في مصر طوال ثلاثين عاماً ـ هي فترة حكم مبارك ـ قبل انطلاقته الجديدة بعد الربيع العربي ونجاح الإسلاميين في مختلف بلاد الثورات في الصعود البرلماني والحكومي[٢٥]، وإن استمر الانتماء إلى نفس المرجعية، وقد كان للمهاجرين من الإخوان في هذه البلدان دور كبير في نشر دعوتهم، بعد فترة ترحاب وود شملت مختلف الدول الخليجية، ولكن تحولت إلى صدام في بعضها فيما بعد نظراً إلى طبيعة السلطة والاجتماع في هذه الدول، وعدم تأسيس نظام ديمقراطي حزبي في مجملها.

ويلاحظ على تنظيمات الإخوان في الخليج أن بعضها معلن معروف ـ وإن بأسماء مختلفة ـ وبعضها الآخر لا زال سرياً في بعض هذه الدول التي لا تسمح بوجود تنظيمات داخلها، بل لا زالت فكرة تكوين الأحزاب مرفوضة تشريعياً في معظمها، ولكن رغم هذه السرية تتضح تأثيرات الجماعة ونشاطاتها وأطروحاتها، ولا يخفي المنتمون إليها هذا الانتماء أو التبنّي، وإن انضووا تحت مسميات أخرى أحياناً كـ «دعوة الإصلاح» في الإمارات،

---

(٢٥) طوال هذا التاريخ كانت تهمة الانتماء إلى التنظيم الدولي للإخوان، رغم نفي قادة الجماعة له وإثبات بعضهم الآخر تهمة تلاحق المتميز إلى الإخوان من غير المسلمين. ونتوقع صحوة فعلية لهذا التنظيم بعد النجاحات الأخيرة التي تلت الربيع العربي.

وأحياناً «جمعية الحقوقيين» في الكويت التي يعرف المنتمون إليها سياسياً بالحركة الدستورية[(٢٦)].

١ ـ الإخوان في السعودية

اختار الإخوان في السعودية الشيخ مناع القطان (١٩٢٥ ـ ١٩٩٩) الذي هاجر إلى السعودية سنة ١٩٥٣، مسؤولاً لهم، وهو أحد إخوان محافظة المنوفية بدلتا مصر، وكان رئيس اتحاد الطلبة في كلية أصول الدين بجامعة الأزهر سنة ١٩٤٦، ويعد والده الشيخ خليل القطان والشيخ السلفي عبد الرزاق عفيفي والشيخ حسن البنّا أكثر المؤثرين في حياته.

ويعدُّ القطان أول مصري مارس الدعوة والتنظيم الإخواني في السعودية، وقد فرض نفسه مسؤولاً عن الإخوان بالسعودية بدون استشارة أحد، وقد تولّى حتى وفاته إدارة المعهد العالي للقضاء في المملكة، وكان يشرف على أطروحات علمية في الجامعات السعودية قدرت بـ ١١٥ رسالة جامعية.

ويغلب على الحضور الإخواني في الخليج أنه حضور فكري واجتماعي وخيري، وقد يكون هذا هو جانباً من اختلافاتها مع التيارات الإخوانية في الدول العربية الأخرى، التي وجدت نفسها مرغمة على مزاولة السياسة والمضي فيها مع غيرها من الأحزاب، حتى لا تترك الساحة لغيرها من الأحزاب المتطرفة أيديولوجياً أو التي ترى فيها خطراً على ثقافة المجتمع[(٢٧)].

ويبدو أن الحضور الإخواني الكثيف في الجامعات السعودية هو ما ساعد على إنتاج قادة جدد للتنظيم في السعودية، كجامعة الملك سعود وجامعة الملك فهد(البترول والمعادن سابقاً) وفي الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة، وكذلك وسط المبتعثين العرب في الغرب، وهو ما يؤكده أحد الإخوان البحرينيين في شهادة له رصدها باقر النجار[(٢٨)].

---

(٢٦) انظر دراسة عبد الغني عماد، «الإخوان المسلمون في الكويت» في هذا الكتاب.

(٢٧) انظر: عبد العزيز آل محمود، «الإخوان المسلمون في قطر: من هم؟،» وجهات نظر (٢٥ كانون الثاني/يناير ٢٠١٢)، <http://www.wijhatnadhar.com/2012/01/blog-post_1235.html>.
ونشر أيضاً في: جريدة **العرب**، ٨/ ١/ ٢٠١٢، <http://www.alarab.qa/details.php?issueId=1485&artid=166996>.

(٢٨) انظر: باقر النجار، **الحركات الدينية في الخليج العربي** (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٧)، ص ٣٣.

ويتحدث المراقبون في السعودية عن انتماءات إخوانية غير مؤكدة، ففي ظل سرية التنظيمات وتجريمها، يبدو المنتمون إلى الإخوان وكذلك إلى السلفية الحركية ـ السرورية ـ في أنشطتهم وفعالياتهم أكثر منه في شخصياتهم ورموزهم.

ولكن تتميز بعض المناطق في السعودية بوجود عناصر فاعلة من قبيل إخوان الحجاز وإخوان الرياض وإخوان الزبير، كما اقترب بعضهم من نظام الدولة واستطاع التأثير بشكل مباشر أو غير مباشر.

وكانت هناك مجموعة نشطة في المدينة المنوّرة تولّى إدارتها ربيع بن هادي المدخلي ثم تركها ليتحول مع اليمني مقبل بن هادي الوادعي لأبرز مناهضي الفكر الإخواني على مختلف المستويات في الساحة الخليجية وربما العربية، فيما يعرف بالتيار الجامي المناهض لتسييس الدعوة الدينية، ويوصف بسلفية الطاعة.

وإن كان من الممكن الحديث عن سرية التنظيم الإخواني، وكذلك السروري القطبي المناهض له بعد انشقاقه عنه، فإن الملاحظ بشكل كبير، هو حضور الفكر والخارطة المعرفية الإخوانية لدى عدد غير قليل من المثقفين والناشطين السعوديين، بغضّ النظر عن انتظامهم التنظيمي من عدمه، نلاحظ ذلك في أطروحة عوض القرني عن الحداثة، ونلاحظه في بنى خطاب أسماء وكتّاب ودعاة مثل: علي بن عمر بادحدح وعبد الله بن سليمان العقيل وفتحي الخولي وعبد الكريم بكار وغيرهم، كما وجهت لبعض هؤلاء العديد من الاتهامات سواء في داخل السعودية أو من الحكومة المصرية التي وجهت اتهاماً لعدد من السعوديين بتمويل التنظيم الدولي للإخوان في ٢٠ تموز/يوليو سنة ٢٠٠٩[٢٩].

٢ ـ الإخوان في البحرين

تمثّل الإخوان المسلمون في البحرين ابتداء، بجمعية الإصلاح البحرينية التي تأسست عام ١٩٤١ في مدينة المحرق، تحت اسم «نادي الطلبة»، وكانت الواجهة الرسمية لتنظيم الإخوان المسلمين في البحرين، وكانت نواتها من

(٢٩) انظر في ذلك: صادق أمين، «عوض القرني.. واتهامات متبادلة،» موقع الساحة العربية، <http://www.alsaha.com/sahat/3/topics/283677/pages/1#posts-2138959>.

طلاب البعثات البحرينية في مصر، بعد دراستهم في الجامعات المصرية[٣٠]. كانوا متشبعين بفكر الإخوان المسلمين فقاموا عام ١٩٤٨ بتحويل الجمعية إلى «نادي الإصلاح الخليفي» الذي تغير فيما بعد إلى «جمعية الإصلاح».

ويبرز من رموز الإخوان في البحرين عبد الرحمن الجودر رائد الفكر الإخواني في البحرين فكان أول طالب بحريني يلتقي بمؤسس تنظيم الإخوان المسلمين الشيخ حسن البنّا في مصر خلال بعثته الدراسية عام ١٩٤٦ التي كان عضوا فيها[٣١]، وإن كان هناك من يرى أن اللقاء تم بترتيب من المتسترين ـ الذين لم يظهروا ـ من الإخوان في البحرين حسب تعبير الشيخ عيسى آل خليفة[٣٢]. ويبدو أن نشاط الجودر لم يرق للحكومة وإدارة المعارف ـ استناداً إلى تقرير مخابراتي بريطاني ـ حينئذ، فتم سحب بعثته من مصر في نفس العام[٣٣].

ومن جهة أخرى كان في البحرين عددٌ من المدرسين المصريين والسوريين والفلسطينين، المنتمين إلى تنظيم الإخوان، استطاعوا نشر فكر الإخوان ومبادئهم في أوساط الشباب البحريني السنّي، بعد أن وجدوا تجاوباً من الأهالي لدعوتهم[٣٤].

ومما ساعد على نشر فكر الإخوان المسلمين في البحرين، انتساب عدد من أبناء الأسرة الحاكمة (من آل خليفة)، إلى تنظيم الإخوان المسلمين، كان أبرزهم الشيخ عيسى بن محمد آل خليفة الذي وصف بأنه «ذراع الإخوان المسلمين في الساحة البحرينية»[٣٥]. . .، فضلاً عن بعض الرموز القبلية السنّية شأن جاسم الفايز، وأحمد المالود.

---

(٣٠) إبراهيم خلف العبيدي، «التيارات السياسية في الخليج العربي،» **مجلة المجمع العلمي العراقي** (بغداد)، السنة ٤٥ (١٩٩٨)، ص ٤٤، وباقر النجار، «المجتمع المدني في الخليج والجزيرة العربية،» ورقة قدمت إلى: **المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٩٢)، ص ٥٦٩.

(٣١) عبد الله العقيل، **من أعلام الحركة الإسلامية**، تحقيق محمد بدر محمد (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ٢٠٠٠)، ص ٩٤.

(٣٢) انظر في ذلك: مجلة **الإصلاح**، العدد ١٢١ (حزيران/يونيو ٢٠٠٤).

(٣٣) انظر: محمد البنكي، «الإخوان المسلمون وهيئة الاتحاد الوطني،» **الأيام** (المنامة)، ٤/ ١/ ٢٠٠٤.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٩٤ ـ ٩٥.

(٣٥) منيرة فخرو، **المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في البحرين** (القاهرة: مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، ١٩٩٥)، ص ٩٦.

وكان أول ولوج للجمعية في الحياة السياسية عام ١٩٤٨ عندما أعلن قيام الكيان الصهيوني على أرض فلسطين، فانطلق النادي في المظاهرات داعماً القضية الفلسطينية، ولم يكتف بذلك بل قام بتشكيل قوة رمزية من أعضائه للمشاركة في حرب فلسطين[٣٦].

ولكن تعدّ الصحوة الحقيقية للتنظيم في البحرين عقب نجاح الثورة الإسلامية الإيرانية سنة ١٩٧٩ ثم الغزو السوفياتي لأفغانستان، وهما الحدثان المحوريان، كذلك في صحوة سائر الحركات الإسلامية السياسية في المنطقة.

٣ ـ الإخوان المسلمون في الكويت

بدأت دعوة الإخوان في الكويت على يد عبد العزيز العلي المطوع، الذي التقى الشيخ حسن البنّا في منتصف الأربعينيات من القرن الماضي، خلال دراسته في القاهرة. وفي عام ١٩٤٧، تمكن عبد العزيز المطوع من تأسيس أول تنظيم للإخوان المسلمين في الكويت على شكل شعبة[٣٧].

ولكن جملة من العقبات اعترضت تنظيم الإخوان المسلمين في الكويت في بداية تأسيسه، كان في مقدمتها التسمية[٣٨]، نظراً إلى الهواجس التي تثيرها كلمة (إخوان) في نفوس الكويتيين بسبب الذكريات المريرة التي عاصروها عند هجوم (الإخوان الوهابيين) على الكويت عام ١٩٢١، وعدم اطمئنان الكويتيين لكلمة «حزب» وتخوّفهم منها. وهذا ما دفع مؤسس تنظيم الإخوان المسلمين في الكويت، عبد العزيز المطوع، أن يقترح على الشيخ حسن البنّا بأن تكون التسمية «جمعية الإرشاد الإسلامية»، لتكون واجهة اجتماعية لنشاط الإخوان المسلمين وتنظيمهم.

وفي ٢٤ أيار/مايو عام ١٩٥٢ تم الاعلان رسمياً عن «جمعية الإرشاد الإسلامية»، وانتخب عبد العزيز علي المطوع كأول مراقب عام للجمعية، في حين أصبح الشيخ يوسف بن عيسى القناعي رئيساً لها، وأبرز أعضائها محمد

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٤٧، والعبيدي، «التيارات السياسية في الخليج العربي،» ص ٤٥.

(٣٧) فلاح عبد الله المديرس، «جماعة الإخوان المسلمين في الكويت: النشأة والتطور (١٩٤٧ ـ ١٩٩٢)،» **الباحث** (بيروت)، السنة ١٢، العدد ٦٣ (تشرين الأول/أكتوبر ـ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٤)، ص ٤٩.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٤٩ ـ ٥٠.

العدساني، وخالد مسعود الفهيد، وعبد الله سلطان الكليب الذي تم انعقاد الاجتماع التحضيري الأول في ديوانيته(٣٩).

وكغيرها من جمعيات النفع العام، أكدت «جمعية الإرشاد الإسلامية» في قانونها «أن هذه الجمعية الدينية لاتتدخل في السياسة. وهدفها الوعظ الحكيم والإرشاد الحسن»(٤٠). ولكن تمّ حلّها سنة ١٩٥٩ لتتأسس بعد استقلال الكويت عام ١٩٦١ باسم «جمعية الإصلاح الاجتماعي»، وصار يوسف النفيسي أول رئيس لها، ثم تولى هذا المنصب فيما بعد، يوسف الحجي. بعد ذلك تولى رئاسة الجمعية، مرشد الإخوان المسلمين في الكويت، وعضو المكتب التنفيذي لتنظيم الإخوان المسلمين دولياً، عبد الله العلي المطوع.

ولا زال تنظيم الإخوان يمارس دوره في الكويت، ويشارك في العمل النيابي والانتخابات التشريعية في مجلس الأمة. . .(٤١).

٤ ـ الإخوان المسلمون في قطر، بين البقاء والحل

كانت بداية دعوة الإخوان في قطر عام ١٩٥٤ م بعد حملة عبد الناصر الأولى على الإخوان المسلمين في آذار/مارس من هذا العام، وهو ما اضطر نخبة من الإخوان إلى الهجرة إلى دول الخليج، واختار بعضهم دولة قطر، التي وصلها من دعاة الإخوان المصريين كلٌّ من الشيخ عبد البديع صقر والشيخ يوسف القرضاوي وعبدالمعز عبدالستار وأحمد العسّال وكمال ناجي وغيرهم، وكان لحضور هذا النفر من الإخوان إلى بلد صغير كقطر أثر معنوي كبير في نشر فكر الجماعة، وكان ثمة انبهار بهذه الرموز الإخوانية التي كان لها دروس وحلقات في المساجد ومحاضرات عامّة ودور كبير في إنشاء وزارة التربية والتعليم وصياغة المناهج التربوية والتعليمية في البلاد واختيار أعضاء هيئات التدريس في كل المراحل الابتدائية والإعدادية والثانوية، وقد أكرم بعضهم كرماً هائلاً عبر إعطائه قطعة أرض للبناء وتيسير فرص الرزق والرعاية(٤٢).

---

(٣٩) المديرس، المصدر نفسه، ص ٥٠.

(٤٠) العبيدي، المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٤١) لتفصيل أكثر، انظر: عبد الغني عماد، «الإخوان المسلمون في الكويت» في هذا الكتاب.

(٤٢) انظر في ذلك: يوسف القرضاوي، **ابن القرية والكتاب: سيرة ومسيرة** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٩).

كان حاكم قطر ـ حينئذ ـ الشيخ علي بن عبد الله آل ثاني محتفياً وشعبه بدعاة الإخوان المسلمين الجدد، ونجحت هذه المجموعات في البقاء بأمان بدون ممارسة نشاط تنظيمي معلن فترة طويلة من الوقت، حيث ركزوا على إنشاء وزارة التربية والتعليم والمعهد الديني، ولعبت العلاقات الشخصية والمبادرات الفردية دوراً كبيراً في إنشاء التيار الإسلامي داخل قطر الذي تأثر في مرحلة مبكرة بكتابات سيد قطب، رحمه الله، وفتحي يكن وغيرهم من مفكري الإخوان، وظل الحضور الإخواني حتى بداية الثمانينيات من القرن الماضي حضوراً فكرياً ودعوياً وليس حضوراً تنظيمياً، وكانت التربية عند الإخوان تأخذ أشكالاً تناسب كثيراً الطبيعة البدوية في الجزيرة العربية (وفيها بالطبع قطر): شكل الرحلة والمخيّم والمعسكر أو غيرها من الأشكال المناسبة[٤٣].

ولم تكن هذه المناشط والفعاليات تتم بشكل دعوي وعفوي غير تنظيمي، ولكن مع الوقت بدأت جموع الشباب في تنظيم نفسها، وذلك «نظراً لتأثرهم بكتابات سيد قطب رحمه الله وفتحي يكن وغيرهم واحتكاكهم المباشر مع الفارين من الإخوان بدؤوا يشعرون أنهم أصبحوا إخواناً دون أن يتنبهوا أن الإخوان يعيشون مع الدولة في مصر، وأن لا صراع لهم مع الدولة في قطر لكن في غمرة هذا أصرّت هذه المجموعة الصغيرة من شباب قطر (لا تتعدى المئة) في منتصف السبعينيات ١٩٧٥ على ضرورة اختيار (مسؤول) للإشراف على هذه المناشط»[٤٤].

وفي مجتمع لا يخلو من رفاه وبيئة متدينة لا تصطدم أعرافها مع الأدبيات الإسلامية، بدأت الأسئلة على هذه المجموعة التنظيمية الصغيرة، مراجعة لما ألفوه وتنظيمهم وجدواه وانتهوا بعد فترة من الدراسة والمراجعة إلى حلّ تنظيم الإخوان المسلمين في قطر.

ربما كان رأس الحربة في هذه المراجعة الجذرية الكاتب القطري جاسم سلطان الذي تفرغ بعد حل التنظيم الأيديولوجي لما يراه مشروعا للنهضة بدأ

---

(٤٣) انظر: عبد الله النفيسي، «الحالة الإسلامية في قطر،» منتديات شبكة الأسهم القطرية (٢٠٠٧)، <http://www.qatarshares.com/vb/showthread.php?t=225057>.

انظر أيضاً عرض مشاري الذايدي له بعنوان: «هل الحل هو الحل،» **الشرق الأوسط**، ٢٠/٢/٢٠٠٧.

(٤٤) النفيسي، المصدر نفسه.

ينشط على شبكة الإنترنت[٤٥]، الذي رحل إلى مصر سنة ١٩٧٣ لدراسة الطب وعاد تقريباً سنة ١٩٨٠، وكان هذا الطالب مشبعاً بروح إسلامية، وشاءت الأقدار أن يشهد ولادة الحركة الإسلامية في الجامعة المصرية خاصة في كليتي الطب والهندسة في جامعة القاهرة، فتعرّف على قيادات طلابية من الإسلاميين، كما شهد في تلك الفترة بدايات اتصال القيادات الإخوانية الخارجة من السجون المصرية مع الجماعة الإسلامية الطلابية، كما عاصر بدايات نمو تيار العنف في مصر، وهي خبرات انعكست في تكوينه وفي رؤيته وفي تأسيس الإخوان في قطر بعد ذلك، وقد تأثر تأثراً كبيراً بكتابات الإخواني السوري سعيد حوّى، التي كانت تحاول أن تبني نسقاً فكرياً وسلوكياً وروحانياً متكاملاً للفرد المسلم، خاصة إذا كان عضواً في الإخوان المسلمين.

طرحت هذه المجموعة الجديدة «مجموعة المراجعة» الأسئلة الجدية والعميقة حول جدوى تنظيمهم في هذا السياق، وقد تعاملت المجموعة مع هذه التساؤلات بكل رصانة وجدّية وحزم وقررت تفويض أفراد منها القيام بدراسة هذه الأسئلة دراسة تفصيلية واستحضار فكرها، وفعلاً استغرقت دراسة الأسئلة والإجابة عنها وتنزيل فكر «المؤسّس» البنّا على تجربة الإخوان في مصر وخارجها عدّة سنوات، وانتهت الدراسة ربما ١٩٩١ أو قريباً من ذلك بضرورة حل تنظيمهم في قطر، وهو ما حدث سنة ١٩٩٩. وقد استغرقت هذه الدراسة ـ التي لم تنشر تفاصيلها ـ عدّة سنوات، خلصت في نهايتها، وخاصة في قسمها الثاني غير المنشور حتى الآن، إلى أن «فكر» البنّا لم يحدّد بدقة الموقف من «الدولة»: المشاكل الداخلية للدولة، الحكومة، الإدارة، الاقتصاد، الأمن، نظرية العلاقات الدولية الاقتصاد، التعليم. واتبعت الورقة، في الجزء الذي لم ينشر، والتي وضعها القطريون النابهون نظاماً صارماً في الإجابة عن الأسئلة، ودرسوا «منظمة Enterprise» الإخوان بشكل موضوعي وصارم؛ درسوا المنظمة من حيث الهيكل والقيادة والثقافة السائدة في المنظمة وإدارة المنظمة، كما درسوا الروافع (Leverages) في المنظمة: الموارد البشرية (Human Resources) ونظم الاتصال (Communication) والتعاون البيني داخل المنظمة (Cross-sectional Co-operation)، كما درسوا المعرفة داخل المنظمة والجمهور المخاطب ومجال التنافس داخل المنظمة، وتكاليف الصراع الذي

(٤٥) انظر سيرة جاسم سلطان والتعريف بمشروعه على الموقع الإلكتروني: <http://4nahda.com>.

تحركه المنظمة، أي هل لديها استعداد لدفع التكاليف؟ كما درسوا المنظمة من جهة التخطيط أي: هل هناك خطة فعلية ليسترشد بها الإخوان في مصر وخطة قائمة فعلاً، فكم حقق منها الإخوان وكم بقي على تحقيق الهدف النهائي؟ أسئلة كبيرة ومهمة وجديرة بالتأمل خاصة الممعنة في صحراء الجزيرة العربية وسكينتها التاريخية كما يروى النفيسي[٤٦]. لقد نشر القطريون الجزء الأول من دراستهم «فكر البنا» رحمه الله، لكنهم لم ينشروا الجزء الثاني من دراستهم «منظمة الإخوان» وهو الجزء الأهم نظراً إلى ما فيه من تشريح عملي وموضوعي صارم لأوضاع المنظمة لم تعتد عليه في تاريخها الطويل منذ نشوئها عام ١٩٢٨م. وبعد كل هذا الجهد المبذول في الدراسة توصّلوا إلى قرار ١٩٩٩ بحل التنظيم وتم تبليغ (التنظيم الدولي) بهذا القرار حسب رواية النفيسي[٤٧].

وحدد الإخوان المسلمون في قطر أسباب حلّهم لتنظيمهم ـ حسب رواية النفيسي ـ في عدد من الأمور، هي:

١ ـ انشغال الإخوان باليومي والآني والسياسي دون الاستراتيجي والمنهجي، ويشبه حالة الإخوان بفقدان البوصلة حيث تحولوا إلى إسفنجة تمتص كل الطاقات وتجمدها[٤٨].

٢ ـ أن تنظيمات الإخوان في البلاد العربية ـ علاقة ضعيفة وسطحية للغاية، ولا تقوم على اتصال عضوي وحي ومستمر، والقلب لا يستطيع أن يعيش وحده في أي جسم كان، فهو في نهاية الأمر يحتاج إلى حركة الأطراف، فوظيفته في النهاية ضخّ الدماء لهذه الأطراف

٣ ـ نقد الحالة المصرية والدعوة إلى تجاوزها: ويرى الإخوان القطريون أن الإخوان في مصر «يعيشون في ظل نظام فكري دوغماتي ويريدون إسقاط هذه الدوغماتية على الجميع خارج مصر وهذا أمر غير مقبول ولا معقول، وهذا أدّى إلى تحوّل الجماعة إلى عامل طرد أكثر من عامل جذب للعقول المتميزة»[٤٩].

٤ ـ اختلاف طبيعة المجتمع الخليجي الذي يعاني (خمول المجتمع

---

(٤٦) النفيسي، المصدر نفسه.

(٤٧) المصدر نفسه.

(٤٨) المصدر نفسه.

(٤٩) المصدر نفسه.

المدني) إذ لم يصل الناس إلى مستوى جيد من النضج المدني، ويضيف أن هذا هو الأَوْلَى الآن.

٥ ـ اختلاف طبيعة المجتمعات الخليجية بعموم، والحاجة إلى قلب المرجعية بتجاوز اللحظة الزمنية لتأسيس الإخوان وأدبياتهم المؤسسة ولوائحهم، وتطوير الخطاب عبر قلب مرجعي يمكن أن يساهم في عملية الوعي بدون تنظيم سياسي.

ولكن عبد العزيز آل محمود يرد الأسباب إلى شيء آخر، حيث يردّ انتهاء التيار الإخواني في قطر، إلى خلافات باكرة داخل المجموعة الإخوانية حول التنظيم والقيادة، وإلى السياق الخليجي بعموم الذي استعان بضباط أمن مصريين كمستشارين واصلوا الحملة المصرية على الإخوان سنة ١٩٩٩، حيث بدأت مجموعة الإخوان القطريين التفكير في حل الجماعة(٥٠). وهو ما دفع البعض بعد طول ارتباك إلى اتخاذ قرار حل لها العام ٢٠٠٣، ولكنه يشير إلى بقاء مجموعة صغيرة لا زالت تلتزم بفكر الجماعة تحرص على ممارسة الدعوة داخل قطر، بينما المجموعة التي قالت بالإلغاء تركت التنظيم وتفرغت لمشاريع اجتماعية وفكرية خاصة بعيداً عن تيار الإخوان(٥١).

٥ ـ الإخوان المسلمون في الإمارات

بدأت دعوة الإخوان في الإمارات عام ١٩٦٨، عبر الاهتمام بقطاع الطلبة في المراحل المختلفة، خاصة مع عودة الشباب الذين كانوا يدرسون في الدول العربية، وبصفة خاصة هؤلاء الذين كانوا يدرسون في مصر، واحتكوا بجماعة الإخوان المسلمين هناك، وقد أنشأوا كياناً دعوياً يهتم بالشباب ويتناول قضاياه المختلفة.

وفي عام ١٩٧٤ تم إنشاء جمعية الإصلاح عام ١٩٧٤، التي ينسب إليها الإخوان في الإمارات، وكان التواصل بين الدعوة والحكام في الإمارات تواصلاً جيداً، حيث أُنشئت عدة فروع للجمعية على نفقة نائب رئيس الدولة وحاكم دبي حينئذ الشيخ راشد بن سعيد آل مكتوم الذي وافق على إشهار الجمعية، وتبرّع بالمقر الرئيسي لها في دبي، ثم تلاه فرعاها في الفجيرة ورأس الخيمة،

---

(٥٠) آل محمود، «الإخوان المسلمون في قطر: من هم؟».

(٥١) المصدر نفسه.

ولكن لم ينشئ الإخوان أي فروع أخرى، وبخاصة في العاصمة أبو ظبي أو إمارة الشارقة.

وقد تزامن هذا التأسيس مع نشأة اتحاد الإمارات نفسه سنة ١٩٧١ ونشطوا في قطاعات التربية والإعلام بالخصوص، قطاع التعليم العام وإدارة المناهج والتأليف في وزارة التربية والتعليم. وفي العام ١٩٨٨ أصبح الإخوان المسلمون هم الصوت الأوحد والأقوى في مؤسسات الدولة التعليمية وفي جامعة الإمارات. تزامن ذلك مع وجود ذراع إعلامي نشط هو مجلة **الإصلاح** التي تصدر عن الجمعية ولا زالت تصدر عن فرع رأس الخيمة بعد حل الفروع الأخرى[٥٢]. استطاع الإخوان الوصول إلى منصب وزاري في أول حكومة اتحادية (١٩٧١) بوزير واحد هو سعيد عبد الله سلمان، واستطاعوا بعدها الظفر بوزارة التربية، وبحلول العام ١٩٨٣ تمكن الإخوان المسلمون من السيطرة على لجنة المناهج والمقررات. كان لتيار الإخوان وجود في أول تشكيل وزاري بعد نشأة الاتحاد، حيث ضم التشكيل الوزاري الثاني من خلال وزيري العدل والإسكان المنتميين إلى الحركة، كما ساهموا في وضع قوانين الدولة، وبعد ذلك تولى أحد المؤيدين الأقوياء للحركة وزارة التربية وقام هو والمسؤولون في الوزارة ـ وكان أكثرهم من أعضاء جمعية الإصلاح ـ بجهود طيبة أدت إلى انتشار الحجاب والكتاب الإسلامي في البلاد، كما استطاع شباب الإصلاح أن يصلوا إلى رئيس الدولة ويحاوروه بشأن الاختلاط في الجامعات، وبالفعل صدر قرار بمنع الاختلاط في الجامعات، وهو مستمر إلى اليوم[٥٣] كما شارك أحد رموزهم في تأسيس «بنك دبي الإسلامي»، الذي كان يعتبر الأول من نوعه في العالم الإسلامي حينئذ.

وكانت بداية القطيعة بين دعوة الإصلاح والحكومة الإماراتية في عام ١٩٨٩، حيث دخلت الجماعة في معركة حول مناهج التربية عبر ذراعها الإعلامي مجلة «الإصلاح» التي قادت تشويه النظام التعليمي الحكومي، شفعتها

---

(٥٢) انظر موقع «جمعية الإصلاح»، على الموقع التالي: <http://www.csswyemen.org/subpage.php?action=cssws>.

(٥٣) انظر: محمد المنصوري، «حول دعوة الإصلاح في الإمارات،» شبكة أنا مسلم، <http://www.muslm.net/vb/showthread.php?261479-%D8%AF%D8%B9%D9%88%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B5%D9%84%D8%A7%D8%AD-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D9%85%D8%A7%D8%B1%D8%A7%D8%AA>.

بحرب أخرى ضد وزارة التعليم العالي بسبب نظام التعليم الأساسي، وقد تسببت هذه الحملة في إيقاف مجلة **الإصلاح** عن الصدور مدة ستة شهور في ١٩٨٨ ـ ١٩٨٩، ولكنها عادت إلى الصدور بوتيرة أكثر هدوءاً.

وكانت الضربة ثانية أوائل التسعينيات من القرن الماضي، بعد اتهامات الحكومة المصرية للإخوان في الإمارات بتمويل هجمات إرهابية وقعت على الأراضي المصرية أوائل تسعينيات القرن الماضي، وقد صدر قرار بحل مجلس إدارة جمعية «الإصلاح» عام ١٩٩٥م وبدون مبرر، وتبنّت الحركة وقتها الخط السلمي، وعمل الإخوان ـ حسب إفادة محمد المنصوري ـ على إيجاد قنوات حوار بيننا وبين الحكومة ورفضنا التصادم معها[٥٤].

كان السياق الدولي وشبهة العلاقة بالتنظيم الدولي للإخوان، وعودة بعض العرب الأفغان وتصاعد الشعور بالخطر الأصولي، وكذلك إصرار إخوان الإمارات على البيعة أثره في سوء العلاقة بين تنظيم الإخوان أو دعوة الإصلاح في الإمارات والحكومة الإماراتية، وقد وجهت لهم الأخيرة الاتهام بتشكيل تنظيم سري عسكري بعد ورود العديد من الرسائل التي تهدد بأعمال عنف داخل الدولة[٥٥].

وسعياً من نشطاء الإخوان وقيادات دعوة الإصلاح لتهدئة الأجواء بينهم وبين حكام الإمارات، ترتّب لقاء بينهم وبين ولي عهد أبو ظبي الشيخ محمد بن زايد آل نهيان في تشرين الثاني/نوفمبر العام ٢٠٠٣ اشترط فيه ولي العهد عدم البيعة وعدم العمل السري، ولكن بعض عناصر التنظيم أصرّ على مواقفها مما أدى إلى حلّ جمعية الإصلاح، وقيام الحكومة في ٢٠٠٣ بنقل أكثر من مئة وسبعين من الإخوان المسلمين العاملين في وزارة التربية وتحويلهم إلى دوائر حكومية أخرى. وبالرغم من هذا التضييق من قبل الحكومة الاتحادية في أبو ظبي إلا أن الإخوان تمتعوا دائماً بعلاقة خاصة بحاكم رأس الخيمة الشيخ صقر القاسمي.

ويرى أحد الباحثين أن إصرار الجماعة على البيعة والتنظيم، ووجود جناحين في صفوفها، جهادي ومعتدل، يتزعم الأول حسن الدقي الذي تم

---

(٥٤) المصدر نفسه.

(٥٥) انظر: **الإخوان المسلمون والسلفيون في الخليج** (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، ٢٠١٠).

فصله من الجماعة فيما بعد، وجناح معتدل من أبرز رموزه محمد عبد الله الركن ومحمد المنصوري وآخرين، ويرى ـ حسب مصادره الخاصة ـ أن الجماعة وعدت نائب ولي عهد أبو ظبي (سابقاً: ولي العهد حالياً) بالتفكير بحل الجماعة، إلا أن أحد قيادييها عاد إلى مجلس الشيخ بعد فترة، ومعه بيان موقّع من الجماعة تؤكد فيها أنها تحظى بشعبية وقدرة على التأثير في داخل البلاد وخارجها، وأن حل تنظيم الجماعة غير وارد[٥٦].

ومنذ العام ٢٠٠٦ قامت الحكومة بإبعاد مجموعة من كوادر الإخوان عن مناصب التعليم. لا تزال جمعية «الإصلاح»، بفروعها الثلاثة في دبي والفجيرة ورأس الخيمة، إضافة إلى «جمعية الإرشاد» بعجمان، قائمة بمناشطها، وإن كان الإخوان المسلمون يعتبرون فرع رأس الخيمة هو الممثل الوحيد لهم.

ولكن ينفي نشطاء الإخوان وكتابهم أنهم السبب في تدهور العلاقة بينهم وبين حكام الإمارات. ويؤكد محمد المنصوري أنهم اضطروا إلى العمل السري، بعد أن صدر قرار بحل مجلس إدارة جمعية الإصلاح عام ١٩٩٥م وبدون مبرر، وتبنّت الحركة وقتها الخط السلمي وعملت على إيجاد قنوات حوار مع الحكومة ورفضت التصادم معها، ويقول في تأريخه لهذه العلاقة بين الإصلاحيين والحكومة في الإمارات: «لكن الأمر تأزم ولم ننجح في إصلاحه، وفُرض علينا العمل السري، وكان علينا أن نتعامل مع الواقع وانخرطنا في جمعيات النفع العام فبدأ الاضطهاد لنا والعزل من الوظائف والإحالة إلى وظائف أقل أهمية»[٥٧].

وعلى العكس من الباحث المشار إليه يؤرخ المنصوري للقائهم بولي العهد بتاريخ آخر حيث يقول: «التقينا الشيخ محمد بن زايد في ٢٠٠٣/٨/١٧ في لقاءات عدة خلال أربعة أشهر، لنبدد المخاوف التي تُثار حولنا ونعرّف بوضعنا وخطنا السلمي في تناول القضايا، وكان الحوار مثمراً وجيداً، وبدأت الأمور تتغير وعدنا إلى العمل العلني مرة أخرى في شهر أيلول/سبتمبر ٢٠٠٣م»[٥٨].

وبعد حل جمعية «الإصلاح» أسس عدد من نشطاء دعوة الإصلاح «جمعية

(٥٦) منصور النقيدان، «الإخوان المسلمون في الإمارات،» في: المصدر نفسه، ص ١٠٣ وما بعدها.

(٥٧) من حوار مع محمد المنصوري: <http://heraak.com/?action=details&id=28>.

(٥٨) المصدر نفسه.

الحقوقيين»، ونشطوا في مجال المطالبات الحقوقية، ونقد بعض سياسات الدولة، وكان لهم دور في بعض الأزمات المتعلقة بأسعار البترول وقانون الأحوال الشخصية وإعطاء الجنسية لأبناء الزوجة الإماراتية(٥٩)، كما نشط عدد كبير منهم في وسائل الإعلام والفضائيات، ومسائل الإصلاح السياسي وتوسيع صلاحيات المجلس الوطني الاتحادي(٦٠) وقدم عدد كبير منهم ـ بالمشاركة مع آخرين ـ وثيقة مطالب في ٣ آذار/مارس سنة ٢٠١١ تطالب بتوسيع صلاحيات المجلس الوطني الاتحادي عبر ما يلي:

١ ـ انتخاب جميع أعضاء المجلس الوطني الاتحادي من قبل كافة المواطنين كما هو مطبق في الدول الديمقراطية حول العالم.

٢ ـ تعديل المواد الدستورية ذات الصلة بالمجلس الوطني الاتحادي بما يكفل له الصلاحيات التشريعية والرقابية الكاملة.

وهذا ما أشعل الحملة الحكومية على والإخوان (الذين يصفون أنفسهم في الإمارات العربية بالإصلاحيين) بعد ثورات الربيع العربي، نظراً إلى صعود لغة لم يَعْتَدْ عليها المجال السياسي والحكومي في دولة كالإمارات، وانتهى بمحاكمات بعض النشطاء وسحب جنسية سبعة أفراد يغلب عليهم الانتماء إلى تنظيم الإخوان في الإمارات في ٢٢ كانون الأول/ديسمبر العام ٢٠١١، ثم التحفّظ على زعيم الدعوة الإصلاحية في رأس الخيمة الشيخ سلطان بن كايد القاسمي واعتقاله في النصف الثاني من نيسان/أبريل سنة ٢٠١٢ وهو ما قوبل بغضب شديد من ممثلي دعوة الإصلاح في الإمارات وبعض المتعاطفين معها، وهو رئيس الفرع الباقي من جماعة الإخوان في الإمارات برأس الخيمة، بعد حلّها في الإمارات الأخرى، الذي كان يحتمي بمقامه كأحد أعضاء الأسرة الحاكمة بها.

٦ ـ الإخوان في عُمان

يحظر القانون في سلطنة عُمان إنشاء الجمعيات. وبعد انكشاف مشاركة عمانيين في اجتماعات التنظيم الدولي للإخوان في ألمانيا في أواسط التسعينيات

(٥٩) المصدر نفسه.

(٦٠) انظر: محمد المنصوري، «حصاد عام الربيع العربي خليجياً،» موقع مركز الإمارات للدراسات والإعلام (ثلاث حلقات بين ١١ كانون الثاني/يناير و٢٩ كانون الثاني/يناير ٢٠١٢).

تم ضربهم واستهدافهم من قبل السلطات، وتم تجفيف الروابط بين مجموعات الداخل وبين التنظيم الدولي للإخوان المسلمين في الخارج.

وتشير وثائق منسوبة إلى التنظيم الدولي أنه رغم الوضع الأمني الشديد في عُمان، إلا أن هناك أنشطة مختلفة للإخوان، رغم قلة عددهم حيث لا يتجاوزون المئتي فرد[٦١].

ويتركز أيُّ نشاط دعوي أو حركي سنّي في مناطق معينة يقطنها السنّة، وبخاصة منطقة صحار.

خاتمة

تختلف وضعية الإخوان المسلمين في دول الخليج العربي من دولة إلى أخرى، حسب درجة الانفتاح السياسي والموقف من الحركات الدينية بها وكذلك قوة الدولة المركزية بها، فينشطون في دولتي الكويت والبحرين عن سواهما من دول المنطقة، وقد شاركوا في الانتخابات البرلمانية بهما، وإن لم يعد الإخوان القوة الإسلامية الأولى في هذه الدولة، بعد أن زاحمت أماكنهم تيارات الإسلام السياسي الأخرى، كالسلفية الحركية في كلٍّ من الكويت والبحرين، والسرورية في المملكة العربية السعودية، وتيار السلفية العلمية في الكويت.

ووعياً من الإخوان المسلمين الذين لم يحسموا موقفهم من العمل الديمقراطي بشكل واضح بعد، خارج الخليج العربي أو فيه، خلطاً بينه أو بين الشورى أو وضعاً لحدود غير واضحة في الموقف من غير المسلمين ومسألة المواطنة، أو الخلط بين الدولة الوطنية والأممية الإسلامية، إلا أنهم يندمجون في مطلبيات الإصلاح الديمقراطي والانفتاح السياسي وحقوق الإنسان التي صارت تتضح في خطابهم أكثر من اللغة الدينية أو الأيديولوجية الخاصة بهم.

ومن الضروري مراعاة طبيعة الدولة الخليجية ذات الطبيعتين القبلية

---

(٦١) انظر عبد الرحيم علي، «الوثائق السرية للتنظيم الدولي للإخوان،» (الحلقة الرابعة ـ منشور على موقع مصر المدنية، < http://civicegypt.org/%D8%A7%D9%84%D9%88%D8%AB%D8%A7%D8%A6%D9%82-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D8%B1%D9%8A%D8%A9-%D9%84%D9%84%D8%AA%D9%86%D8%B8%D9%8A%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%88%D9%84%D9%8A-%D9%84%D9%84%D8%A5%D8%AE%D9%88%D8%A7-4 >.

والريعية، التي تلتزم سياسات الرفاه تجاه مواطنيها، مع مراعاة للحس الديني والعرفي في مجتمعات محافظة في الغالب، رغم التنمية الاقتصادية وعمليات التحديث التي تتم، في طبيعة العلاقة مع هذه الجماعات التي تتجه بولاءاتها خارج نطاق هذه الدول حيث التنظيم الدولي للجماعة الأم في مصر أو حلم الخلافة الإسلامية الأممية، وهو ما يثير ريبة حكومات هذه الدول وتشككها المستمر فيها.

ولعل من الملامح الإيجابية في مسار وتاريخ جماعات الإخوان المسلمين ملمحاً فكرياً مهماً ألا وهو تصاعد موجات النقد الذاتي داخل صفوفها، بل وحل أحد فروعها في قطر لتنظيمه، وتوجهها إلى الخروج من أسوار الجماعة نحو العمل الوطني العام، وتصاعد رغبات الانفصال الفكري والتنظيمي عن الجماعة الأم في مصر، التي شبهها عبد الله النفيسي في مقال له عام ٢٠٠٧ بإسفنجة تمتص مياه الحياة من فروعها، فضلاً عن جفاف خطابها النظري الذي لم يستطع حتى تاريخه تجاوز خطاب مؤسسها الشيخ الراحل حسن البنّا سنة ١٩٤٩، وكذلك المصالحة القوية مع العصرية أو السلفية التي تنشط في الفضاء الخليجي بعموم وتمثل ثقافة اجتماعية شبه سائدة.

١٤ ـ الإخوان المسلمون في اليمن

ناصر محمد علي الطويل

مقدمة

تعود علاقة حركة الإخوان المسلمين باليمن إلى عام ١٩٢٨م عندما تعرّف أ. حسن البنّا بالعلامة «محمد زبارة» أمير القصر السعيد باليمن، حيث نزل ضيفاً على الإخوان بدارهم بالإسماعيلية وتأثر بشخصية البنا، واتفق معه على قبول انتدابه إلى اليمن ليقوم بشؤون التعليم هناك، وتُبودلت رسائل بذلك الشأن بين حكومتي البلدين، غير أن الحكومة المصرية رفضت الموافقة على الطلب رفضاً باتاً[١]. وقد كان الإمام حسن البنّا يولي اليمن اهتماماً خاصاً، فقد كان يعرف جيداً أنها بقعة مستقلة ولم تلوثها يد الاستعمار، وخالية من الأقليات الدينية، ويقوم نظام الحكم فيها على أساس الإسلام، إضافة إلى ما لليمنيين من ماضٍ مجيد في نشر الإسلام.. الخ[٢]، وكان يتحدث إلى مريديه وتلاميذه قائلاً: «إن نجاح الحركة الإسلامية سيكون في هذا الصقع المبارك... (اليمن)، لأنه لا سلطان فيه للاستعمار، وأهلهُ مشهودٌ لهم بالإيمان والحكمة...»[٣].

أما العلاقة الفكرية والتنظيمية فقد بدأت عام ١٩٣٧ عندما غادر «أحمد محمد النعمان» اليمن إلى القاهرة للدراسة بالأزهر، ولحق به «محمد محمود

---

(١) المركز العام للإخوان المسلمين، «بيان عن موقف الإخوان المسلمين من قضية اليمن،» (نيسان/أبريل ١٩٤٨)، ص ٢، انظر نص البيان الملحق، بـ: حميد أحمد شحرة، «**مصرع الابتسامة**»: **سقوط مشروع الدولة الإسلامية في اليمن (١٩٣٨ ـ ١٩٤٨م)** (صنعاء: المركز اليمني للدراسات الاستراتيجية، ١٩٩٨).

(٢) شحرة، المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤١.

الزبيري»، وهناك قابلوا بعض أحرار اليمن الذين كانوا ناقمين على الأوضاع في اليمن، وفي مقدمتهم الضابط «محيي الدين العنسي»، وشكّلوا تنظيماً يمنياً عام ١٩٣٩، تحت اسم «كتيبة الشباب اليمني» بهدف نشر أفكار الإصلاح، ومحاولة نشر القضية اليمنية على نطاق واسع. وفي ذلك الوقت تعرّف كلٌّ من النعمان والزبيري بالإمام البنّا، وظلوا يترددون على مقر المركز العام للإخوان المسلمين، وقد اهتم بهما الإمام حسن البنّا كثيراً، وخاصة بعد انضمام الزبيري لجماعة الإخوان والعمل تحت لوائهم هو وآخرون.

ومن خلال «الطلاب اليمنيين في مصر تحققت علاقة الإخوان بحركة المعارضة اليمنية. .»[٤]. ويصف الإخوان المسلمون علاقتهم باليمن بأنها علاقة خاصة، إذ تربطهم بها رابطة خاصة، أساسها ثناء رسول الله (ﷺ)، إضافة إلى حب أ. البنّا لليمن[٥]. ولقد بلغ من حبّه أن أطلق على نجله الوحيد اسم «أحمد سيف الإسلام حسن البنّا»، تسجيلاً لهذه الرابطة الروحية بينه وبين اليمن[٦]. ومن المعروف أن لقب سيف الإسلام هو لقب خاص بالأمراء من الأسرة الحاكمة في اليمن آنذاك، وكان هذا اللقب الغريب على المصريين هو لقب واسم النجل الأكبر للإمام يحيى حميد الدين، الذي أصبح فيما بعد الإمام أحمد حميد الدين[٧].

ولذلك ظلت اليمن حكومةً وشعباً محل اهتمام وحب أ. حسن البنا والإخوان المسلمين، ونمت علاقة جيدة بين البنا والشخصيات الرسمية اليمنية، لاسيما الإمام يحيى حميد الدين وابنه أحمد وبعض أركان حكمه، حيث ارتسمت لليمن صورة زاهية لدى أ. حسن البنّا والإخوان المسلمين، لكن تلك الصورة التي رسمت عن بعد، أخذت في التحول، حيث بدأ الإخوان

---

(٤) أحمد الصائدي، **حركة المعارضة اليمنية في عهد الإمام يحيى حتى عام ١٩٤٨** (صنعاء: مركز الدراسات والبحوث اليمني، ٢٠٠٠)، ص ٤٦.

(٥) كتب الأستاذ حسن البنّا عن حبّه لليمن «قرأنا عن اليمن الخضراء السعيدة مهد الحضارة ومنبع كثير من المدنيات وسمعنا قول الرسول الكريم ـ (ﷺ) ـ «الإيمان يمان والحكمة يمانية»، وقوله «إني لأشم نفس الرحمن من اليمن»، فأحببت اليمن حبّاً جمّاً، أحببنا أرضها وسماءها وأهلها وشعبها وحكومتها وإمامها، واهتممنا بكل ما يتصل بها، وزادنا بها تعلقاً ولها اهتماماً أنها البقعة من الأرض التي لم تصل إلى قلبها يد الاستعمار. . . وأنها تعلن استمساكها بكتاب الله تعالى نظاماً شاملاً، وتنفر من كلّ ما عداه..» انظر: **جريدة الإخوان المسلمين**، ٣/٨/١٩٤٧، نقلاً عن: شحرة، المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٦) المركز العام للإخوان المسلمين، «بيان عن موقف الإخوان المسلمين من قضية اليمن،» ص ٦.

(٧) شحرة، المصدر نفسه، ص ٤٤.

المسلمون يطلعون شيئاً فشيئاً على حقيقة الأوضاع المتردية في اليمن وطبيعة حكم الأئمة، الذي يقوم على رؤية مذهبية وعنصرية ضيقة، ويمارس صوراً شتى من الظلم باسم الدين.

وقد تبنى الإخوان استراتيجية لإصلاح نظام حكم الإمام يحيى، فقد نصحوا الإمام على حاجة اليمن إلى الإصلاح في مختلف المجالات، وكان أمل الإخوان في إصلاح ذلك الحكم كبيراً[8] وحاولوا التقريب بينه وبين المعارضة، ووجهوا معارضي الإمام الذين يدرسون في القاهرة إلى التعامل «بالحكمة والموعظة الحسنة، والتمسك بأهداب النظام، والبعد عن كل ما من شأنه المهاجمة والخصومة والحرص على حسن طاعة الإمام... والصبر والهدوء، وأخذ الأمور بالحلم والأناة،..»[9]، و«أسهم الإخوان في تأسيس بدايات الحركة التعليمية في اليمن، من خلال ابتعاث مدرسين من الإخوان بمصر إلى اليمن للقيام بالتعليم في مدارسها القليلة[10].

وشيئاً فشيئاً انغمس الإخوان في شؤون اليمن، وتعمّقت صلاتهم مع معارضي الإمام، لاسيما بعد انضمام سيف الحق إبراهيم ابن الإمام يحيى إلى حزب الأحرار اليمنيين، الذي يتزعمه القاضي محمد محمود الزبيري والأستاذ أحمد النعمان، وقد طلب الأمير سيف الحق إبراهيم من أ. البنا أن يحمل لواء القضية اليمانية في الوطن العربي.

وقد مثّل سفر الفضيل الورتلاني ـ وهو أحد أنصار الإخوان من أصل جزائري ـ إلى اليمن بغرض إقامة شركة تجارية محطة جديدة في علاقتهم باليمن، فإلى جانب مهمته التجارية، حث الورتلاني الإمام يحيى على القيام بإصلاحات عاجلة في الجوانب السياسية والإدارية والاقتصادية، وقدم للإمام تقارير مكتوبة عمّا يلزم القيام به، وتمكّن بخبرته التنظيمية الطويلة وطريقته الساحرة في الإقناع، من تجميع أشتات معارضي الإمام، ومثّل ذلك نقطة تحول

---

(8) ففي إحدى الرسائل يشير أ. البنا إلى: «أن العالم الإسلامي يتوجه إلى جلالة الإمام المعظّم وكلّه أمل ورجاء في أن يسرع جلالته مؤيداً مشكوراً في إقرار النواحي الإصلاحية الإدارية والاقتصادية والاجتماعية التي تنهض بشعبه وتعود بالخير على البلاد والعباد، حتى لا يدع ثغرة ينفذ منها الاستعمار الأجنبي إلى هذه الأوطان العزيزة. انظر في ذلك: **جريدة الإخوان المسلمين**، ٣/٨/١٩٤٧.

(9) المركز العام للإخوان المسلمين، «بيان عن موقف الإخوان المسلمين من قضية اليمن،» ص ٥.

(10) شحرة، «**مصرع الابتسامة**»: **سقوط مشروع الدولة الإسلامية في اليمن (١٩٣٨ ـ ١٩٤٨م)**، ص ٦٥.

في مسيرة المعارضة اليمنية. ويرى د. عبد العزيز المقالح أن هذا الدور ما كان غير الورتلاني ليضطلع به، فقد أصبح الشخصية المحورية المهمة في اليمن[١١]، وقد مثل همزة وصل بين رموز وأطراف المعارضة في صنعاء وبينها وبين حزب الأحرار في عدن، وبين الجميع والإمام البنا، حتى تم الاتفاق على الصياغة النهائية للميثاق الوطني المقدس، وترتيب انتقال السلطة بعد وفاة الإمام يحيى، وتحديد الأشخاص الذين سيتولون المناصب الحكومية.

غير أن تطورات مفاجئة أدت إلى كشف ترتيبات المعارضة، مما دفع بعض أطرافها إلى التخطيط لاغتيال الإمام يحيى وولي عهده سيف الإسلام أحمد، خوفاً من بطشهما، وبعد نجاحهم في اغتيال الأول وفشلهم في الثاني، وإعلان قيام الإمامة للدستورية لـ «عبد الله الوزير»، وتشكيل الحكومة الدستورية، ومجلس الشورى، وبقية الهيئات في شباط/ فبراير ١٩٤٨، حشد الإمام أحمد القبائل صوب صنعاء، وتمكّن من القضاء على الثورة، وإعدام معظم رجالها.

وقبل أن تسقط صنعاء، كانت الحكومة الدستورية في صنعاء تلحّ على المرشد العام للإخوان المسلمين بسرعة وصوله إلى اليمن، مصطحباً معه أمين عام جامعة الدول العربية، واستجاب البنا لهذه الدعوة، فتمّ تعيين بعثة إلى اليمن على رأسها المرشد العام، وفي اللحظات الأخيرة لم يسافر البنّا، واقتصر الوفد على عبد الحكيم عابدين السكرتير العام للإخوان المسلمين وعدد آخر من الإخوان، وقد قام أعضاء الوفد بإثارة حماس الثوار والمواطنين والتغطية الإخبارية للأحداث في صحف الإخوان[١٢].

وطوال ثلاثة أسابيع هي كل عمر الانقلاب الدستوري، كان الإخوان المسلمون هم القوة الوحيدة التي وقفت مع الحكومة الدستورية الجديدة[١٣]. وبعد فشل ثورة ١٩٤٨، وتشريد وإعدام أنصار الإخوان المسلمين في اليمن، انتهى أي وجود للإخوان المسلمين داخل المملكة المتوكلية اليمنية طوال فترة حكم الإمام أحمد حميد الدين (١٩٤٨ ـ ١٩٦٢).

---

(١١) المصدر نفسه، ص ١٣٦.

(١٢) للتعرف على تفاصيل موقف الإخوان المسلمين في مصر من ثورة عام ١٩٤٨م. انظر: عبد الله الذيفاني، **الاتجاه القومي في حركة الأحرار اليمنيين** (صنعاء: مركز الدراسات والبحوث اليمني؛ المركز الفرنسي للدراسات اليمنية، ١٩٩٩)، ص ٢٥٤ ـ ٢٧٥.

(١٣) شحرة، المصدر نفسه، ص ١٨٣.

أولاً: التأسيس

مع نهاية عقد الخمسينيات من القرن الماضي توفرت الظروف الموضوعية لنشوء عمل إسلامي جديد في اليمن، فقد تزايد عدد الطلاب اليمنيين الوافدين للدراسة في مصر، ومعه تزايد الاستقطاب الفكري والسياسي بينهم لحساب التنظيمات القومية واليسارية، وتمثلت البداية الأولى لتأسيس عمل إسلامي في انسحاب «عبد المجيد عزيز الزنداني»، من حركة القوميين العرب التي انضم إليها في مدينة طنطا، بسبب الطرح القومي للحركيين الذي لا يتناسب مع تنشئته الإسلامية، وقرر سحب بقية زملائه والابتعاد كلياً عن حركة القوميين العرب، وتأسيس مجموعة باسم «مجموعة الحياد»، التي أخذت تنشط بين الطلاب ككتله مستقلة. وفي مدينة البعوث الإسلامية بالأزهر كان «عبده محمد المخلافي» ينشط لحساب العمل الإسلامي، بين الطلاب اليمنيين هناك، ويؤثر فيهم بحماسة وشخصيته الآسرة.

وبعد التقاء الزنداني والمخلافي، «لجأ الطلاب المؤمنون بفكرة الحياد إلى أ. الزبيري يتلقون منه النصائح والتوجيهات، وأصبح مرشداً وموجهاً وراعياً لهم. ومن بين كتلة الحياد التي تزايد عدد أعضائها، تم تشكيل كتلة لحركة طلابية إسلامية، هذه المجموعة التقت في إحدى الشقق السكنية في حي «الهرم»، في ظل أجواء سرية وتعاهد أفرادها على العمل لتكوين تنظيم إسلامي يمني فاعل. .، وفي خطوة تالية التقت نخبة من طلاب «كتلة العمل الطلابي» في مطلع عام ١٩٦٢، وحضر أ. الزبيري اللقاء، وفاتحوه بأمرهم وعرضوا عليه قيادة نشاطهم. . . أيد الزبيري نشاطهم بدون تردد، وعبّر عن مباركته لجهودهم واستعداده لأن يكون واحداً منهم وانتهى اللقاء التاريخي إلى إعلان الزبيري اقتناعه بأهدافهم ونشاطهم، ونصحهم بالكتمان والسرية[(١٤)].

وفي حين يشدد أ. عبد السلام العنسي على أن ثورة ٢٦ أيلول/ سبتمبر ١٩٦٢م، لم تقم إلا وأ. الزبيري عضواً فاعلاً في الحركة الإسلامية، وقدّم

---

(١٤) لمعرفة المراحل التي مر بها العمل الإسلامي بين الطلاب اليمنيين في مصر، انظر: سعيد ثابت سعيد، «نشأة الإخوان المسلمين في اليمن»، النداء، <http://www.alnedaa.net/index.php?action=showNews&id=797>.

البيعة للإخوان في ذلك الوقت[١٥]، يرى أ. الزنداني أن قيادة العمل الطلاب الإسلامي طلبت من الزبيري قيادة العمل وبايعته على ذلك، وبناءاً على رواية الزنداني، فإن الزبيري هو أول مسؤول للحركة الإسلامية في اليمن.

انتقل أ. الزبيري إلى اليمن ثاني أيام الثورة، وانخرط في الظروف السياسية والعسكرية العاصفة التي أعقبتها، وكان برمزيته، وتاريخه النضالي أحد أكثر أفراد المعسكر الجمهوري نفوذاً، وقد تنقل اهتمامه من الدفاع عن الجمهورية الوليدة، إلى محاولة إصلاح النظام الجمهوري من خلال موقعه الحكومي، إلى تكثيف الضغوط الشعبية من أجل إيقاف الحرب الأهلية، وتقويم انحراف الثورة وإعادة ترتيب مؤسسات النظام بما يتفق والغرض الذي من أجلهِ قامت الثورة، وبناء العلاقات مع مصر على أسس جديدة، فدعا القيادات اليمنية إلى مؤتمر عام في مدينة عمران عام ١٩٦٤..، و قدم مع رفيقيه أحمد محمد النعمان، وعبد الرحمن الإرياني، إلى الرئيس السلاّل مطالب إصلاحية مقرونة باستقالتهم. وبطلب من الزبيري استقال معظم الوزراء من مناصبهم، وخرج الزبيري من صنعاء إلى القبائل لدعوتها إلى مؤتمر عام، يُعقد في مدينة «خَمِر»، وأعلن في منطقة «بَرط» عن تشكيل حزب الله، كتجمع يضم المؤمنين بأفكاره، وأصدر من هناك صحيفة «صوت اليمن»، وفي تلك الأثناء استشهد وهو يتنقل بين القبائل.

أما أ. الزنداني فقد ترك دراسته، وانتقل إلى اليمن بناء على طلب أستاذه الزبيري، وانشغل بعد قيام الثورة بتقديم برنامج في الإذاعة الجمهورية بعنوان «الدين والثورة» وانخرط مع أ. الزبيري في الإعداد لمؤتمر عمران، ورافقه أثناء تجوله بين القبائل، وكان إلى جواره عندما استشهد، وتولّى من بعده إصدار صحيفة **صوت اليمن**، وساهم في الإعداد لمؤتمر خمر للسلام، وعُيّن بقرار من المؤتمر نائباً لوزير الأوقاف، واضطر إلى الانتقال إلى عدن في عام ١٩٦٦م، أثناء فترة الإرهاب التي اتسمت بها السنة الأخيرة من حكم الرئيس السلاّل.

---

(١٥) مقابلة أجراها الباحث مع الأستاذ عبد السلام العنسي، بتاريخ ٩/ ٢/ ٢٠٠٩. (وهذه المقابلة وغيرها التي سترد في هوامش هذا البحث، هي جزء من مقابلات علمية أجراها الباحث لدراسة أوسع بعنوان: «العلاقة بين النظام السياسي والإخوان المسلمين في اليمن: دراسة في المحددات الداخلية والخارجية»، حصل بموجبها على درجة الماجستير من جامعة أسيوط، مصر، وقد نشرت في كتاب بعنوان: ناصر محمد علي الطويل، **الحركة الإسلامية والنظام السياسي في اليمن: من التحالف إلى التنافس** (صنعاء: مكتبة خالد ابن الوليد، ٢٠٠٩).

وفي تلك الفترة كان هناك عدد من الطلاب ينشطون للعمل الإسلامي بصورة عفوية وتلقائية، وبدافع الغيرة على الدين في بعض مدارس صنعاء، وكان منهم، محمد عبدالله اليدومي.

وفي تعز، المعروفة في ذلك الوقت بكثافة العمل الحزبي القومي واليساري، بدأ العمل الإسلامي المنظم يتأسس فيها، مع وصول أ. عبده محمد المخلافي واثنين من زملائه إليها، بعد أن نفتهم السلطات المصرية في مطلع تشرين الأول/أكتوبر ١٩٦٥م، بحجة أنهم عناصر إخوانية تمثّل خطراً على الأمن القومي المصري، «وبقدر ما كان انتشار النشاط الإسلامي في تعز بطيئاً نتيجة لوجود الحركات والأحزاب السياسية المعادية فيها، بقدر ما كان هذا الانتشار راسخاً ومتيناً»[١٦].

أما في عدن، فقد كان أول تنظيم جرى تشكيله فيها هو الجمعية الإسلامية، التي تشكلت عام ١٩٤٩م برئاسة محام باكستاني مسلم هو شيخ محمد بن عبد الله، ومعه عدد من أبرز العلماء والشخصيات الإسلامية.. غير أنه سرعان ما خبا نشاطها بعد عامين من وفاة مؤسسها[١٧]. وقد تأسس العمل الإسلامي فيها مع عودة عدد من طلاب مجموعة القاهرة، وفي مقدمتهم: محمد علي البار، «وبدأ الإسلاميون في عدن عملهم المنظم من خلال تأسيس واجهة سياسية لهم، هي، المركز الثقافي الاجتماعي الإسلامي أواخر عام ١٩٦٣م»..[١٨]، وعندما كانت مخاطر وصول اليسار إلى السلطة تلوح في الأفق، برز نوع من التنسيق السياسي بين الإسلاميين وعلماء الشريعة وقائد الجيش حسين عثمان عشال، لمواجهة تلك المخاطر.

وهكذا يتضح أن العمل الإسلامي في اليمن نشأ في بدايات متعددة، وجاء من روافد مختلفة، في صنعاء، وتعز، وعدن، إضافة إلى الطلاب المتواجدين في مصر، وكان لكلٍّ من تلك البدايات ظروفها وهمومها.

«وبعد استشهاد الأستاذ الزبيري ورحيله المبكر «١٩١٩ ـ ١٩٦٥م، افتقد

---

(١٦) محمد محمد المقالح، «التجمع اليمني للإصلاح من الجماعة إلى الحزب،» في: «الأحزاب السياسية اليمنية نقد وتقويم (ندوة)،» **شؤون العصر** (المركز اليمني للدراسات الاستراتيجية)، السنة ٢، العدد ٣ (خريف ١٩٩٨)، ص ٤٧.

(١٧) ناصر يحيى، «قضايا الحركة الإسلامية في اليمن،» **الصحوة**، ٩/١١/٢٠٠٠.

(١٨) المصدر نفسه.

الإسلاميون الحركيون أهم مظلاتهم، . . غير أنهم وجدوا في شخصية الشيخ عبد الله بن حسين الأحمر ـ شيخ قبائل حاشد وأحد كبار القادة الجمهوريين ـ تعويضاً كبيراً عمّا افتقدوه من خسارة سياسية واجتماعية بغياب الزبيري، إذ ظل الشيخ الأحمر يشكل من ذلك الحين مظلة دائمة ومستمرة للنشاط الحركي الإسلامي». .[١٩].

أما من الناحية التنظيمية، فإن «المكوّنات المتميزة في شخصية المخلافي، جمعت أصحاب كل تلك البدايات تحت قيادته في أواسط الستينيات»[٢٠]، وإن كان يلزم الإشارة إلى أن مستوى العمل التنظيمي في ذلك الوقت كان ذا طابع بسيط فهو أقرب إلى العمل التجميعي، نظراً إلى افتقادهم الخبرة التنظيمية، وطغيان الهموم الوطنية على القضايا التنظيمية، ونظراً إلى الظروف اليمنية شديدة الاضطراب في تلك الفترة.

تنفس الإسلاميون الصعداء، بعد خروج القوات المصرية وقيام حركة تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٦٧ التي أوصلت القاضي عبدالرحمن الإرياني والقوى المحافظة إلى سدّة الحكم، وتهيأت لهم الأجواء للنشاط، فقد تم تعين أ. عبده محمد المخلافي مديراً لفرع وزارة التربية بمحافظة تعز، واتجه بقية أعضاء التنظيم وفي مقدمتهم أ. عبد المجيد الزنداني، إلى العمل بين الأوساط الطلابية في مدارس العاصمة صنعاء.

نشط الإخوان بشكل كبير في فترة حكم الرئيس الإرياني (١٩٦٧ ـ ١٩٧٤)، فقد سمحت لهم الحرية التي تميز بها عهده بالنشاط الفردي والجماعي، وفي تلك المرحلة وتحديداً في عام ١٩٦٨، وثّق أ. الزنداني علاقته بعلماء الشريعة المشهورين في ذلك الوقت من المذهبين الزيدي والشافعي، وأقنعهم بالحاجة إلى تشكيل واجهة لهم تحت مسمى «الجمعية العلمية» تكون ناطقة باسمهم. .، وقد كان أ. عبد المجيد الزنداني هو المحرّك الأساسي للجمعية، ومن خلالها وبمشاركة من العلماء، تمكن الإخوان من صياغة المناهج الدراسية التابعة لوزارة التربية والتعليم، صياغة إسلامية تتجاوز التجاذب المذهبي وتقرّ الصحيح المتفق عليه، وتعكس رؤية الإخوان،

---

(١٩) نصر طه مصطفى، **التجمع اليمني للإصلاح.. القضايا والمواقف والتحديات** (صنعاء: [د. ن.]، ٢٠٠٠)، ص ١٥.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٣.

كما تم توظيف الجمعية العلمية في القيام بالمناشط العامة للدعوة..[21].

وبنفس القدر تقريباً، صارت الجمعية العلمية واجهة سياسية يتحرك من خلالها الإخوان المسلمون في القضايا العامة،... كما تميزت علاقة الإخوان بالشيخ عبدالله بن حسين الأحمر بالمتانة، مما أعطى العمل الإسلامي زخماً جديداً.. كانت نتائجه إنجاز مشروع الدستور الدائم للجمهورية العربية اليمنية، الذي أفرد الشريعة الإسلامية بحق التشريع والتقنين، ودفع بإقامة أول انتخابات ديمقراطية في الجزيرة العربية، من خلال انتخاب أعضاء مجلس الشورى بعد شهرين من إقرار الدستور الدائم في كانون الأول/ديسمبر ١٩٧٠م. وحظيت الحركة الإسلامية بخمسة مقاعد في ذلك الوقت، إضافة إلى منصب أمين عام مجلس الشورى الذي تولاه أ. عبد السلام خالد كرمان..»[22].

وقبل ذلك، أي في عام ١٩٦٨، كان قد تم تعيين أ. المخلافي عضواً في المجلس الوطني، الذي كان من مهامه صياغة دستور دائم، والإعداد لانتخابات مجلس الشورى. وفي شهر أيار/مايو ١٩٦٩م توفي في حادث مروري غامض، وتعرض العمل الإسلامي بعد وفاته إلى حالة إرباك جديدة، وسرعان ما اجتمع أبرز الإخوان، واختاروا أ. عبدالمجيد الزنداني مراقباً عاماً للجماعة والأستاذ ياسين عبد العزيز نائباً له ومسؤولاً عن العمل في منطقة تعز، وبنفس الاجتماع أُقرّت أول وثيقة تنظيمية تهدف إلى بلورة النشاط التنظيمي للحركة.

في تلك الفترة وتحديداً عام ١٩٧١، تعرّف الإخوان في اليمن على خبرات تنظيمية من عدد من قيادات الإخوان المسلمين في بعض الدول العربية، ساهمت في بلورة وترتيب العمل التنظيمي داخل الحركة. واتجهت الحركة في النصف الثاني من عقد السبعينيات إلى تجاوز حالة الاجتهادات الفردية والعمل التجميعي الذي كان سمة المرحلة الأولى، وأن تكون أكثر انضباطاً في الجانب التنظيمي، فعملت على إعادة بناء التنظيم، مع الاستمرار في تكثيف تواجدها في الحقل التعليمي، وفي المواقع القيادية في وزارة التربية والتعليم.

وإذا كانت التطورات تسير لصالح الإسلاميين في شمال اليمن، فإنها لم تكن كذلك بالنسبة إلى الإسلاميين في الشطر الجنوبي، فقد أفضت التطورات

---

(٢١) مقابلة أجراها الباحث مع أ. حسن الذاري بتاريخ ١٢/ ١٠/ ٢٠٠٨.

(٢٢) مصطفى، المصدر نفسه، ص ١٨.

بعد الاستقلال عن الاستعمار البريطاني، إلى سيطرة اليسار الماركسي المتطرف على الجبهة القومية والسلطة معاً في ٢٢ أيار/مايو ١٩٦٩، وقد تعامل ذلك التيار مع المخالفين له بالإقصاء والقتل والتشريد...، وعلى الفور تم إغلاق المركز الإسلامي الثقافي بعدن، واضطر أعضاء الحركة الإسلامية والمحسوبين عليها إلى الهجرة إلى شمال اليمن.

ثانياً: التوسع والانتشار

فُتحت ميادين جديدة للعمل الإسلامي أمام الحركة الإسلامية الإخوانية، عند وصول الرئيس إبراهيم الحمدي إلى السلطة في شمال اليمن في ١٣ حزيران/يونيو ١٩٧٤م، فقد حرص الحمدي على التقرب من العلماء وكسب مزيد من الشعبية، وقرر تشكيل ثلاث مؤسسات تعليمية وإرشادية حكومية، هي: مكتب التوجيه والإرشاد، والهيئة التربوية العلمية، والهيئة العامة للمعاهد العلمية، وأوكل إدارتها إلى شخصيات إخوانية أو مقرّبة من الإخوان.

وقد نشط مكتب الإرشاد (الذي أوكل الحمدي رئاسته إلى أ. الزنداني) في إعداد وتثقيف خطباء المساجد، والقيام بالأعمال الدعوة والإعلامية، من خلال إصدار مجلة **الإرشاد**، ونشر الكتب، وإلقاء المحاضرات العامة في المعسكرات والمدارس، وتجهيز الحملات الدعوية إلى الأرياف، واستضافة العلماء والدعاة المقرّبين من حركة الإخوان من خارج اليمن لإلقاء المحاضرات والدروس،.. وتم التوسع في إنشاء المعاهد العلمية في العديد من المناطق اليمنية لا سيما في تلك المناطق القريبة من الحدود مع الشطر الجنوبي، وتم طلب الإعارة لعدد كبير من المعلمين من مصر والسودان وسورية للتدريس في المعاهد العلمية وبعض المدارس الحكومية، ومعظمهم من الإخوان المسلمين، وكان لهم تأثير في فتح مناطق جديدة للعمل الدعوي والتنظيمي.

وبرغم محاولة الرئيس الحمدي جذب الإخوان واستخدامهم في صراعه مع مشائخ القبائل إلا أن الإخوان كان لديهم القدرة على أن يقيموا توازناً بين علاقتهم مع الشيخ عبد الله بن حسين الأحمر وسلطة الرئيس الحمدي، فلم يكن أحدهم قادراً على أن يؤثر في الحركة بحيث تقطع علاقتها مع الطرف الآخر[٢٣].

---

(٢٣) مقابلة مع د. عبد الملك منصور، الأمين العام السابق لحركة الإخوان في اليمن، تمّت المقابلة بمنزله في القاهرة، بتاريخ ٢٠/٨/٢٠٠٦.

ومع ذلك فقد كان التنظيم يعاني بعض التحديات الفكرية والإدارية فقد وصل رذاذ الأفكار التكفيرية إلى التنظيم. . ، وقد سارعت القيادات الإخوانية في ذلك الوقت إلى محاصرة تلك الأفكار، ومناقشة الأفراد الذين تأثروا بها، واستعانت بخبرات التنظيم الدولي. . ، وانتهت جهود الجميع بمراجعة من تأثروا بها، وعزل الأفراد الذين أصرّوا على تبنيها، وتحصين التنظيم ضدها.

أما التحديات الإدارية فقد تمثلت في اختلاف الصف الأول من قيادات الإخوان حول قضايا تتعلق بالجوانب الهيكلية والتنظيمية، وبخاصة حول كيفية إدارة الحركة وصنع القرار، والأنظمة واللوائح ودرجة الالتزام بها، وأخرى تتعلق بالجوانب المنهجية من قبيل طبيعة توجهات الحركة والعلاقة بين التنظيم والدعوة، والسرية والعلنية، فقد كان هناك اتجاه داخل الحركة يركز على العمل العام من خلال وسائل الاتصال الجماهيري، وكان أ. عبد المجيد الزنداني شديد التمسك بهذا المنهج، وهو نفس منهج أستاذه محمد محمود الزبيري، في حين كان قسم كبير من قيادات الإخوان وفي مقدمتهم ياسين عبد العزيز وعبد الملك منصور، وعمر طرموم وعلي هود باعباد ومحمد اليدومي يرون أولوية بناء التنظيم.

حدث استقطاب حاد بين قيادات الحركة على هذه الخلفية، وكاد العجز عن حل تلك الإشكالية أن يشل الحركة ويهدد وحدتها وبقاءها، إلا أن تصاعد العمل المسلح للتنظيمات اليسارية وإمكانية سقوط البلاد بقبضتها، وضرورة مواجهتهم بتنظيم متماسك، دفع الحركة في عام ١٩٧٩ إلى تغيير القيادة بانتخاب أ. ياسين عبد العزيز مراقباً عاماً للحركة بدلاً من أ. عبد المجيد الزنداني[٢٤]، الذي تولى رئاسة مجلس شورى الحركة، ثم عُيّن مندوباً لليمن في رابطة العالم الإسلامي في مكة، وهناك قام بتأسيس هيئة الإعجاز العلمي ونشط في هذا المجال بقية سنوات عقد الثمانينيات، فيما احتفظ أ. عبد الملك منصور، الذي كان له دور كبير في عملية التغيير بموقعه أميناً عاماً للحركة.

ومع وصول الرئيس علي عبد الله إلى سدّة الحكم في ١٧ تموز/يوليو

---

(٢٤) مقابلة أجراها الباحث مع أ. أحمد القميري أحد القيادات التاريخية لحركة الإخوان المسلمين باليمن، وعضو الهيئة العليا للتجمع اليمني للإصلاح، بتاريخ ١٤/٥/٢٠٠٦.

١٩٧٨، كانت البلاد تعاني مستويات متزايدة من الاضطرابات وعدم الاستقرار، بسبب اغتيال رئيسين للدولة في أقل من عام واحد[٢٥]، واتساع العمل العسكري للجبهة الوطنية (الواجهة السياسية لفرع الحزب الاشتراكي بشمال اليمن)، وسيطرتها على مناطق وطرق حيوية في وسط وشمال البلاد، واقترابها من العاصمة صنعاء، وتزايد نذر إمكانية سقوط البلاد بيد اليساريين. وفي تلك الأثناء، وبعد الكثير من المناقشة، قررت حركة الإخوان المسلمين اعتماد المواجهة الفكرية والعسكرية تجاه العمل العسكري لليسار الماركسي، وقررت أيضاً دعوة نظام الرئيس إلى التعاون معها لمواجهة تلك المخاطر. وخلال ثلاث سنوات وبالتعاون مع وحدات الجيش، استمات الإخوان في المواجهة العسكرية والفكرية مع تيار اليسار فيما عرف بحرب المناطق الوسطى، وتمكنوا معاً من هزيمة الجبهة الوطنية وضرب قدراتها العسكرية، ودحرها إلى حدود الشطر الجنوبي من اليمن. وقد أفضى التحالف العسكري بين الإخوان ونظام الرئيس علي عبدالله صالح، إلى تحالف آخر في القضايا السياسية والتنظيمية، فتعاون الطرفان لصياغة أيديولوجية للنظام في الشمال، تضمّنها «الميثاق الوطني»، ومع أن القوى السياسية المختلفة شاركت في صياغته، إلا أن الصياغة النهائية للميثاق كانت صياغة إسلامية صرفة، عكست المفاهيم الإسلامية الحركية التي أدخلتها حركة الإخوان المسلمين في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، وتشكيل تنظيم «المؤتمر الشعبي العام»، في آب/أغسطس ١٩٨٢، الذي كان للإخوان تواجد كبير في مؤسساته القيادية، وخاصة في السنوات الثلاث الأولى من تشكيله.

ونتيجة لتحالفها مع النظام، حصلت الحركة الإسلامية على الأمن وشرعية التحرك والنشاط، وتحررت من القيود التي يفرضها الشعور بالخوف والقلق اللذين لازما كثيراً الحركات الإسلامية الأخرى، واستطاعت أن تنتشر جغرافياً في كل المحافظات[٢٦]؛ فقد توفر للإخوان مناخ مناسب لنشر أفكارهم وتجنيد الأعضاء، فتوسع العمل الدعوي والتنظيمي بشكل مطّرد خلال عقد الثمانينيات، كما تمكّنت من الحضور في بعض مؤسسات الدولة، وبالذات في الأجهزة

---

(٢٥) اغتيل الرئيس إبراهيم الحمدي بتاريخ ١١/ ١٠/ ١٩٧٧، واغتيل خليفته الرئيس أحمد الغشمي بتاريخ ٢٤/٦/١٩٧٨.

(٢٦) مقابلة أجراها الباحث مع أ. أحمد القميري، بتاريخ ١٤/ ٥/ ٢٠٠٦.

المعنية بالوعظ والإرشاد، والتربية والتعليم[٢٧]، وفي مجلس الشورى (حصل الإخوان على ٣٦ مقعداً من أصل ١٢٨مقعداً في الانتخابات التشريعية التي جرت في تموز/يوليو ١٩٨٨)[٢٨] أما المجالس المحلية، والهيئات المركزية والمحلية لتنظيم المؤتمر الشعبي العام، وبعض الاتحادات والنقابات فقد حصل الإخوان على مراكز مهمة، وتولّى بعضهم أو المقربين منهم إدارة عدد من الوزارات، والمصالح والمؤسسات الحكومية الأخرى.

داخلياً، تعرّض تنظيم الإخوان إلى الاهتزاز مرة أخرى، بسبب التنازع بين الرجلين الأقوى في التنظيم: ياسين عبدالعزيز المراقب العام للحركة، وعبدالملك منصور الأمين العام، فقد انشغلت قيادات الحركة منذ وصول ياسين عبدالعزيز إلى قيادتها، بالإدارة الميدانية للمعارك مع تنظيمات اليسار، وأفرزت أمين عام الحركة «عبدالملك منصور» لإدارة العلاقات مع الرئيس، وبعد انتهاء المعارك، تزايدت الخلافات بين الرجلين حول مسائل عديدة، ولم تُجْدِ الوساطات الخارجية في حلها، وحدث استقطاب بينهما أثناء الإعداد لانتخابات مجلس شورى الحركة، وبعد تدخل أجهزة الأمن باعتقال أ. ياسين، وإجباره على مغادرة البلاد لشغل منصب في السفارة اليمنية بأمريكا، اتهمت مؤسسات الحركة عبدالملك منصور بالتواطؤ مع السلطة، وحاكمته، وقررت فصله مع ستة من قيادات الحركة، جلّهم من الجنوب، بمن فيهم أ. عمر طرموم، كان عبدالملك منصور قد استمالهم إلى جانبه، ووعدهم بتمكينهم من تأسيس فرع تنظيمي خاص بالجنوب، وتم تصعيد محمد اليدومي رئيساً للدائرة السياسية وبعد فترة أميناً عاماً للحركة.

أما في الجنوب فقد بدأ التنظيم يعود إليه مجدداً في أوائل الثمانينيات، لأن عدداً من الطلاب الذين تم إيفادهم للدراسة إلى الخارج انضموا إلى الحركة الإسلامية في تلك الدول، وعاد بعضهم إلى هناك ونشطوا في سرية تامة، وكانت نفس الفترة قد شهدت تخفيف قبضة نظام الحزب الاشتراكي، على إثر التحسن في علاقته بدول الخليج[٢٩]. وبعد أحداث ١٣ كانون الثاني/يناير

(٢٧) مقابلة أجراها الباحث مع أ. أحمد القميري، بتاريخ ١٤/٥/٢٠٠٦.

(٢٨) في تفاصيل ذلك، انظر: محمد حسين الفرح، **معالم عهود رؤساء الجمهورية في اليمن، ١٩٦٢ - ١٩٩٩** (صنعاء: وكالة الأنباء اليمنية (سبأ)، مركز البحوث والمعلومات، ٢٠٠٢)، ص ٧٢ - ٧٣.

(٢٩) مقابلة أجراها الباحث مع أ. عبد الله الزبيدي، رئيس الدائرة المالية والإدارية بالتجمع اليمني للإصلاح، بتاريخ ١١/٥/٢٠٠٦.

١٩٨٦[٣٠]، ازداد بروز بعض مظاهر العمل الإسلامي، حيث برزت إلى الحياة العامة مظاهر إسلامية وخاصة لدى نساء الضحايا الذين قتلوا في الأحداث، حيث أصبحن أكثر مراعاةً للمظاهر والشعائر الإسلامية[٣١]. وفي نفس الفترة، أي بعد أحداث ١٣ كانون الثاني/ يناير اندمج الإخوان المتواجدون في الجنوب بالحركة، وأخذوا مواقعهم التنظيمية فيها، كما اهتمت الحركة بالنازحين من أنصار علي ناصر محمد، واستهدفت كسب بعضهم إلى صفوفها.

ثالثاً: الوحدة والتحول إلى حزب

ومثّل قيام الوحدة متغيراً استراتيجياً، ليس في مسيرة الحركة الإسلامية الإخوانية وإنما في الحياة السياسية اليمنية برمّتها، خاصة وأن الوحدة اقترنت بإقرار التعددية الحزبية والسياسية. وفي ضوء ذلك قررت حركة الإخوان الانسحاب من تنظيم المؤتمر الشعبي العام، والعمل على تشكيل حزب يجمعها مع القوى الاجتماعية والسياسية القريبة منها، «فانخرطت قيادة الحركة في حوار مع العديد من الأطراف، وانتهى بهم الأمر جميعاً إلى الإعلان رسمياً عن تشكيل **حزب التجمع اليمني للإصلاح** في ١٣ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٠، وتمّ اختيار الشيخ عبد الله بن حسين الأحمر رئيساً لهيئته التحضيرية العليا»[٣٢].

تكيّفت حركة الإخوان سريعاً مع الواقع السياسي والاجتماعي الجديد، وتمكنت من التعامل بسلاسة مع متغيراته، التي كان بعضها يمثل تحدياً لها، وفي مقدمتها، وجود الحزب الاشتراكي. . خصم الحركة التاريخي، وتوتر علاقتها بالرئيس وانحياز الأخير إلى جانب الحزب الاشتراكي وتحالفهما معاً تجاه بعض مطالب الحركة ومواقفها.

---

(٣٠) حدث استقطاب داخل قيادة الحزب الاشتراكي بين جناح يقوده الرئيس علي ناصر محمد، وجناح منافس له يقوده عبد الفتاح إسماعيل، ولم تفلح التسويات السياسية في حل الخلاف، واتجه كل طرف لحسم الأمور عسكرياً من خلال الوحدات العسكرية والميليشيات الموالية له. وأثناء اجتماع اللجنة المركزية للحزب أوعز علي ناصر محمد إلى حرّاسه بتصفية خصومه، واندلعت بعدها معارك دموية طاحنة، راح ضحيتها آلاف القتلى والجرحى وعشرات الآلاف من المشردين والنازحين إلى شمال اليمن، وقد كان لهذه الأحداث دور كبير في إضعاف قبضة الحزب الاشتراكي على جنوب اليمن، ودفعه إلى خيار الوحدة.

(٣١) مقابلة أجراها الباحث مع أ. محمد الشيباني، مسؤول فرع جمعية الإصلاح الاجتماعي الخيرية بعدن، وأحد أفراد الإخوان المسلمين الذين بقوا في عدن أثناء فترة حكم الحزب الاشتراكي (تمت المقابلة بتاريخ ١٩/ ٦/ ٢٠٠٦).

(٣٢) مصطفى، **التجمع اليمني للإصلاح.. القضايا والمواقف والتحديات**، ص ٢٤.

اتسمت الفترة الانتقالية (١٩٩٠ ـ ١٩٩٤) بالسجال الفكري والحرب الإعلامية بين الحزب الاشتراكي من جهة والحركة الإسلامية «التجمع اليمني للإصلاح» من جهة ثانية. وبالرغم من قوة الحزب الاشتراكي التنظيمية والإعلامية، واعتماده على مؤسسات وأجهزة الدولة، إلا أن الإصلاح ـ بفعل خطابه، وأدائه السياسي ـ بدا للمتابع أكثر جماهيرية من الحزب الاشتراكي، وربما من المؤتمر الشعبي العام خلال الفترة الانتقالية، فقد استفاد من المواجهة الإعلامية والسياسية مع الحزب الاشتراكي، واستمرت شعبيته أثناء الفترة الانتقالية (١٩٩٠ ـ ١٩٩٣م) في تزايد يوماً بعد آخر، بسبب قوة خطابه الإعلامي ومواقفه السياسية ضد الحزبين الحاكمين، رغم علاقته الوثيقة بأحدهما (المؤتمر)[٣٣].

ومنذ منتصف عام ١٩٩٢، انزلقت البلاد إلى أزمة سياسية شاملة، أخذت في التصاعد بين شريكي الوحدة «المؤتمر الشعبي العام، والحزب الاشتراكي اليمني»، وانتهت بعد انتخابات ١٩٩٣، إلى حرب أهلية، انحازت الحركة الإسلامية فيها إلى جانب نظام الرئيس علي عبدالله صالح، وتكاملت معه في إدارة سياسية وعسكرية ناجحة أدت إلى حسم المعركة، وتثبيت الوحدة[٣٤].

بعد انتهاء حرب صيف ١٩٩٤م تشكلت مرحلة جديدة للعمل الإسلامي الإخواني في المحافظات الجنوبية، فقد انتفت الموانع التي حالت طويلاً بين الإخوان المسلمين وجنوب اليمن، فركزت الحركة جهودها على العمل الدعوي في تلك المحافظات، وعملت على بناء تنظيم يجمع بين الصفوة والموالين، وإن لم يخل الأمر من صعوبات، فقد تركت دورات الصراع الدموي أثناء حكم الحزب الاشتراكي توجساً نفسياً لدى غالبية المواطنين تجاه العمل الحزبي والعمل الجماعي العام، ومعه صارت الشخصية الجنوبية أكثر ميلاً نحو الفكر السلفي، كما أن الظلم الذي طال تلك المحافظات بعد حرب ١٩٩٤، سبّب هو الآخر تحفظ عدد من المواطنين تجاه الإصلاح، خاصة في الفترة التي كان فيها قريباً من السلطة الحاكمة.

وكان التجمع اليمني للإصلاح قد شارك في الانتخابات البرلمانية التي جرت في نيسان/أبريل ١٩٩٣، وحصل فيها على ٦٤ مقعداً من إجمالي ٣٠١

---

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٣٤) للاطلاع على بعض تفاصيل المجهود الحربي والشعبي الذي قام به الإخوان المسلمون لحسم حرب عام ١٩٩٤. انظر: عبد الولي الشميري، **ألف ساعة حرب**، ٢ ج، ط ٣ (صنعاء: مكتبة اليسر، ١٩٩٥).

مقعد، وفرضت نتيجة الانتخابات على الأطراف الرئيسية الثلاثة الفائزة بأكبر عدد من المقاعد الدخول في حكومة ائتلافية، شملت إلى جانب الإصلاح كلاً من المؤتمر الشعبي العام والحزب الاشتراكي، وقد تولّى الإصلاح رئاسة مجلس النواب من خلال شخص رئيس الهيئة العليا الشيخ عبد الله بن حسين الأحمر، في مجلس الرئاسة، مثّله فيه الشيخ عبد المجيد الزنداني، وفي الحكومة حصل الإصلاح على خمسة مقاعد وزارية.

وقد مثّلت حكومة الائتلاف الثلاثية تجربة متميزة ونادرة في الوطن العربي والإسلامي، حيث جمعت الإسلاميين إلى جانب الاشتراكيين، على ما بينهما من خلاف فكري وصدام تاريخي، ودلّت تلك التجربة على درجة مرونة وواقعية اليساريين والإسلاميين اليمنيين على السواء، وقدرتهم على تجاوز المعوقات التاريخية والحواجز الفكرية، والتعاون في إطار حكومة واحدة وبرنامج واحد.

وبعد إخراج الحزب الاشتراكي من السلطة عام ١٩٩٤، تشكّلت في ٦ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٤م، حكومة ائتلاف ثنائي بين حزبَي: المؤتمر الشعبي العام والتجمع اليمني للإصلاح، وتولى المؤتمر الشعبي العام ثمانية عشر مقعداً، بما فيها منصب رئيس الوزراء وثلاثة نواب لرئيس الوزراء، أما الإصلاح فقد كان من تصيبه ثمانية مقاعد، منها منصب النائب الأول لرئيس الوزراء، وبحسب الشيخ عبد الله بن حسين الأحمر: فإن قيادة المؤتمر اختارت للإصلاح الوزارات الخدمية التي تتعامل مباشرةً مع الشعب، التي كانت تعاني الكثير من المشاكل والتحديات.

التزم التجمع اليمني للإصلاح إلى حدٍّ كبير بعقد مؤتمراته المركزية والمحلية، وقد شكل مؤتمره العام الأول (الدورة الأولى)، الذي عقد في ٢٠ أيلول/سبتمبر ١٩٩٤م، تحولاً جذرياً في مسيرة الحركة الإسلامية اليمنية، حيث جرى الاندماج الكامل لها في إطار التجمع اليمني للإصلاح، وانتقال كل الهيئات غير المعلنة إلى مرحلة العلنية، إذ تولى قياديو الحركة مواقعهم الحقيقية في الحزب. . ، وهكذا خرجت الحركة الإسلامية بشكل نهائي من مرحلة السرية إلى مرحلة العلنية في التعامل مع العملية الديمقراطية ومع المرحلة القادمة[٣٥].

(٣٥) مصطفى، المصدر نفسه، ص ٤٠.

رابعاً: الإطار الفكري

أما من الناحية الفكرية، فإن الحركة الإسلامية الإخوانية في اليمن، وإن كانت تحمل السمات العامة للحركة الإسلامية الحديثة (الإخوان المسلمين)، إلا أنها مولود يمني، ولهذا فقد حملت الحركة الإسلامية اليمنية خصائص ومقومات الشخصية اليمنية، فالظروف التي مرت بها اليمن مختلفة عن الظروف التي مرت بها دول أخرى، ولهذا جاءت هموم الحركة الإسلامية اليمنية مختلفة عن هموم نظيراتها في البلدان الإسلامية[٣٦].

فالحركة الإسلامية اليمنية استقت فكرها من روافد محلية، إلى جانب الروافد التي اكتسبتها من المدرسة الإخوانية؛ «فقد تأسس تيار إصلاحي من فترة مبكرة في اليمن، وقادهُ كوكبة من العلماء، بدءاً من محمد بن إبراهيم الوزير وحتى الإمام الشوكاني والإمام الشوكاني يعد من رواد حركة الإصلاح في العالمين العربي والإسلامي، وقد ترك تراثاً علمياً وعملياً في عملية الإصلاح والتغيير كان له امتداده وتأثيره في الحركة الإسلامية الإخوانية في اليمن[٣٧]».

وتعتبر مطالب النخبة العلمية والفكرية اليمنية المستنيرة في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين امتداداً للمدرسة الإصلاحية اليمنية، والتي مثلت رافداً فكرياً في الحركة الإسلامية الإخوانية اليمنية المعاصرة.

وقد حدث تزاوج في الحركة الإسلامية اليمنية المعاصرة بين الرافد القادم من المدرسة الإخوانية المصرية برؤاها الفكرية وأساليبها التنظيمية، والرافد الإصلاحي التقليدي ذي الجذور اليمنية، وأوجد هذا التزاوج ملامح الشخصية اليمنية للحركة الإسلامية، وربما يعود ذلك إلى التأثير المتبادل، فالجهود الإصلاحية التي تركها علماء اليمن ولاسيما جهود ابن الوزير، وابن الأمير، وشيخ الإسلام الشوكاني، كانت تمثل رافداً للحركة الإصلاحية الحديثة في العالم الإسلامي، ويكفي أن نعلم أن المصلح «رشيد رضا» هو الذي أشرف

---

(٣٦) مقابلة أجراها الباحث مع أ. محمد محمد قحطان، عضو الهيئة العليا للتجمع اليمني للإصلاح، بتاريخ ١٦/٣/٢٠٠٦.

(٣٧) لمعرفة تأثير التراث الفكري والعملي للإمام الشوكاني في الحركة الإسلامية الإخوانية في اليمن، انظر: أشواق أحمد مهدي غليس، **فكر الشوكاني السياسي وأثره المعاصر في اليمن: التجمع اليمني للإصلاح «نموذجاً»** (صنعاء: مركز عبادي للدراسات والنشر، ٢٠٠٧).

على طبع كتب الشوكاني، ومعلوم مقدار تأثير «رشيد رضا» في الإمام البنا وحركة الإخوان المسلمين[٣٨].

وفي المقابل فإن الواقع اليمني بمكوّناته السياسية والاجتماعية والفكرية دفع باتجاه إعادة رسم خريطة الأفكار لدى الحركة الإسلامية في اليمن وترتيب أولوياتها، فقضايا مثل سيادة الشريعة، وشمولية الإسلام، مع أنها كانت حاضرة في خريطة أفكار الحركة الإخوانية في اليمن، إلا أنها لم تكن في الأولوية كما هو الحال في دولة مثل مصر أو تونس، والسبب أن الوسط المجتمعي الذي تعمل فيه يَعُدُّ مثل هذه القضايا من المسلمات التي لا تحتاج إلى نضال للإيمان بها. وبخلاف الحركة الإسلامية في مصر التي كانت تناضل لأجل الوصول إلى تحكيم الشريعة، وتثبيت ذلك في النظم الدستورية والقانونية، كانت أولويات الحركة الإسلامية اليمنية، في هذه النقطة بالذات، هي العكس تماماً؛ فقد كانت تناضل لأجل إدخال الدستور والقانون في الشريعة الإسلامية[٣٩]. وفيما كانت بعض الحركات الإسلامية تعمل جهدها لوقاية المجتمع من بعض أضرار التحديث، فإن الحركات الإسلامية كانت إحدى القوى الدافعة للتحديث في اليمن[٤٠]، فالإسلاميون في اليمن هم أول من أدخل مفاهيم: الدستور، والإمام الدستوري، والحكومة الدستورية، واختصاصات الحكومة إلى الحياة الفكرية والسياسية اليمنية أثناء ثورة ١٩٤٨.

وبصورة عامة، فإن الواقع اليمني دفع الحركة إلى إعادة ترتيب أفكارها المركزية، فلم تقف الحركة ـ على سبيل المثال ـ عند قضية سيادة الشريعة كثيراً، فقد تم حسمها وتثبيتها دستورياً في عام ١٩٧١، ونفس الأمر بالنسبة إلى هوية النظام السياسي، ولعل ذلك دفع الحركة إلى التركيز على بناء التنظيم، والمشاركة في الانتخابات ومؤسسات النظام السياسي.

ولعل نفس الظروف هي التي جعلت الحركة تواجه مشاكل من نوع آخر، من قبيل مبررات تكوين تنظيم إسلامي في مجتمع ونظام مسلم، ومبررات التسمية «الإخوان المسلمون» في ذات المجتمع، ولذلك لم تكن قيادات

(٣٨) مقابلة أجراها الباحث مع أ. حسن الذاري، بتاريخ ١٢/ ١٠/ ٢٠٠٨. .

(٣٩) فرانسوا بورغا، **الإسلام السياسي في زمن القاعدة**، ترجمة سحر سعيد (دمشق: قدمس للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦)، ص ٤٦.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٤٨.

الإخوان متحمسة للتعامل العلني بمسمى «الإخوان المسلمون» فكانت تشتق لها مسميات أخرى، مثل الحركة الإسلامية الإصلاحية، والاتجاه الإسلامي، وغيرها من المسميات، بما فيها مسمى الحزب الذي أسسته بعد قيام الوحدة «التجمع اليمني للإصلاح».

وهكذا «فلم تكن مفاجأة كبيرة أن يبدو أتباع حسن البنّا في اليمن منتجاً محلياً له خصوصيات قوية، بقدر اختلاف مجتمعات جنوب شبه الجزيرة العربية عن المجتمعات في المغرب العربي أو في ضفاف النيل، مع وجود جوانب (مشتركة) تتجاوز البلدان، لها قيمة شاملة على المستوى العربي العام»[٤١].

ويتسم الإطار الفكري لحركة الإخوان المسلمين في اليمن بشكل عام بالمرونة، وفي بعض الأحيان بضعف الأثر في توجيه مسار الحركة. ومن الواضح أن ذلك يرجع إلى الطبيعة العامة لفكر مدرسة الإخوان المسلمين التي تتسم بالمرونة أساساً، ولانغماس إخوان اليمن في تفاصيل الحياة السياسية المتلاحقة بعد أن حسموا منذ وقت مبكر القضايا المتصلة بالهوية الإسلامية للنظام، ولاسيما بعد تحول الحركة إلى حزب سياسي في مرحلة ما بعد الوحدة، فقد تراجعت المضامين الدعوية في الخطاب العام للحركة، لحساب القضايا المتصلة بالحقوق والحريات العامة، والفساد، وتصحيح منظومة الانتخابات، وأصبح «التجمع اليمني للإصلاح» من الناحية العملية أقرب إلى الحزب المدني ذي المرجعية الإسلامية منه إلى الحركة الإسلامية[٤٢]، ومنها ما له علاقة بطبيعة البيئة اليمنية التي تعيش فيها الحركة وتتفاعل معها.

ومع أن الحركة الإخوانية في اليمن ملتزمة بالخيارات الفقهية لأهل السنّة والجماعة فيما يتعلق بعلاقتها مع النظام السياسي، إلا أنها تجاوزت من الناحية

---

(٤١) فرانسوا بورغا، «إسلاميو اليمن بين العالمية والمحلية: دراسة ميدانية،» **شؤون العصر**، العددان ١١ ـ ١٢ (كانون الثاني/يناير ـ آذار/مارس ٢٠٠٧)، ص ٨٠.

(٤٢) تعرضت حركة الإخوان المسلمين في اليمن لنقد شديد من قبل أفراد من الواضح أن لهم ميولاً سلفية، وتركز النقد في كتاب وزعته جهات مجهولة على مقارّ الإصلاح، باسم مؤلف مستعار (صادق أمين)، تحت عنوان «إلى أين يتجه الإخوان المسلمون في اليمن؟: نصيحة ودعوة إلى تفعيل الاحتساب داخل الحركات الإسلامية».

العملية المفاهيم التقليدية عن طاعة الحاكم وعدم الخروج عليه، فقد تم تضييق مفهوم الخروج على الحاكم، بحيث لم يَعُدْ منه، منافسته في الانتخابات أو توجيه النقد الصريح له، وتنظيم الاعتصامات والمظاهرات ضده، مادام ذلك في إطار الدستور المتفق عليه بين الحاكم والمحكومين.

خامساً: التنافس مع السلطة

أخذ مسار العلاقة بين الحركة الإسلامية والنظام السياسي في اليمن منحىً تنافسياً منذ ثاني انتخابات برلمانية جرت في نيسان/أبريل ١٩٩٧، وازدادت حدّة التنافس أثناء الانتخابات المحلية الأولى ٢٠٠١، والانتخابات البرلمانية الثالثة ٢٠٠٣، ووصلت إلى أوسع مداها أثناء الانتخابات الرئاسية والمحلية التي جرت في ٢٠ أيلول/سبتمبر ٢٠٠٦، فقد مثلت تلك الانتخابات محطة حاسمة في مسيرة العلاقة بين الرئيس علي عبد الله صالح وحركة الإخوان المسلمين في اليمن، فقد وصل التنافس والصراع بينهما خلالها إلى ذروته، ويبدو أنه لم يكن أمام حركة الإخوان فرصة للابتعاد عن مواجهة الرئيس انتخابياً، كما فعلت في الانتخابات الرئاسية الأولى التي جرت في أيلول/سبتمبر ١٩٩٩، حيث سارعت حينها إلى ترشيح الرئيس قبل أن يرشحه حزبه، أما بالنسبة إلى انتخابات ٢٠٠٦ فالتطورات السياسية التي حصلت بعد ذلك جعلت من منافستها للرئيس أمراً لا بدّ منه.

اتسمت الانتخابات الرئاسية بحدّة الخطاب السياسي منذ أيامها الأولى وتبادل الطرفان، وبالذات الإخوان المسلمون والرئيس، قصفاً إعلامياً غير مسبوق، وقد «نجح الإخوان المسلمون في الحفاظ على تماسك تكتل المعارضة اليمنية الرئيسية في مواجهة أي اختراق من قبل السلطة، ونافسوا الرئيس علي عبد الله صالح بشراسة في الانتخابات وشنّوا عليه حملات قاسية، ووجهوا إليه اتهامات حادة ولاذعة بالفساد والاستبداد، وقاموا بالدور الرئيسي في حملة فيصل بن شملان مرشح اللقاء المشترك من حيث التنظيم والترتيب للمهرجانات والحملات الانتخابية[٤٣] والأعباء المالية.

وفي المقابل شنّ الرئيس علي عبد الله صالح ضدهم حملة شعواء،

---

(٤٣) الأهرام، ١٣/٩/٢٠٠٦.

واستخدم اسمهم لأول مرة صراحة، وحذّر من وصولهم إلى السلطة المحلية أو الرئاسية لأن التنمية ستتوقف تماماً، وأنهم بتشكيلهم للقاء المشترك يشكلون حركة انقلابية على الشرعية، ويريدون أن يصنعوا يمناً عراقياً أو صومالياً، «وإن جماهير شعبنا اليمني هي القوى الفاعلة الداعمة للأمن والاستقرار وللوحدة والديمقراطية والتنمية، ومن ورائها المؤسسة الأمنية والعسكرية البطلة سيقفون أمامهم. .، وأنهم أصيبوا بالغرور وجنون العظمة». .، وأن تعاونه معهم في الفترة السابقة كان «عبارة عن ورقة سياسية عبارة عن «كرت»، . . وحول مستقبل علاقته بهم أجاب بقوله: «الآن وصلنا إلى طريق مسدود، لأنها قوى استنفدت كل أزماتها وانفعالاتها، وكانت تريد أن تحدث شرخاً في الصف الوطني، . . »[٤٤].

وبشكل عام فإن مرحلة التعددية الحزبية منحت الحركة الإسلامية في اليمن الشرعية القانونية في العمل السياسي، ومكّنتها من تجاوز ما يمكن تسميته بالشرعية الواقعية التي كانت مرتبطة برضا النظام وموافقته، وهذا مكّنها من التحرك بيسر وبدون كلفة، فتمكنت من نشر أفكارها وبرامجها والتحرك في أوساط المجتمع، والمشاركة في الانتخابات العامة، والاستناد في كل ذلك إلى الشرعية الدستورية، وهي شرعية تعي الحركة أهميتها جيداً.

وفي مقابل ذلك خسرت الحركة أشياء أخرى، فقد تحولت في نظر قطاع من الناس من حركة جامعة إلى حزب سياسي ضيق، يعمل في بيئة اجتماعية غير مواتية للعمل الحزبي، تتسم بسلطوية النظام، والانقسامات الاجتماعية، وارتفاع معدلات الفقر والبطالة والأمية، مما يصعُب معه الوصول إلى التداول السلمي للسلطة.

وقد لعبت الانتخابات العامة دوراً هاماً في التأثير في مجرى العلاقات بين الحركة الإسلامية والنظام السياسي، وساهمت في توسيع الفجوة بينهما. ويمكن القول: إنها من العوامل التي عجّلت في تدهور العلاقة بينهما، ونقلتها **من التحالف إلى التنافس ومحاولات التحجيم**، فهي تضعهما في مواجهة كل عامين على الأقل، خاصة بعد أن اتجهت الحياة السياسية في اليمن نحو ما يطلق عليه بالقطبية الثنائية، ويقصد بها انحصار التنافس بين النظام السياسي والحركة

---

(٤٤) انظر تفاصيل ذلك، في: الطويل، **الحركة الإسلامية والنظام السياسي في اليمن: من التحالف إلى التنافس**.

الإسلامية، بفعل ضعف القوى السياسية الأخرى، وهي ظاهرة عامة في أغلب الدول العربية.

سادساً: تشكيل تحالف «اللقاء المشترك»

اشتداد التنافس بين الحركة الإسلامية الإخوانية ونظام الرئيس علي عبدالله صالح، واختلال التوازن بين القوى السياسية، بعد حرب ١٩٩٤، دفعها إلى تبديل خريطة تحالفاتها، وأدى بشكل أو بآخر إلى نشوء تكتل اللقاء المشترك. فقد أدرك الإصلاح مبكراً، قبل دخوله الحرب إلى جانب المؤتمر، بأنه سيدفع ثمن اختلال التوازن بعد ضرب الحزب الاشتراكي، وهو ما تأكد له بعد الحرب، فبادر في أوائل آب/أغسطس ١٩٩٦، إلى طلب الحوار مع أحزاب مجلس التنسيق الأعلى لأحزاب المعارضة، وهو تكتل يضم: التنظيم الوحدوي الناصري، وحزب البعث القومي، واتحاد القوى الشعبية، وحزب الحق، والحزب الاشتراكي اليمني. وتركز الحوار حول تعزيز الهامش الديمقراطي وتوفير الضمانات لانتخابات نزيهة وعادلة، وأسفرت اللقاءات المتواصلة عن تشكيل تحالف «اللقاء المشترك»، وصدر عنه عدد من المطالب والأدبيات المتصلة بالضمانات السياسية والقانونية لإجراء الانتخابات. .، وتواصلت فعاليات ومواقف أحزاب اللقاء المشترك إلى كانون الثاني/يناير من عام ١٩٩٧م، وتفرّق بسبب تباين مواقف الأحزاب من المشاركة في الانتخابات التي تم إجراؤها في ٢٧ نيسان/أبريل ١٩٩٧.

عاد التئام تحالف اللقاء المشترك مجدداً عام ٢٠٠٠، حيث تبنت أحزابه مواقف موحّدة من التعديلات التي قدمتها الحكومة حول قانون الانتخابات العامة، كما نسقت بين مواقفها من التعديلات الدستورية والانتخابات المحلية التي جرت في ٢٠/٢/٢٠٠١.

وقد مثّل عام ٢٠٠١م عام تحولاً في العلاقات بين القوى السياسية، فقد أعلن التجمع اليمني للإصلاح على لسان أمينه العام في ذلك الوقت محمد اليدومي وفاة التحالف الاستراتيجي الذي كان يربطه بالمؤتمر الشعبي العام، ووّجه دعوة واضحة إلى أحزاب المعارضة للدخول في تحالف معه على أسس جديدة تستهدف الحفاظ على الهامش الديمقراطي.

ومن ذلك التاريخ أولت الحركة الإسلامية بناء تكتل اللقاء المشرك اهتماماً

كبيراً، وأخذ ذلك التحالف يتبلور شيئاً فشيئاً، حيث «نمت علاقة التجمع اليمني للإصلاح بالقوى السياسية الأعضاء في المشترك بنفس السرعة التي تدهورت فيها علاقته بالحزب الحاكم»[٤٥].

وقد تدرج تحالف اللقاء المشترك من مستوى التنسيق حول حرية ونزاهة الانتخابات، وتعزيز الهامش الديمقراطي، إلى أن يكون إطاراً للمعارضة، يعبّر عن مواقفها تجاه معظم القضايا الوطنية والإقليمية والدولية، وصولاً إلى مستوى تقديم قوائم مشتركة في عدد من الانتخابات النقابية. وفي نهاية عام ٢٠٠٢، كانت علاقات أطراف اللقاء المشترك قد تعززت أكثر من أي وقت مضى، وتجلّت عبر مواقف موحدة في الحوار مع السلطة حول القضايا المتعلقة بالانتخابات أو الحقوق والحريات، وتوحيد المواقف إزاء التطورات الخارجية، وفي ٦ شباط/فبراير ٢٠٠٣ وقّعت أحزاب اللقاء المشترك على اتفاق مبادئ للتنسيق الانتخابي في الانتخابات النيابية التي جرت في ٢٧/٤/٢٠٠٣، واتجهت إلى توحيد رؤاها النظرية، فقد انخرطت في نقاش امتد قرابة عام حول إعداد مشروع وطني للإصلاح السياسي، وأعلنت ذلك المشروع تحت مسمى «مشروع الإصلاح السياسي والوطني الشامل»، ومعه أخذت تجربة اللقاء المشترك تتقدم خطوات مهمة نحو توسيع مساحة المتفق عليه، بعد أن كانت منحصرة في حدود التنسيق الانتخابي، وأصبح تحالف اللقاء المشترك كياناً ذا طابع مؤسسي، له أنظمة ولوائح تحدد عمله وتحكم ممارسته، وهيكل تنظيمي مكوّن من: أجهزة وهيئات مركزية، وأخرى فرعية، لكلٍّ منها مهام واختصاصات محددة.

مشاركة الإصلاح في اللقاء المشترك، خلقت انطباعاً إيجابياً عن الحركات الإسلامية بصفة عامة، وعن الإصلاح بصفة خاصة، وأثبتت اعتداله وقدرته على التعايش مع الآخرين على قاعدة المصالح المشتركة، وقدّمت دلالات قوية الوضوح أن الإسلاميين في اليمن يمتلكون القناعة ليس بالتعددية السياسية فحسب، وإنما لديهم الإمكانية بالقبول بالتعددية الفكرية أيضاً، وبات من الواضح أن مواقفهم من بعض القضايا الفكرية في طريقها إلى التغيير.

---

(٤٥) انظر حديث عبد الله الفقيه، في: «التجمع اليمني للإصلاح: قراءة في التجربة السياسية»، الصحوة. نت، ١٦/٢/٢٠٠٧، <http://alsahwa-yemen.net/view_news.asp?sub_no=1_2007_02_15_54627>.

سابعاً: الإصلاح السياسي

تركزت جهود الحركة الإسلامية الإخوانية في اليمن منذ عام ٢٠٠٥، تقريباً على إصلاح النظام السياسي، واعتمدت استراتيجية جديدة تم إقرارها في المؤتمر العام الثالث للتجمع اليمني للإصلاح ـ الدورة الثانية ـ تحت عنوان: «النضال السلمي لانتزاع الحقوق والحريات»، وقد نفذ الإصلاح بعد مؤتمره العام حملة واسعة لتعبئة وتثقيف أنصاره والجماهير بالحقوق الدستورية والقانونية والسياسية للمواطنين، وآليات تحقيقها بالطرق السلمية المتعددة، بما فيها المظاهرات والاعتصامات والوقفات الاحتجاجية. .الخ. وتعدُّ هذه الاستراتيجية خطوة متقدمة، يسبق بها الإسلاميون في اليمن بقية الحركات الإسلامية في المنطقة العربية، فلأول مرة تعلن حركة إسلامية عن استراتيجية تتضمن أهدافاً ووسائل تضعها في مواجهة مباشرة وعلنية مع السلطة السياسية، وفي ذات الوقت تعد نقطة فارقة في العلاقة بين الحركة الإسلامية والنظام السياسي في اليمن، إذ من شأنها أن تجعلها في مواجهة سياسية وإعلامية وجماهيرية مباشرة مع الرئيس، وهو أمر كانت الحركة الإسلامية في المراحل السابقة تحرص على عدم حدوثه، وقد هيّأت هذه الإستراتجية لمنافسة الرئيس في الانتخابات الرئاسية التي جرت عام ٢٠٠٦، بالصورة والكيفية التي أشرنا إليها في السابق.

ومنذ ٢٠٠٦ وحتى ٢٠١٠، استفحلت الأزمات السياسية والاقتصادية والأمنية التي تواجه اليمن، فقد تجددت المعارك بين قوات الجيش والحوثيين وتوسع نطاقها، وتصاعد دور ما يعرف بالحراك في المحافظات الجنوبية، ورفع شعارات انفصالية، وتبلور معه مزاج عام مناهض للاندماج الوطني في بعض تلك المحافظات، واستمر تدهور الأوضاع الاقتصادية والخدمات العامة، وسلطة الدولة، ونشط فرع تنظيم القاعدة، وامتدت عملياته إلى قلب الولايات المتحدة الأمريكية، وتعمقت الأزمة بين الأحزاب والقوى السياسية.

تعاملت الحركة الإخوانية بحرص شديد مع تطورات الحرب في صعدة، نظراً إلى الحساسية التي تتسم بها هذه القضية، وحتى لا تأخذ طابعاً طائفياً أو مذهبياً، ورفضت مطالب السلطة المتكررة في المشاركة في الحرب العسكرية أو الإعلامية ضد الحوثيين، وعمدت إلى تقعيد موقفها من تلك الحرب على أسس وطنية في إطار الموقف الجماعي لأحزاب اللقاء المشترك، الذي يقوم على

رفض استخدام العنف ضد الدولة، ورفض استخدام السلطة للقوة خارج إطار الدستور والقانون، وحمّلت النظام مسؤولية نشوء الظاهرة الحوثية بوصفها ثمرة لسياساته الخاطئة،.. وقد جلب لها هذا الموقف سخط السلطة والتيارات السلفية وبعض أنصارها، حيث اُتهِمت بالتخاذل أمام ما يوصف بالمد الشيعي.

أما فيما يتعلق بالحراك الجنوبي، الذي شكّل تحدياً جدياً للوحدة، ومنافساً قوياً للحركة الإسلامية في المحافظات الجنوبية، فقد سارعت الحركة، في إطار الموقف الجماعي لأحزاب اللقاء المشترك، إلى الاعتراف بمشروعية قضاياه المطلبية، وحمّلت السلطة مسؤولية الأوضاع في تلك المحافظات، وطالبتها برفع المظالم الواقعة على أبنائها، وأعلنت أن معالجة القضية الجنوبية يعدُّ المدخل الحقيقي إلى الإصلاح السياسي في البلاد، وأدانت بشكل متواصل التعامل الأمني المفرط للسلطة مع فصائل الحراك، وحثّت الأخيرة على تسكين مطالبها تحت سقف الوحدة، وفي إطار العمل السلمي. وميدانياً دفعت الحركة الإخوانية بأنصارها في المحافظات الجنوبية إلى النزول إلى الشارع، وسمحت لهم برفع سقف المطالب، وذلك لكسب الشارع الجنوبي الذي بدا وكأن الحراكيين ينفردون به، وقد تمكنت في الفترة الأخيرة من استعادة قدر من التوازن في عدد من المحافظات والمدن الجنوبية، وبخاصة حضرموت، والى حدٍّ ما عدن.

أما الاهتمام الرئيسي للإخوان في اليمن منذ انتهاء الانتخابات الرئاسية فقد انصب على قضايا الإصلاح الانتخابي والسياسي، فقد اشتبكت أحزاب اللقاء المشترك مع السلطة إعلامياً وسياسياً للمطالبة بإصلاح المنظومة الانتخابية، وتحويل النظام السياسي إلى برلماني، ونفّذت أحزاب اللقاء المشترك، وفي القلب منها الحركة الإسلامية، عشرات الاعتصامات والمسيرات الاحتجاجية في العاصمة صنعاء وفي عواصم المحافظات والمديريات للمطالبة بتلك الإصلاحات.

وفيما استمر النظام في الإجراءات العملية لنقل السلطة إلى الجيل الثاني من أسرة الرئيس على عبدالله صالح، اتجهت تلك الأحزاب إلى تشكيل «اللجنة التحضيرية للحوار الوطني» كإطار أوسع يضم إلى جانبها بقية الشخصيات والقوى السياسية والاجتماعية المعارضة للنظام، بمن فيهم الشخصيات التي انسلخت من الحزب الحاكم، والحوثيون ومعارضة الخارج.. إلخ.

وبعد الكثير من المبادرات والمناورات والوساطات الداخلية والخارجية، وتبادل الاتهامات والحملات الإعلامية، اشترك الطرفان في جولات من الحوار المتقطع، أدى إلى التوافق على تأجيل الانتخابات النيابية لمرتين متتاليتين، وانتهت إلى رفض النظام الاستمرار في الحوار، وإعلانه المضي منفرداً لإجراء التعديلات الدستورية وتنفيذ انتخابات نيابية، الأمر الذي ضاعف من الاحتقان الشعبي، والانقسام السياسي، وتهيّأت معه البلاد للانتقال إلى العمل الثوري، وبخاصة بعد النجاح الذي حققته الثورتان في: تونس ومصر.

وبعد قيام الثورة نزلت الحركة الإسلامية إلى الشارع، ومثّلت الرافعة الرئيسية للثورة، ونظراً إلى قوتها الجماهيرية تمكّن الثوار من تشكيل ١٧ ميداناً في معظم محافظات الجمهورية، يتم فيها الاعتصام بشكل مستمر. وقد تولى أعضاء الحركة تشكيل لجان حماية تلك الميادين والساحات، وتأمين التغذية والمستلزمات اليومية للاعتصامات والمسيرات، كما تولّوا جزءاً كبيراً من العمل الإعلامي المصاحب للثورة، من خلال قناة «سهيل الفضائية» والصحف والمواقع الالكترونية، والمنصّات المنصوبة في ميادين التغيير، كما أنها (أي الحركة) تعدُّ قوة الدفع الأساسية في المظاهرات والمسيرات اليومية والأسبوعية.

وفي مقابل ذلك فقد نالها قدر واسع من النقد والتشويه والتشهير، من قبل القنوات الفضائية الرسمية، وأجهزة الأمن، والأفراد الذين تم تجنيدهم وتفريغهم من قبل النظام لهذا الغرض في مواقع التواصل الاجتماعي والمنتديات والمواقع الالكترونية التي تسمح بخاصية التفاعل مع الجمهور.

خاتمة

وبقدر ما مثّل انضمام الحركة الإسلامية إلى الثورة عامل دعم وإسناد لها، وساعد على صمودها واستمرارها كل تلك الفترة، وكان له دور في ترشيدها، إلا أنه في الوقت ذاته يعدُّ أحد العوامل الرئيسية في تأخيرها، فعلى الأرجح إن الحضور الإخواني الكثيف أثار مخاوف العديد من القوى السياسية الإقليمية والدولية ودفعها إلى التأني في تأييد عملية انتقال السلطة إلى حين ضمان انتقالها إلى طرف جماعي، وتوفر ضمانات بعدم استفراد الإخوان بالحكم، وضبط تواجدهم في السلطة القادمة قدر الإمكان.

كما أن تصدر اللقاء المشترك للجانب السياسي، ومشاركته في الحوارات المتصلة بنقل السلطة أظهر الثورة وكأنها أزمة سياسية بين أحزاب المعارضة والسلطة، ومكّن بعض الأطراف الخارجية من التعامل معها على هذا الأساس، وهو ما أثار استياء بعض مكوّنات الثورة، وخصوصاً الشباب والشخصيات المستقلة.

وفيما يخص المستقبل، فمن الواضح أن الخيارات أمام الإخوان، وغيرهم من القوى السياسية، محدودة جداً وضيقة بفعل البيئة اليمنية القلقة: شديدة الفقر والاضطراب والانقسام والتعقيد والتي ازدادت تعقيداً وتدهوراً، وانقساماً بعد قيام الثورة.

فالعجز عن تغيير النظام لمدة تزيد على ستة أشهر منذ اندلاع الثورة، وضع الإخوان في مرحلة فاصلة ومصيرية، بل جعل قوى التغيير في وضع لا تحسد عليه، فالفشل في تغيير النظام لا يعني فقط فشل الثورة، وإنما يعني أيضاً فشل وحدة اليمن وتعرّضه للتشظي والانقسام، والأكثر من هذا إنه يمثل خطراً حقيقياً على المشروع الإسلامي للإخوان في اليمن، فهناك إمكانية في أن تنزلق البلاد إلى سيناريو الحرب الأهلية بين وحدات الجيش الموالية للثورة والإخوان وشيوخ قبائل حاشد «آل الأحمر» من جهة، ووحدات الجيش والأمن الموالية للرئيس من جهة ثانية، (وهي جميعها القوى الحاملة للدولة المركزية الموحدة) وما يترتب على ذلك من إمكانية تفتت البلاد وتجزئتها، خاصة في ظل وجود قوى لها مطامع في الاستقلال والخروج عن سلطة الدولة في جنوب وشمال البلاد.

وحتى إذا ما نجحت البلاد في تجنّب مسار الانزلاق إلى الحرب الأهلية، فإن عملية التغيير ستكون عملية مشوّهة وغير مكتملة، ويتوقع لها أن تتم بصورة جزئية ومتدرجة، ومن خلال التوافق بين بقايا النظام والقوى المشاركة في الثورة، ممّا سيُبقي اليمن في حالة أزمة ممتدة، وهو وضع لا تحتمله موارد البلاد وأوضاعها الأمنية والاقتصادية والسياسية.

وفضلاً عن ذلك فقد كشفت الحرب التي جرت في محافظة الجوف (شرق اليمن) بين الإخوان والحوثيين أثناء الثورة، التي استمرت لأكثر من ثلاثة أشهر، عن واحدة من التحديات الرئيسية التي ستواجه الإخوان واليمن في المستقبل؛ فقد أثارت تلك الحرب المخاوف من مستقبل العلاقات بين الطرفين في ظل

امتلاك كل منها لقاعدة اجتماعية مسلحة وأجندة فكرية وأهداف سياسية متباينة، وسيكون التحدي الأكبر أمامهما هو الوصول إلى حالة من القبول والتعايش، والتغلب على الشكوك والهواجس والانطباعات السلبية المتبادلة، وتحييد تأثير المحيط الإقليمي والتدخلات الخارجية الضاغطة باتجاه الصراع.

وفضلاً عن هذا فإن الإخوان في اليمن سيكونون مهمومين في الفترة القادمة بترميم وتجسير علاقتهم مع القوى الاجتماعية والسياسية التي احتكوا بها أثناء الثورة، وتحسين صورتهم التي تعرضت للكثير من التشويه.

وبالمجمل يمكن القول إن مصير الإخوان في اليمن سيكون مرتبطاً بمصير اليمن نفسها: بعللها وتعقيداتها وأزماتها ومواردها وتحدياتها، كما أن مصير اليمن سيتأثر إلى حد بعيد بسياسات وخيارات الإخوان باعتبارهم من القوى السياسية الرئيسية ذات التأثير في مجريات الأوضاع فيها.

١٥ ـ الإخوان المسلمون في المغرب العربي:
حالـة تونـس:
تجربة حركة النهضة/من التأسيس إلى الثورة

صلاح الدين الجورشي

يمكن القول إن الحركة الإسلامية التونسية قد نشأت في بداية تشكلها بعيداً عن أنظار السلطة والنخبة والمجتمع. ويعود ذلك إلى أن تونس قطعت بعد قيام الدولة الوطنية، وبقيادة الرئيس بورقيبة شوطاً متقدماً في مجال التحديث وفق النموذج الأوروبي، وهو ما جعل النخبة بشقيها الحاكم والمعارض غير قادرة على احتمال إمكانية نشوء حركة إسلامية على نمط الإخوان المسلمين في مصر. لقد بدا لهذه النخبة ولغيرها من مراقبي النموذج التونسي أن المجتمع قد تمّت إعادة صياغته بطريقة جذرية تجعل من إمكانية عودة البنى التقليدية عملية مستبعدة، إن لم تكن مستحيلة.

أولاً: التقاء المؤسّسين وأحوال مسار الحركة الإسلامية التونسية

مع أواخر الستينيات برز شاب بدأ يلفت الأنظار، إذ كان الطالب الوحيد بالجامعة التونسية الذي يرتدي الزي التقليدي التونسي، ويحسن الخطابة، ويلقي دروساً بالمساجد تجمع بين النفس الإصلاحي الأخلاقي وبقايا الثقافة الإسلامية الزيتونية مع شيء من الخلفية الصوفية. إنه الشيخ الشاب عبد الفتاح مورو، الذي يمكن اعتباره المؤسّس للحالة الإسلامية الحركية التونسية.

في بداية سنة سبعين من القرن الماضي، عاد أستاذ ينحدر من الجنوب التونسي، درس بالمشرق العربي، حيث تنقل بين القاهرة ودمشق، وتخصص في الفلسفة، هو أ. راشد الغنوشي، الذي كان، عند مغادرته البلاد لمواصلة

تعليمه بالمشرق العربي، ناقماً على التعليم الزيتوني الذي أصيب بالجمود قبل أن يلفظ أنفاسه الأخيرة[1]. وإذ شدته في البداية الأفكار العروبية في مرحلة كانت فيها الناصرية تقود الشارع العربي، غير أنه سرعان ما أخذت تستهويه أدبيات الإخوان المسلمين[2]، وفي مقدمتها كتابات سيد قطب. كما شدته في سورية الأطروحات السلفية، التي عززت من رغبته في استحضار النصوص التأسيسية في نظرته إلى مختلف القضايا الأساسية.

منذ عودته، شرع في تعبئة تلاميذه، والكتابة بالصحف المحلية، كما اقترب من الفضاء المسجدي. وفي هذا السياق تعرف على مورو، وعلى عدد ممّن تأثروا بهذا الخطاب من تلاميذ وطلبة لتتشكل بذلك النواة الأولى للحركة الإسلامية[3]، ممّا عزز النشاط الدعوي داخل المساجد ووسّع من دائرته، وهو خطاب موجّه بالأساس إلى الشباب التونسي الذي كان في تلك المرحلة يمر بحالة بحث عميقة عن ذاته ودوره. هذا الخطاب الذي اختلف في شكله ومضمونه عن الخطاب الديني التقليدي، كان كافياً في البداية ليستقطب عدداً من الطلبة وتلاميذ المعاهد الثانوية. وتعززت تلك الديناميكية بانخراط أستاذ آخر، درس بدوره في الشرق، وانتقل من الناصرية إلى الخطاب الإسلامي الحركي، هو أحميدة النيفر، الذي ينحدر من عائلة دينية توارثت التدريس بالجامع الأعظم ـ الزيتونة. ومع انخراط مجموعة أوسع من الشباب تشكلت النواة الأولى، التي أسست ما سمّي في تلك المرحلة بـ «الجماعة الإسلامية».

١ ـ خصائص «الجماعة»

من أبرز خصائص ولادة الحركة الإسلامية التونسية أنها:

ـ حركة شبابية، حيث كانت أغلبية المؤسسين لا تتجاوز أعمارهم ٢٥ عاماً. ومعظمهم طلبة كانوا يدرسون بالمرحلتين الثانوية والجامعية، وذلك بفضل جهود الاستقطاب التي توجهت في البداية نحو الفضاء المدرسي والطلابي.

---

(١) انظر: راشد الغنوشي، **من تجربة الحركة الإسلامية في تونس** (لندن: المركز المغاربي للبحوث والترجمة، ٢٠٠١).

(٢) كان متأثراً بدروس الشيخ الألباني.

(٣) كنت شخصياً من بين أعضاء هذه النواة إلى جانب مجموعة صغيرة من الأفراد، من بينهم فيما أذكر صالح بن عبد الله، وصالح كركر، وفاضل البلدي، وغيرهم.

ـ حركة بدون فقهاء أو مراجع دينية، حيث نشأت وتطورت بعيداً عمّن تبقى من شيوخ الزيتونة، الذين فوجئوا بدورهم بهذه الولادة غير المتوقعة. ولم يكن موقف هؤلاء الشيوخ موحداً من الظاهرة الجديدة، إذ قام بعضهم بتشجيعها ومحاولة المساهمة في توجيهها[٤]، في حين عمل آخرون على استقطاب رموزها وإقناعهم بأهمية النشاط داخل هياكل الحزب الحاكم من أجل تغييره من الداخل[٥]، بينما تجنّبها من رأى فيها تمرداً على الثقافة الدينية التقليدية.

ـ سرعة الانتشار، حيث لم تمضِ سوى خمس سنوات فقط حتى تحولت المجموعة الصغيرة من المتحمسين إلى ظاهرة اجتماعية اخترقت مختلف الشرائح الاجتماعية ومناطق البلاد، وأثارت اهتمام وسائل الإعلام والمراقبين في الداخل والخارج.

ـ «لم تكن الحركة الإسلامية المعاصرة في تونس من ثمار جامع الزيتونة، بل لم يكن لهذه المؤسسة التي تمت تصفيتها في وقت مبكر[٦]، دور يذكر في نشأتها. كانت الحركة إلى حدٍّ كبير انعكاساً لأثر الفكر الاصلاحي في المشرق، ولم تكن امتداداً لمنهج التعليم الذي كان سائداً في جامع الزيتونة».

٢ ـ الولاء للإخوان المسلمين

رغم أن المجموعة الأولى تبنت في البداية شكل الدعوة على طريقة (جماعة الدعوة والتبليغ)، إلا أنها كانت تستند في تكوينها الفكري إلى كتب الإخوان، وبالأخص حسن البنّا وسيد قطب وشقيقه محمد قطب، إلى جانب كتابات أبو الأعلى المودودي، وهو ما جعلها مشدودة لهذا النموذج الإخواني، فاقتدت به في تفكيرها، وأسلوب عملها، والشكل التنظيمي لبنائها الداخلي. وقد تجسد ذلك عملياً في أول مؤتمر تأسيسي تعقده النواة الأولى للحركة، وتختار لها أميراً ممثلاً في أ. راشد الغنوشي، وأقسم فيه كل من حضره على السمع والطاعة في المنشط والمكره للجماعة وقيادتها. كما تم في

---

(٤) مثّل الشيخ محمد صالح النيفر، الذي عرف بمعارضته للرئيس بورقيبة.

(٥) كانت تلك خطة الشيخ الحبيب المستاوي، وهو زيتوني معروف، أصبح عضواً باللجنة المركزية للحزب الحاكم في فترة حاسمة.

(٦) تم ذلك تحت عنوان توحيد المؤسسات التعليمية وفق برنامج إصلاح التعليم الذي نفذ عام ١٩٥٨.

هذا المؤتمر الذي عقد بسرية تامة التوافق على اختيار تسمية «الجماعة الإسلامية بتونس»[٧].

كما أدى التعلق بالتجربة الإخوانية وبرموزها إلى الارتباط بالتنظيم الدولي في وقت مبكر، وذلك بعد البيعة التي أدّاها أمير الحركة للمرشد العام للإخوان المسلمين، وأصبح يومها العضو الذي يتجاوز عتبة التنظيم، يقسم بدوره أمام المسؤول عنه أو أمام أمير الجماعة قسماً يؤكد من خلاله الولاء للإخوان.

٣ ـ خلاف داخلي

مع الاقتراب من نهاية السبعينيات، بدأت الجماعة تواجه تبعات نموها السريع، كما أخذ الوعي بالمحيط المحلي والإقليمي يتسع تدريجياً لدى بعض العناصر القيادية وعدد من الكوادر الوسطى، خاصةً بالعاصمة تونس. كما بدأت تتوفر بعض المعلومات حول تاريخ حركة الإخوان المسلمين وحاضرها[٨]، ممّا فتح المجال أمام التساؤل حول مدى أهليتها وقدرتها على قيادة مختلف حركات المنطقة. وقد كانت تلك نقطة البداية لتشرع مجموعة من الكوادر القيادية في القيام بعدد من المراجعات التي شملت الجوانب الحركية والتنظيمية وأسلوب تربية العنصر الحركي، إلى جانب نقد حركة الإخوان وفكرها، وبالأخص مجمل أطروحة سيد قطب؛ ومنها اتسع حقل المراجعة ليشمل أيضاً الفكر السياسي بتبنّي المسألة الديمقراطية، وقضايا المرأة والاقتصاد وحقوق الإنسان والعلاقة بالغرب، وصولاً إلى نقد المدرسة السلفية برمّتها، والدعوة إلى إعادة النظر في منهجية قراءة النصوص المرجعية بطرح إشكالية العقل والنص، ومراجعة النظر في فهم التاريخ الإسلامي، بما في ذلك مرحلة الصحابة وما شهدته من تطورات خطيرة وتحولات عميقة.

فشلت الجماعة في احتواء هذا الخلاف الحركي والفكري، واندفعت القيادة نحو المعالجة التنظيمية بإصدار قرارات عزل عدد من الكوادر القيادية، أو تجميد عضويتهم، وهو ما دفع بالتيار النقدي إلى الانسحاب من الجماعة،

---

(٧) عقد هذا المؤتمر بضاحية مرناق القريبة من العاصمة، وذلك في سنة ١٩٧٢؛ راجع كتاب أعلية العلاني **الحركات الإسلامية بالوطن العربي ـ تونس نموذجاً.**

(٨) من المؤلفات التي ولّدت شيئاً من الحيرة في صفوف بعض القياديين كتاب: رفعت السعيد، **حسن البنّا: متى؟ وكيف؟ ولماذا؟**، ط ١٠ (دمشق: دار الطليعة الجديدة، ١٩٩٧).

وتأسيس نشاط مستقل سرعان ما اختار رموزه التشكل في إطار مجموعة منظمة أطلقت على نفسها تسمية «الإسلاميون التقدميون»[٩].

وإذ تمكّنت «الجماعة» من الاحتفاظ بأغلبية عناصرها، ونجحت نسبياً في الحدّ من تداعيات هذه الأزمة على وضعها الداخلي وتماسكها التنظيمي، وذلك بفضل احتفاظها بالأغلبية الواسعة من المنتمين، إلا أن هذه الأزمة شكّلت فيما بعد عاملاً حاسماً في دفع قيادة الحركة نحو القيام بمراجعات شبيهة في بعض الجوانب بالتي قام بها التيار الإسلامي التقدمي، مما أكسب الحركة فيما بعد مكانة جعلتها متميزة من بقية الحركات الإسلامية على الصعيدين العربي والإسلامي.

ثانياً: الانخراط في العمل السياسي

١ ـ الأحداث الدافعة إلى النشاط السياسي

ثلاثة أحداث دفعت بالحركة إلى الانخراط السريع والمكثف في النشاط السياسي.

الأول: أزمة ٢٦ كانون الثاني/يناير ١٩٧٨ التي اندلعت بين الحكومة من جهة والاتحاد العام التونسي للشغل بقيادة الزعيم النقابي المعروف الحبيب عاشور. وقد أدى الإضراب العام الذي أقدم عليه الاتحاد إلى مواجهات مع قوى الجيش أسفرت عن سقوط العشرات من القتلى والجرحى، وإعلان حالة الطوارئ بالبلاد، وسمّي ذلك اليوم بيوم الخميس الأسود.

كانت الجماعة الإسلامية في تلك المرحلة مشغولة بالقضايا العقائدية والتربوية، ولم تنتبه إلى ما يجري على الساحتين السياسية والاجتماعية، وهو ما جعلها تتعامل بارتجال مع تلك الأحداث، وتصدر أول بيان سياسي في تاريخها. وبالرغم من النقد الذي تعرّضت له الجماعة من قبل الأوساط النقابية واليسارية بسبب مضمون هذا البيان الذي عكس عدم إدراكها في تلك المرحلة لطبيعة الأزمة ودلالاتها، إلا أن ما حصل شكّل بداية اهتمام الجماعة بما يجري في المجالين النقابي والسياسي.

---

(٩) صلاح الدين الجورشي، **الإسلاميون التقدميون: التفكيك وإعادة التأسيس** (القاهرة: دار رؤية للنشر، ٢٠١٠).

الثاني: صعود التيار الطلابي: شهدت نهاية السبعينيات ظهور الطلبة الإسلاميين بكثافة على السطح الجامعي، وهو ظهور استقبله اليسار الماركسي الطلابي برفض شديد، وتشكيك في دور الإسلاميين وولائهم، حيث اتهموا بكونهم مدعومين من قبل السلطة لضرب القوى اليسارية. وفي المقابل، أصرّ الطلبة الإسلاميون الذين كانت أغلبيتهم الواسعة من أنصار حركة الاتجاه الإسلامي، على افتكاك قيادة الجامعة والسيطرة على أهم مفاصل الحركة الطلابية، وهو ما أدى إلى دخول حركة الاتجاه الإسلامي في خضم العمل السياسي بدفع من جناحها الطلابي.

الثالث: نجاح الثورة الإيرانية، سلّط الأضواء الإعلامية والسياسية على حركة الاتجاه الإسلامي، وضخّمها في عيون الجميع، وأشعر قيادتها بأنها ليست فقط قوة سياسية صاعدة، وإنما يمكن أن ترشحها الظروف لقيادة عملية التغيير في البلاد، بل وأن تكون البديل المتوقع للنظام القائم، وهو ما جعل السلطة ترى في الحركة خطراً جدياً من شأنه أن يهدد مستقبلاً موازين القوى السائدة(١٠).

٢ ـ خطأ، فاكتشاف، فمحاكمة

في صبيحة أحد الأيام من ربيع سنة ١٩٨١، اكتشفت الشرطة على سبيل الخطأ بمحفظة أحد الكوادر مجمل الوثائق الخاصة بالبناء التنظيمي السري لحركة الاتجاه الإسلامي، وهو ما أحدث صدمة لأجهزة الأمن والسلطة، نظراً إلى الحجم الذي أصبحت عليه الحركة، والقدرة التي تمتعت بها مما مكّنها من انتشار هادئ بكل ولايات الجمهورية التونسية. تم كل ذلك في غفلة من النظام ومؤسساته وعيونه، رغم أن معظم نشاطات الحركة كانت علنية، ومعلومة، وأصبح منذ أواخر السبعينيات حديث الرأي العام ووسائل الإعلام.

في محاولة من قيادة الحركة لتخفيف الصدمة وتجنّب ضربة أصبحت مؤكدة، أكدت أنها كانت قبل اكتشاف التنظيم بصدد الإعداد لتقديم طلب يتعلق بتأسيس حزب سياسي. وهو ما قامت به فعلاً، حيث تقدمت بملف رسمي إلى وزارة الداخلية، مطالبة بالترخيص لحزب يحمل اسم «حركة الاتجاه

---

(١٠) قامت حكومة الرئيس بورقيبة في ذلك الوقت بقطع العلاقات الدبلوماسية مع إيران، وشنّت حملة إعلامية ضد الإيرانيين.

الإسلامي»، وعقدت مؤتمراً صحافياً[11] عرضت خلاله ملامح ممّا اعتبرته برنامجاً سياسياً، ونفت فيه لأول مرة كونها ناطقة باسم الإسلام[12]. لكن ذلك لم يحل دون قرار الرئيس بورقيبة باعتقال قادة الحركة وعشرات من كوادرها الوسطى. وفي صائفة ١٩٨١، أقيمت أول محاكمة سياسية للإسلاميين بتونس، تخللتها تجاوزات ومخالفات قانونية بالجملة. وبدل أن تؤدي تلك المحاكمة إلى القضاء على الحركة وتفكيكها، وهو ما كانت تتوقعه السلطة، حدث العكس تماماً، إذ ازدادت الحركة انتشاراً، بعد أن أصبح لها سجناء مضطهدون من قبل نظام بدأت تظهر عليه علامات التعب والشيخوخة.

٣ ـ النظام والحركة: قطبان متنافران

ولدت الحركة الإسلامية معادية للنظام. وبالرغم من أن السلطة في البداية غضّت الطرف عن هذا الإسلام السياسي الناشئ، وحاولت أن توظفه لإضعاف الحركة اليسارية التي سيطرت على الجامعات منذ أواخر الستينيات وبداية السبعينيات، إلا أن الفكر الذي تربّت عليه النواة الأولى للحركة كان يرى في بورقيبة رمزاً للتغريب، وحاكماً «معادياً للإسلام». كما اعتبرت في تلك الفترة أن المكاسب التي حصلت عليها النساء في تونس، متعارضة مع الشريعة الإسلامية، الهدف منها ومن غيرها من الإجراءات هو تذويب الهوية الإسلامية للشعب التونسي، وإلحاقه بالغرب المعادي للإسلام[13].

هذا التوجه العقائدي والهوياتي، جعل الحركة في منظور الرئيس بورقيبة والحزب الحاكم، إلى جانب قطاع واسع من النخبة، «قوة رجعية» معادية للحداثة، يجب التصدي لها، والعمل على القضاء عليها بمختلف الوسائل السياسية والأمنية والثقافية. وهكذا تحددت طبيعة العلاقة بين الطرفين، أي علاقة نفي متبادل، وهو ما جعل تاريخ الحركة الإسلامية في تونس يتسم في غالب

---

(١١) تم ذلك بتاريخ ٦ حزيران/ يونيو ١٩٨١.

(١٢) جاء في نص البيان أن حركة الاتجاه الإسلامي «لا تقدم نفسها ناطقاً رسمياً باسم الإسلام في تونس ولا تطمع يوماً في أن ينسب هذا اللقب إليها. فهي مع إقرارها حق جميع التونسيين في التعامل الصادق المسؤول مع الدين ترى من حقها تبنّي تصور للإسلام، ويكون من الشمول بحيث يشكل الأرضية العقائدية التي منها تنبثق مختلف الرؤى الفكرية».

(١٣) صدرت مجلة **الأحوال الشخصية** بتاريخ ١٣ آب/ أغسطس ١٩٥٦، أي في أقل من خمسة أشهر من استقلال تونس. ومن أهم بنودها أن المجلة تمنع تعدد الزوجات، وتعتبر الزواج بثانية باطل قانوناً، ويعاقب فاعله بالسجن.

محطاته بالتوتر، والملاحقة الأمنية المتواصلة لأعضائها. إذ بعد إطلاق سراح مساجين الحركة في سنة ١٩٨٤، عادت المواجهة بينها وبين السلطة من جديد.

٤ ـ الحركة تقترب من الخطاب الديمقراطي

نتيجة الصراع الفكري الداخلي الذي فجّرته «مجموعة الإسلاميين التقدميين»[١٤] منذ أواخر السبعينيات، وبعد تأثر الحركة بأجواء الثورة الإيرانية على صعيد الخطاب السياسي، وعلى إثر التقارب الذي حصل بين أميرها السيد راشد الغنوشي وزعيم الحركة الإسلامية السودانية د. حسن الترابي، هذه العوامل وغيرها أخذت تفعل فعلها في فكر الحركة وأدبياتها. لهذا، عندما قررت التشكل في حزب سياسي، وجدت القيادة نفسها مدعوة إلى تقديم شعارات معتدلة، ومطمئنة في بعض جوانبها للنخب الحديثة في تونس، وهو ما تجلى بوضوح في الوثيقة التأسيسية لحركة الاتجاه الإسلامي.

ثالثاً: الحركة تنزل إلى الشارع

لم تكن الحركة في مطلع سنة ١٩٨٧ قد هيّأت نفسها للدخول في مواجهة مع النظام. على العكس من ذلك، كانت التوصيات التي صدرت عن مؤتمرها، تؤكد ملازمة الحذر، والتركيز على البناء الثقافي الداخلي. لكن الأحداث سرعان ما اتخذت منعرجاً مغايراً، لتجد الحركة نفسها في صلب الصراع السياسي المباشر مع سلطة في حالة ترنح.

بدأت المشكلة عندما تمّ منع رئيس الحركة الشيخ راشد الغنوشي من إلقاء دروس بالمساجد، وذلك بحجة أن خطابه سياسي وتحريضي ضد النظام. وعندما رفض الغنوشي الالتزام بالقرار، وتمسك بمواصلة النشاط المسجدي أقدمت السلطة على اعتقاله ومحاكمته، مما دفع بأنصاره إلى تنظيم مسيرات احتجاجية، وهو ما زاد في إرباك السلطة وتعميق التناقضات في صفوفها وتغذية السباق بين المتسابقين للفوز بخلافة الرئيس بورقيبة. وفي تلك الأجواء المشحونة بالتوتر والترقب، قرر بورقيبة بتأثير من ابنة أخته تعيين الجنرال زين

---

(١٤) يذكر السيد الهادي بريك أحد الكوادر القيادية بحركة النهضة «أفادت الحركة من الحراك الفكري والنضالي اليساري في الجامعة التونسية كثيراً بمثل ما أفادت من الحراك اليساري الإسلامي الذي خرج بموجبه بعض الإخوة من الحركة من مثل د. النيفر وصلاح الدين الجورشي»، ملف منشور على الإنترنت بمناسبة قيام الثورة.

العابدين بن علي وزيراً للداخلية، ثم وزيراً أول، وذلك بحجة التصدي لخطر الإسلاميين. وقد استغل هذا الأخير ما آل إليه نظام الحكم من ضعف وارتباك، فقام بانقلابه الشهير في صبيحة يوم ٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٧.

١ ـ انقلاب أجهض انقلاباً

عندما احتدّ الصراع بين السلطة وحركة النهضة، خاصةً بعد أن راج خبر حول مطالبة الرئيس بورقيبة بإعدام الشيخ راشد الغنوشي، شرعت مجموعة موالية للحركة موزعة بين المؤسستين العسكرية والأمنية في الإعداد لانقلاب عسكري، وتم اختيار يوم ٨ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٧ كموعد لإنجازه. لكن تمكّن بن علي من الانقلاب، قطع الطريق أمام تلك المحاولة، وهو ما جعل ما أصبح يسمى بـ «المجموعة الأمنية» تتراجع عن خطتها، وتبارك عملية إبعاد بورقيبة عن السلطة. لكن سرعان ما اكتشف بن علي خطة حركة النهضة، وقام باعتقال كل العناصر العسكرية والأمنية الموالية لها، وهو ما أحدث أزمة ثقة عميقة بين الحركة والحاكم الجديد.

٢ ـ شهر عسل لم يدم طويلاً

رحّبت حركة النهضة بالانقلاب الذي أطاح بالرئيس بورقيبة، وهو ما مهّد لعملية مصالحة بينها وبين الرئيس بن علي، الذي قام بإطلاق سراح جميع المساجين الإسلاميين. وبعد استقبال بن علي للغنوشي حيث وعده بتسوية ملف الحركة، صرّح هذا الأخير بأن «ثقته في الله ثم في بن علي كبيرة». وفي أعقاب ذلك تحسنت العلاقة بين الطرفين، حيث تم تشريك الإسلاميين في التوقيع على نصّ «الميثاق الوطني»، وفتح أمامهم فرصة النشاط العلني، لكنه بقي حذراً منهم، ولم يلتزم بعديد من الوعود التي قدمها إليهم في بداية حكمه. كما سارع في وضع قانون للأحزاب السياسية أقصى فيه حركة الاتجاه الإسلامي حين تم التنصيص على عدم الاعتراف بأي حزب سياسي يستند في مرجعيته إلى الدين أو اللغة العربية.

٣ ـ مغامرة الانتخابات التشريعية

دعا الرئيس بن علي في مطلع حكمه إلى تنظيم انتخابات برلمانية، وهي الانتخابات التي أثارت جدلاً واسعاً داخل النخبة السياسية حول صيغة المشاركة

فيها. وبالرغم من أن حركة الاتجاه الإسلامي لم تكن تنوي المشاركة بكثافة في هذه الانتخابات، إلا أن أنصارها قد اندفعوا بقوة، وشاركوا بكثافة من خلال قوائم مستقلة في كل الدوائر تقريباً(١٥)، وهو ما أثار مخاوف النظام وبقية مكونات الطبقة السياسية. ولم يكن ذلك هو الخطأ التكتيكي الوحيد الذي ارتكبته الحركة، وإنما، وخلافاً لخطابها المطمئن الذي أعلنت عنه في بيانها التأسيسي قبل سنوات عديدة، فقد كشفت معظم قوائم اللون البنفسجي القريبة من الحركة عن خطاب سياسي وديني مغاير ومتناقض مع المكاسب الحداثية التي تحققت في تونس، خاصةً فيما يتعلق بحقوق المرأة. وإذ لجأت السلطة إلى تزوير النتائج، إلا أن التقديرات الرسمية قد وضعت الحركة في المرتبة الثانية بعد الحزب الحاكم بنسبة ١٧ بالمئة، بدون أن يمكّنها ذلك من الحصول على أي مقعد بالبرلمان، وهو ما رفضته الحركة لتجد نفسها بعد ذلك في قطيعة كاملة مع الحكم الذي بدأ يكثف من محاصرته لأنصارها، مما أدى تدريجياً إلى مواجهة مفتوحة بين الطرفين.

٤ ـ سنوات الجمر

تعرضت الحركة منذ مطلع التسعينيات إلى قمع شديد، حيث سعى نظام بن علي إلى اجتثاثها بعد تجربة قصيرة من التقارب، تمكّنت الحركة خلالها من التقاط أنفاسها، مما سمح لها بالمشاركة في الانتخابات البرلمانية، وإصدار صحيفة «الفجر» التي لقيت رواجاً واسعاً. لقد استعملت السلطة كل ما تملك من وسائل الاستئصال، مما أدى إلى موت عديد من الكوادر نتيجة التعذيب، ومحاكمة الآلاف من أبناء الحركة وأنصارها، وتهجير الكثير منهم، وهو ما أصاب الحركة بالشلل والضعف الشديد. لكن مع ذلك، عملت قيادتها التي انتقلت إلى الخارج على استئناف نشاطها من خلال التعريف بما تعرضت له من قمع وإقصاء، وتكثيف اتصالاتها بالمنظمات الحقوقية الدولية، وفك العزلة عنها بمحاولة التنسيق والتحالف مع الشخصيات المعارضة بالخارج مثل الوزير الأول السابق محمد المزالي، أو السيد أحمد بن صالح الذي كان يقف وراء تجربة التعاضد التي نفّذتها تونس خلال الستينيات.

أما الذين بقوا داخل البلاد، فقد سجن الآلاف منهم، وحرموا من حقهم في العمل، ولوحقوا في مختلف خصوصياتهم، ووضعوا تحت المراقبة الأمنية

(١٥) تمت هذه الانتخابات بتاريخ ٢ نيسان/ أبريل ١٩٨٩.

اللصيقة. وقد تم الاتفاق يومها ضمنياً بأن يتم تجميد العمل التنظيمي، وأن يتصرف الأعضاء كأفراد، وأن تعطى الأولوية للمحافظة على البقاء، وتوفير الحد الأدنى من المساعدات الإنسانية لعائلات المساجين، وأن تتولى القيادة في الخارج العمل على المحافظة على التنظيم، وإصدار البيانات السياسية، وإدارة الحوار مع بقية الأحزاب والمنظمات. ولم يستأنف الحديث باسم الحركة في الداخل، إلا بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، وإطلاق سراح بعض المعتقلين من قادة الحركة مثل علي العريض، وزياد الدولاتلي وحمادي الجبالي.

٥ ـ باب المصالحة بقي مغلقاً

عندما طالت الأزمة، وهو ما أثر في جسم الحركة وأضعف أداءها السياسي، ثار نقاش داخل صفوفها، وطالب البعض بممارسة النقد الذاتي. وفي هذا السياق اعتبر بعض قادة الحركة وكوادرها الوسطى أن الأخطاء التي ارتكبت هي التي أدت إلى المأزق التنظيمي والسياسي، وبناء عليه طالب هؤلاء بمراجعة العلاقة بالنظام، والعمل على التوصل إلى القيام بمصالحة وطنية، وهو ما أثار جدلاً واسعاً في صفوف الحركة. وقد تعددت في هذا السياق محاولات التقارب وتوجيه إشارات مطمئنة إلى الحكم، لكن الرئيس بن علي والخط المتشدد داخل الأجهزة الأمنية ومستشاريه المقربين كانوا يكتفون بالمناورة بهدف المزيد من إرهاق الحركة واستنزافها.

وقد تزامن ذلك مع اتفاق المنظمات الحقوقية الوطنية والدولية إلى جانب أغلب الأطراف السياسية على ضرورة إنهاء المظلمة التي تعرضت لها حركة النهضة، والعمل على إطلاق سراح مساجينها، وإصدار عفو تشريعي عام، وهو ما استجابت له السلطة جزئياً بإطلاق سراح عدد من سجناء الحركة المحكوم عليهم بمدد طويلة، إلى جانب فتح المجال أمام تسوية ملفات عدد من مهجريها شريطة أن يتم ذلك بشكل فردي، وهو ما رفضته القيادة التي طالبت بتسوية جماعية ضمن اتفاق سياسي، لكن في المقابل هناك العديد ممّن خالفوا القرار الرسمي للحركة، وعادوا إلى تونس كأفراد.

٦ ـ الحركة توسّع تحالفاتها

بعد إطلاق سراح بعض قادتها، عيّنت الحركة نواة تتحدث باسمها في الداخل، بدون المساس بصلاحيات القيادة بالخارج. هذه النواة تمكّنت من ربط

علاقات مع جزء من مكوّنات الأطراف الديمقراطية المعارضة. وتطورت هذه المشاورات في اتجاه بناء تحالف عُرف بهيئة ١٨ تشرين الثاني/أكتوبر. هذه المبادرة السياسية التي انطلقت بإضراب عن الطعام قامت به شخصيات قيادية في عدد من الأحزاب والهيئات المدنية، مستثمرين أجواء قمة مجتمع المعلومات التي عقدت بتونس في سنة ٢٠٠٥. وتمحورت مطالب المضربين حول الدعوة إلى حرية التنظيم والتعبير وإطلاق سراح المساجين السياسيين. ثم تطور ذلك إلى تأسيس هيكل تنسيقي جمع لأول مرة الإسلاميين ممثلين في «حركة النهضة» مع حزب العمال الشيوعي التونسي «المصنف ضمن اليسار الراديكالي، والحزب الديمقراطي التقدمي، وحزب التكتل الديمقراطي من أجل العمل» و«حزب المؤتمر من أجل الجمهورية»[١٦]، وعدد من الأطراف السياسية الأخرى والشخصيات الوطنية. ولم تكتفِ هذه الهيئة بالتنسيق على المستوى السياسي، وإنما نظمت سلسلة من الحوارات ذات الطابع الفكري حول جملة من القضايا الخلافية التي عادةً ما تثار بين الإسلاميين والعلمانيين، مثل حرية المعتقد ومدنية الدولة وحقوق المرأة. وقد تمّت في هذا السياق صياغة نصوص مشتركة اعتبرت الأولى من نوعها على الصعيدين العربي والإسلامي، نظراً لما تضمّنته من تعهد من قبل حركة النهضة باحترام الحريات والتمسك بمجلة الأحوال الشخصية، وعدم تطبيق الحدود أو ما عرف بالعقوبات الجسدية. وقد أسهمت هذه المبادرة بشقيها السياسي والفكري في إعادة الاهتمام بالحركة ومساعدتها على استعادة موقعها على الصعيد الوطني، وذلك رغم انتقادات السلطة، وتحذير بعض الأطراف العلمانية من خطورة التنسيق مع الإسلاميين.

رابعاً: الثورة: هدية من السماء

تميزت الثورة التونسية بطابعها العفوي، حيث لم يخطط لها أيّ طرف، ولا يدّعي أي حزب أو تيار بأنه كان يقف وراءها أو أنه تنبأ بحدوثها، وهي ملاحظة تنطبق على الإسلاميين مثلما هو الشأن بالنسبة إلى غيرهم. صحيح أن للثورات عواملها الموضوعية، وأن ما حصل في تونس كان حصيلة تراكمات لعشريتين من القمع والتهميش واحتكار السلطة وتحويل الدولة والثروة الوطنية

(١٦) حزب المؤتمر وحزب التكتل هما اللذان اشتركا بعد الثورة في الائتلاف الحاكم بقيادة حركة النهضة.

إلى شأن خاص تحت تصرف الأسر النافذة، لكن في لحظة الانفجار لم تكن القوى السياسية قريبة من الأحداث التي اتخذت منعرجاً غير متوقع.

مع ذلك، كان الإسلاميون، وفي مقدمتهم «حركة النهضة» المستفيدون الرئيسيون. فالثورة أنقذت الحركة، وفتحت لها فرصة تاريخية، وجعلت منها رقماً فاعلاً يتمتع بحضور قوي، ليس فقط في صفوف المعارضة، وإنما في صياغة المرحلة الانتقالية التي دخلتها البلاد في اتجاه نظام ديمقراطي يقوم على التعددية والتنافس من أجل الوصول إلى السلطة. وهكذا انتقلت الحركة من حزب مقموع ومهمّش إلى حزب يدير شؤون الحكم عبر الاختيار الشعبي الحر.

١ ـ أولويات المرحلة الجديدة

بعد فرار بن علي وتداعي نظام حكمه عبّرت أطراف عديدة محلية وإقليمية ودولية عن تخوفها من النوايا الحقيقية للإسلاميين عموماً و«حركة النهضة» خصوصاً، وهو ما دفع هذه الأخيرة منذ البداية إلى توجيه رسائل مطمئنة للجميع. ومن هذه الرسائل إعلان رئيس الحركة السيد راشد الغنوشي عن عدم نيته الترشح لأي منصب سياسي، وأنه ينوي التفرغ للعمل الفكري والدعوي على نطاق العالم الإسلامي، غير أنه تمسك برئاسة الحركة. كما أعادت الحركة عدم نيتها التراجع عن الحقوق التي تضمنتها مجلة الأحوال الشخصية باعتبارها «تندرج ضمن الاجتهادات الإسلامية». كذلك أكدت عدم نيتها في الهيمنة على الحياة السياسية، إلى جانب القول بأنها مع «تحييد المساجد عن المنافسة الحزبية». لكن ذلك، وإن ساعد على استئناف نشاط الحركة في ظروف عادية، إلا أنه لم يكن كافياً لإزالة الخوف، نظراً إلى ضعف بقية الأحزاب، وهشاشة الوضع السياسي والاقتصادي الذي لازم المرحلة الانتقالية منذ بدايتها.

٢ ـ من الانتخابات إلى الحكم

وفّرت انتخابات المجلس الوطني التأسيسي، التي نظمت بتاريخ ٢٣ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١١، فرصة لحركة النهضة لكي تنزل بثقلها في كامل الدوائر الانتخابية، وأن تعيد بناء شبكاتها القديمة. وبالرغم من أن القانون الانتخابي قد وضع خصيصاً للحيلولة دون هيمنة حركة النهضة على المجلس، وذهبت التقديرات إلى أن النسبة القصوى من المقاعد التي يمكن أن تحصدها الحركة لن تتجاوز ثلاثين بالمئة، إلا أن النتائج جاءت مفاجئة للكثيرين، حيث

تمكّنت النهضة من الحصول على ٨٩ مقعداً، أي بنسبة ٤١ بالمئة.

هذا الصعود الانتخابي فرض على الجميع الاعتراف بالحركة كقوة سياسية رئيسية، لكنها لم تكن قادرة أن تشكل الحكومة الانتقالية بمفردها، وهو ما جعلها تتقاسم السلطة مع حزبين آخرين تختلف معهما في المرجعية، ولكن سبق لها أن بنت معهما جبهة سياسية عرفت بمبادرة ١٨ تشرين الأول/ أكتوبر، هما «حزب المؤتمر من أجل الجمهورية» بقيادة د. منصف المرزوقي، الذي تولّى منصب رئيس الجمهورية بصفة مؤقتة، وبصلاحيات محدودة. وكذلك د. مصطفى بن جعفر، الذي تحمل مسؤولية رئاسة المجلس الوطني التأسيسي، في حين تمسكت «حركة النهضة» بمنصب رئيس الحكومة باعتبارها حزب الأغلبية، تولاه أمينها العام المهندس حمادي الجبالي، الذي سبق له أن قضى في سجون بن علي أكثر من ١٥ عاماً.

وبقطع النظر عن المخاوف التي ولّدها انتقال «حركة النهضة» من المعارضة إلى السلطة في بلد قريب من الغرب، فإنه مع الثورة التونسية، وانخراط مختلف القوى السياسية في عملية بناء نظام سياسي جديد، تكون الحركة قد دخلت مرحلة جديدة، محفوفة بالتحديات والضغوط، وتستوي فيها فرص النجاح باحتمالات الفشل. لكن المؤكد أن هذه التحول في موازين القوى لصالح الإسلاميين التونسيين قد فتح المجال أمام حركات إسلامية أخرى تحمل نفس التوجه لتنتصر بدورها في الانتخابات مثلما حصل في المغرب ومصر، وهو ما جعل المراقبين يتحدثون عن أن الربيع العربي قد تحول إلى ربيع إسلامي.

١٦ ـ الإخوان المسلمون في المغرب العربي: حالـة ليبيـا المسار والمصائر

عبد اللطيف الحناشي

مقدمة

عرفت ليبيا التنظيم السياسي في وقت متأخر نسبياً مقارنة بالدول العربية المحيطة بها، خاصة مصر وتونس[1]. لكنها عكس، هذه الأخيرة، برز في ليبيا تيار إخواني منذ أواسط الأربعينيات لم يتحول إلى تنظيم حزبي، كما الحال في مصر، إلا في وقت متأخر نسبياً، بالرغم من الدور البارز الذي لعبه الدين في التاريخ السياسي المعاصر لليبيا[2].

وتعتبر «حركة الإخوان المسلمين» في ليبيا من بين أهم القوى السياسية التي لعبت دوراً في الحياة السياسية وتعرّضت للمنع والقمع والملاحقة، كما كانت لها مساهمة في التحولات التي عرفتها البلاد سنة ٢٠١١ ومن بعدها.

فما هي أهم مراحل تطور الحركة؟ وما حدود فعلها السياسي زمن الملكية

---

(١) برزت الأحزاب السياسية داخل ليبيا بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية وبعد هزيمة الإيطاليين وسيطرة الحلفاء على البلاد، ومن أهم تلك الأحزاب نذكر: الحزب الوطنيّ بقيادة أحمد الفقيه حسن عام ١٩٤٤، الجبهة الوطنيّة المتّحدة بقيادة سالم المنتصر عام ١٩٤٦، حزب الكتلة الوطنيّة بقيادة علي الفقيه حسن وأخيه أحمد وعناصر أخرى انشقّت عن الحزب الوطنيّ، جمعيّة عمر المختار برئاسة خليل الكوافي عام ١٩٤٣، الجبهة الوطنية برعاية السيّد إدريس السّنوسي عام ١٩٤٦، حزب المؤتمر الوطنيّ بزعامة بشير السّعداوي في تموز/يوليو ١٩٤٩.

(٢) دور الحركة السنوسية في مقاومة الاستعمار الإيطالي، والسنوسية حركة دينية سياسية محافظة حكم على خلفيتها ملك ليبيا إدريس السنوسي، لمدة نحو تسع سنوات بعد استقلال البلاد ١٩٥١ ـ ١٩٦٩.

السنوسية؟ وكيف كانت علاقتها بحكم معمّر القذافي؟ وكيف كان دورها في احتجاجات ١٧ شباط/فبراير؟ وما هي أبرز أطروحاتها وتوجهاتها بعد زوال النظام القديم؟ وماهي علاقتها بـ «حزب العدالة والبناء»؟

أولاً: مراحل التطور

١ ـ قبل استقلال البلاد

لعب التقارب الجغرافي بين ليبيا ومصر دوراً متميزاً في نشر وانتشار فكر «جماعة الإخوان» وذلك عبر عدة قنوات، منها:

ـ لجوء بعض من الإخوان المسلمين المصريين، الملاحقين من قبل النظام السياسي في مصر إلى ليبيا طلباً للّجوء عند الأمير إدريس أمير برقة الذي أفسح لهم المجال للعمل والتحرك بدون قيود[٣].

ـ هجرة المدرّسين المصريين من الإخوان إلى ليبيا وتفاعلهم مع المجتمع الليبي ونشر مبادئهم على نطاق جغرافي محدود (بنغازي).

ـ انتقال الطلبة الليبيين للدراسة في مصر واحتكاكهم مع أقرانهم أو أساتذتهم وتأثرهم بالفكر الإخواني، والعمل عند رجوعهم في العطل أو استقرارهم النهائي على نشره..

ـ الكتب والدوريات المصرية العامة التي كانت تصل إلى ليبيا بطرق مختلفة، ومنها إنتاج الإخوان.

ولكن، ورغم الظروف السياسية والاجتماعية المواتية نسبياً لم يتمكن إخوان ليبيا من تأسيس تنظيم حزبي أو تيار سياسي واضح المعالم لا في طرابلس ولا في بنغازي «معقلهم» الرئيسي بل اكتفت بعض العناصر منهم القيام بنشاطات ثقافية ودينية واجتماعية.

٢ ـ الإخوان في ظل الملكية السنوسية (١٩٥١ ـ ١٩٦٩): إخوان بدون تنظيم

نشأ تيار الإخوان في ليبيا خلال الخمسينيات والستينيات، رغم المنع

(٣) د. عز الدين إبراهيم أ. محمود الشربيني وجلال سعدة.

القانوني لقيام الأحزاب والنشاط السياسي المعارض عامة، وتمكّن هذا التيار من ضمّ مئات من المتعاطفين والمنتمين. أما تأسيس الحزب فكان خلال سنة ١٩٦٨[٤]. فبعد عقد عدة اجتماعات في طرابلس تم الاتفاق بين المجتمعين على تكوين لجنة قيادية للحركة في طرابلس[٥]، في الوقت الذي أسست فيه جماعة بنغازي تنظيماً مماثلاً[٦]. ورغم ذلك لم يكن لإخوان ليبيا، في هذه المرحلة، رؤية سياسية واضحة ولا برنامج حزبي شامل، واقتصر نشاطهم على الجانب الثقافي الديني الدّعَوِيّ والاجتماعي. أما **التنظيم بمفهومه الحديث فكان غائباً تقريباً** و بعد الانقلاب العسكري الذي قام به الضباط سنة ١٩٦٩ توقف عملياً كل نشاط «الجماعة» تلقائياً[٧].

٣ ـ مرحلة حكم القذافي: ١٩٦٩ ـ ٢٠١١

يمكن تقسيم هذه المرحلة إلى محطتين:

المحطة الأولى: من التعاون الظرفي إلى القطيعة (١٩٦٩ ـ ١٩٧٣)

لم تعارض «حركة الإخوان» نظام معمّر القذافي في بداية عهده بل «تعاونت» معه فشارك بعض الأعضاء من الإخوان المسلمين بشكل فردي، إلى حدود عام ١٩٧٣، في الوزارات التي شُكّلت، وبعد صدور قانون تجريم الحزبية[٨] والخطاب الذي ألقاه القذافي في زوارة عام ١٩٧٣ بدأ تطبيق قانون تجريم التجمعات والأحزاب، وأرغمت القيادات الإخوانية على الخروج في برنامج تلفزيوني والإعلان عن حل «الجماعة».

استمرّ اعتقال هؤلاء لفترات متفاوتة وقدّموا للمحاكمة التي توقفت بقرار سياسي، وتمّ الافراج عن جميع المعتقلين، وطلب منهم القذافي التوجه خارج

---

(٤) الإعلان عن «الجماعة» باسمها الحالي لم يحصل إلا في ثمانينيات القرن الماضي، بعد أن أعيد تشكيلها في الخارج من جديد.

(٥) الشيخ فتح الله إحواص رئيساً للتنظيم، محمد هويسه مسؤولاً للعلاقات الخارجية، محمود الناكوع مسؤولاً عن شؤون التنظيم، عمرو النامي مسؤولاً عن النشاط الجامعي، مختار ناصف مسؤولاً عن الشؤون المالية.

(٦) كان من قياداته: عبد الكريم الجهاني، الشهيد إدريس ماضي، الشهيد مصطفى الجهاني، محمد الصلابي، وصالح الغول.

(٧) محمود الناكوع، **الحركات الإسلامية الحديثة في ليبيا: منطلقاتها، قياداتها، تجاربها، مآلاتها** (لندن: دار الحكمة، ٢٠١٠).

(٨) القانون رقم ٧١ لعام ١٩٧٢

ليبيا إذا كانوا يرغبون في العمل من أجل الإسلام والعمل في إطار جمعيّة الدّعوة الإسلاميّة، التي تهتم بنشر الإسلام في أفريقيا وآسيا. وبعد هذا الخطاب انتهى عملياً نشاط الإخوان في ليبيا.

المحطة الثانية: من المواجهة إلى المصالحة: ١٩٨٠ ـ ٢٠١١

المواجهة: قرر النظام الليبي، منذ أواسط السبعينيات، إرسال عدد كبير من الطلبة الليبيين للدراسة في الخارج، وخاصة في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية وبعض الدول العربية[٩]، وتفاعل الكثير من هؤلاء مع النشاط الذي كانت تقوم به الجماعات الإسلامية، ومنها فروع «حركة الإخوان المسلمين»، واستفاد الكثير من الطلبة والمهاجرين الليبيين من تلك التجارب، الأمر الذي ساعد مجموعات منهم على بعث جمعيات وأطر تنظيمية أخرى، من ذلك تأسيس الطلبة الليبيين ممن درسوا في أمريكا الشمالية، تنظيماً إخوانياً عُرف باسم «الجماعة الإسلامية ـ ليبيا» أيلول/ سبتمبر ١٩٨٠، وأصدروا مجلة ناطقة باسم الجماعة **المسلم**. وفي أواخر عام ١٩٨١ تأسست «الجبهة الوطنية لإنقاذ ليبيا» بمبادرة من بعض الشخصيات الليبية ذات المرجعية الإسلامية فانضم إليها عدد من أعضاء «الجماعة الإسلامية ـ ليبيا» وشكّلوا داخلها تياراً فكرياً وسياسياً فاعلاً، الأمر الذي ساعد على تواصل نشاطها.

وعاد أوائل الثمانينيات من القرن الماضي عدد هام من الطلبة من المنتسبين إلى الإخوان إلى ليبيا بعد أن أكملوا دراساتهم العليا، فلم يترددوا في استئناف نشاطهم التنظيمي بشكل سرّي[١٠] ووظفت تلك المجموعات خبرتها التنظيمية فأعادت هيكلة التنظيم على أسس ديمقراطية (انتخابات لاختيار مجلس الشوري والمراقب العام). غير أن نشاط «الجماعة» حافظ على الجانب التربوي والتوعوي الديني بدون الجهر بأفكارهم ومواقفه السياسية، نظراً إلى الظروف الأمنية الصعبة التي كانت تعيشها البلاد[١١] إلى أن تم اعتقال قيادات التنظيم عام ١٩٩٨، وأصدرت ضدهم «محكمة الشعب» سنة ٢٠٠٢ عقوبات مختلفة، ومنها عقوبة

---

(٩) «المراقب العام للإخوان بليبيا بشير عبد السلام الكبتي: ٢٩٪ من الليبيين عاشوا تحت خط الفقر أيام «القذافي،» **المجتمع** (الكويت) (١٠ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١١).

(١٠) من الذين رجعوا ولعبوا دوراً متميزاً في إحياء الحركة: عماد البناني، عبد المنعم المجراب، الأمين بلحاج، عبد المجيد بروين. ومن العناصر السابقة، انضمّ كُلٌّ من إدريس ماضي ومصطفى الجهاني.

(١١) سليمان عبد القادر، في مقابلة مع قناة «الجزيرة»، عبر برنامج «زيارة خاصّة» في ٣٠/ ٥/ ٢٠٠٩.

الإعدام على المراقب العام ونائبه[١٢]، وبالمؤبد على أعضاء مجلس الشورى.

المصالحة: مارس تنظيم الإخوان المسلمين العالمي بالإضافة إلى بعض العلماء و عِدّة أحزاب وجماعات إسلاميّةٍ ضغوطاً متنوعة على النظام الليبي للإفراج عن المعتقلين، في الوقت الذي توسط البعض الآخر (الشيخ يوسف القرضاوي) لهم عند القذافي. ويظهر أن سيف الإسلام القذافي (عبر جمعيّة القذّافي للأعمال الخيريّة التي تبنت بعض قضايا حقوق الإنسان والمساجين) قد لعب دوراً رئيسياً في عملية الإفراج عن المعتقلين، وذلك في إطار السياسة الجديدة التي أخذ يتوخاها النظام مع الغرب عامة والولايات المتحدة الأمريكية خاصة. وبعد سلسلة من الحوارات والاتصالات مع عددٍ من قياديي الإخوان في الخارج، و مع المعتقلين، تمّ الاتفاق على الإفراج عن الإخوان، في آذار/ مارس ٢٠٠٦ على أن لا يقوموا بأي نشاط سياسي أو اجتماعي بالتوازي مع إعلان قادة الإخوان المسلمين السابقين داخل ليبيا، وقيادات «الجماعة الليبية المقاتلة»، وعلماء ومشايخ ليبيين، تأييدهم لمشروع سيف الإسلام القذافي، المعروف بمشروع «ليبيا الغد»، ودعمهم له[١٣]. ورغم تلك المصالحة و خروج القيادات والقواعد من السجن ورجوع عدد هام من الإخوان إلى ليبيا، بعد غربة طويلة، ظلت بعض القيادات خارج البلاد تنشط وتصدر البيانات[١٤].

ثانياً: دور الإخوان في الانتفاضة وما بعدها

كان موقف «الجماعة» حرجاً جداً عند بداية اندلاع الانتفاضة إذ كانوا متصالحين مع النظام ويمثلون جزءاً من مشروع الإصلاح الذي طرحه سيف الإسلام القذافي، غير أنهم وبعد تردد نسبيّ قرروا المشاركة في الانتفاضة وذلك بهدف «رفع سقف المطالب وليس تغيير النظام»[١٥]، ثم غيّروا موقفهم عندما بدأ استخدام العنف في ١٥ شباط/ فبراير فقرروا الكفّ عن مطالبهم القديمة

---

(١٢) المراقب العام د. عبد القادر عز الدين أستاذ الهندسة النووية في جامعة الفاتح ونائب المراقب العام د. سالم أبو حنك رئيس قسم الكيمياء بكلية العلوم جامعة قار يونس في بني غازي.

(١٣) «إخوان ليبيا يعلنون دعمهم لمشروع سيف الإسلام القذافي،» قدس برس، ٣/ ١١/ ٢٠٠٩.

(١٤) سليمان عبد القادر، في مقابلة مع قناة «الجزيرة»، عبر برنامج «زيارة خاصّة» في ٣٠/ ٥/ ٢٠٠٩.

(١٥) «الأمين بلحاج: «الإخوان» دخلوا الثورة منذ اليوم الأول، لكنهم توقعوا المطالبة بإصلاحات وليس تغيير النظام،» الحياة، ٢٤/ ٩/ ٢٠١١. والأمين بلحاج، عضو المجلس الوطني الانتقالي عن مدينة طرابلس والقيادي البارز في جماعة الإخوان المسلمين.

والانحياز للشعب[16]. ومع ذلك فإن جماعة الإخوان لم تشارك في العمل العسكري كجماعة، بل كأفراد «منّا من ذهب للإغاثة، ومنّا من ذهب إلى الجبهة، ومنّا من ذهب إلى الإعلام. لم نتخذ قراراً كجماعة أن ندخل الحرب أو لا ندخل. تُرك الأمر للأفراد»[17]. وكان للجماعة دور متميز في مجرى الأحداث على المستوى السياسي، خاصة المساهمة في تأسيس المجلس الانتقالي، والمشاركة في عضويته.

● الأوضاع التنظيمية للحركة بعد العودة إلى ليبيا

ـ المؤتمر

عقدت الحركة مؤتمرها الأول عام ١٩٩٢ داخل ليبيا في نطاق السرية، فيما انعقدت بقية المؤتمرات (ثماني مؤتمرات) علناً في بعض الدول الأوروبية[18]. وبعد سقوط نظام القذافي عقدت الحركة مؤتمرها التاسع في بنغازي وذلك في ١٧/ ١١/ ٢٠١١ وتم اختيار بشير الكبتي مراقباً جديداً، خلفاً للمراقب السابق سليمان عبد القادر وأعيد تنظيم الحركة فتم الترفيع من عدد أعضاء المجلس الاستشاري من ١١ إلى ٣٠ عضواً[19]، وأكد المؤتمر ضرورة تفعيل الشرعية والمؤسسية في ليبيا الجديدة مستنكراً انتشار الميليشيات المسلحة، وكانت «الجماعة» من أوائل من طالبوا المسلحين بتسليم السلاح إلى الجهات الرسمية مؤكدين أنه لا يجوز استعمال السلاح في فرض الآراء بالقوة أو للهيمنة أو لنيل استثناء في وطن يتسع للجميع[20].

ومن أهم القرارات السياسية التي اتخذها المؤتمر أيضاً تشكيل حزب سياسي مفتوح لغير أعضاء «الجماعة» وذلك للمساهمة في عملية التحول

---

(١٦) المصدر نفسه.

(١٧) المصدر نفسه.

(١٨) **الشرق الأوسط**، ١٨/ ١١/ ٢٠١١. عقدت «الجماعة» مؤتمرين داخل ليبيا (بعض المصادر تقول مؤتمراً واحداً) الأول في سنة ١٩٩٢ والثاني سنة ١٩٩٥، مؤتمرها الثالث في بريطانيا سنة ١٩٩٨. وفي عام ٢٠٠٢ عقد المؤتمر الرابع والمؤتمر الخامس سنة ٢٠٠٤ وعقدت بعدها «الجماعة» ثلاثة مؤتمرات كلها في سويسرا سنة ٢٠٠٦ وسنة ٢٠٠٨ وسنة ٢٠١٠ كان المسؤول فيها أيضاً سليمان عبد القادر.

(١٩) «ليبيا: الإخوان المسلمون يواجهون تحديات التوفيق بين القيم الديمقراطية والبراغماتية السياسية وتطبيق الشريعة،» **القدس**، ١٠/ ٣/ ٢٠١٢.

(٢٠) موقع المنارة (١٢ آذار/ مارس ٢٠١٢)، <http://www.almanaralink.com>.

الديمقراطي، والمشاركة في الانتخابات و لمواجهة متطلبات المرحلة المقبلة[٢١].

ـ الحجم والقيادات

من الصعب تقدير الحجم الجماهيري للحركة في الظرف الحالي، وقد تكون الضربات المتتالية التي لحقت الحركة زمن حكم القذافي، بالإضافة إلى الصورة النمطية التي حاول القذافي ترسيخها في أذهان قطاع واسع من المجتمع حول «حركة الإخوان» وذلك بنعت أفرادها بالـ «زنادقة والدراويش» الأمر الذي ساعد ربما على عدم قدرة «الجماعة» على الانتشار اجتماعياً وجغرافياً. وقد يكون انخراط الحركة في عملية التفاوض مع النظام ثم التصالح معه، منذ ست سنوات خلت، من العوامل التي ساهمت في إفقاد الحركة بعضاً من مصداقيتها، وبالتالي جزءاً من رصيدها الشعبي.

وتتشكل الحركة الآن، حسب بعض المصادر، من مجموعة من الشباب المثقف من الكوادر، بالإضافة إلى بعض القيادات التاريخية، ولكن من المستبعد أن توجد قاعدة شعبية عريضة للإخوان في ليبيا. وقد أفاد المراقب العام السابق للإخوان المسلمين عام ٢٠٠٩ أن عدد أفراد «الجماعة» في المنفى يقدّر بنحو المئتين (٢٠٠)، وفي الداخل بضعة آلاف، وهم أساساً من المهنيين ومن الطلبة[٢٢].

ثالثاً: مواقف الحركة السياسية والفكرية[٢٣]

١ ـ موقف الحركة من التنظيم الفدرالي

أملت ظروف تاريخية واجتماعية وسياسية، داخلية وخارجية، اعتماد ليبيا للنظام الفيدرالي بعد استقلالها (حسب دستور ١٩٥١). وقسّمت البلاد إلى ثلاثة أقاليم هي برقة وطرابلس وفزان. واعتبرت النخبة آنذاك أن هذا الإجراء خطوة

---

(٢١) المصدر نفسه.

(٢٢) «ليبيا: الإخوان المسلمون يواجهون تحديات التوفيق بين القيم الديمقراطية والبراغماتية السياسية وتطبيق الشريعة».

(٢٣) لم نتمكن مع الأسف من الحصول على أدبيات جماعة الإخوان المسلمين في ليبيا. والمتوفر منها لا يفي بالغرض، لذلك اعتمدنا على تصريح بعض قيادات «الجماعة» أو بعض بياناتها السياسية.

مرحلية إيجابية في اتجاه بناء الدولة الليبية الموحدة كلياً التي تحققت فعلياً سنة ١٩٦٣. وبعد سقوط نظام القذافي تصاعدت الدعوات إلى إقامة نظام فدرالي واتّخذت أشكالاً مختلفة لدى بعض سكان شرق البلاد[٢٤]. اعتبرت «حركة الإخوان» في ليبيا أن المشكلة الأساسية في ليبيا كانت مع الدولة الشمولية وليس في الشكل الإداري للدولة أيّاً كانت المبررات. كما تعتقد الحركة أن الإشكال لا يحلّ بشكل إداري جديد بل بالبناء المتدرج لمؤسسات الدولة، مؤكدة أن «تطبيق النظام الفيدرالي» سيضعف الدولة الليبية و«يجعلها لقمة سائغة للتدخلات والاختراقات الخارجية»، ونبهت أن النظام الفدرالي يمثل خطوة في اتجاه التمزيق الكامل للتراب الليبي، كما حدث في السودان مؤخراً، وبيّنت أن بديل ذلك هو «الإدارة المحلية والحكم المحلي» الذي باستطاعته حل الكثير من المشاكل التي تنشأ عن المركزية وتعزيز الشفافية و محاربة الفساد[٢٥].

٢ ـ طبيعة الدولة

تؤكد تصريحات زعماء «الإخوان» في ليبيا على تبنّي الحركة للدولة المدنية بمرجعية إسلامية «نريد دولة مدنية ذات مرجعية إسلامية لا تقيَّد فيها الحريات من قبلنا، كما يزعم ويردد البعض عنا بل ترحيب وانفتاح بكل ما فيه فائدة للمواطن والوطن في مجالات الثقافة والمعرفة والآداب والفنون»[٢٦].

٣ ـ حول الدستور

أما دستور الدولة الذي ترغب الحركة في اعتماده فهو الدستور الإسلامي الذي يعتبره المراقب العام «دستوراً مدنياً بحتاً» وهو أمر يتماشى وديانة السكان «فلا يعقل ببلد كل سكانه من المسلمين أن تكون هناك قوانين تحارب الإسلام عبر إصدار أحكام تعادي أو تخالف شرع الله»[٢٧].

---

(٢٤) شهدت مدينة بنغازي يوم ٧/ ٣/ ٢٠١٢ عقد مؤتمر أعلن منظموه منطقة برقة إقليماً يطبّق فيه النظام الفدرالي، وأكدوا أنهم لا يستهدفون تقسيم البلاد، ويريدون تعديل دستور عام ١٩٥١ الذي نصَّ على النظام الفدرالي لأنّه هو النظام المناسب لإدارة البلاد.

(٢٥) «جماعة الإخوان المسلمين الليبية تعلن أنها تعتبر النظام الفدرالي خطوة نحو الانقسام والانفصال في ليبيا،» موقع المنارة (٧ آذار/ مارس ٢٠١٢) <http://www.almanaralink.com>.

(٢٦) «مراقب «إخوان» ليبيا: الدستور الإسلامي الذي نفهمه مدني بحت،» وكالة الأنباء الألمانية (د.ب.أ)، ١٣/ ٣/ ٢٠١٢.

(٢٧) المصدر نفسه.

٤ ـ حول المشاركة السياسية للمرأة

لا تجد الحركة مانعاً من مشاركة المرأة في الحياة السياسية وقد عبّر عن هذا الأمر أحد أبرز القيادات من «الجماعة» قائلاً إن بإمكان المرأة أن «تَنْتَخب وتُنْتَخبُ، وأن تكون عضواً في البرلمان وممثلة في الهيئة التأسيسية لوضع الدستور، كما يمكن أن تتولى الوزارة ورئاسة الوزراء، بل ورئاسة الدولة»[٢٨].

٥ ـ الموقف من الحركة السلفية

تعتبر الحركة السلفية بجميع تياراتها ومدارسها من أهم القوى الدينية والسياسية في ليبيا، ولعب أفرادها دوراً مهماً في إسقاط حكم القذافي، وذلك من جهة انخراطهم في العمل العسكري،بحكم انخراط المئات منهم في تنظيم القاعدة في أفغانستان وغيرها من بؤر التوتر.

ولا شكّ أن الخلاف بين «الإخوان» و«السلفية»، بمختلف اتجاهاتها هو خلاف فكري وسياسي عميق. ويرى أحد قياديي «الجماعة» أن مصطلح السلفية يحتاج بذاته إلى توضيح، وأن «الجماعة» تختلف معهم «في الرأي والنظرة بشكل كبير، خاصة من جهة فهمهم للإسلام، في حين يضيق الاختلاف معهم في بعض الجوانب. . . أن من يدعون السلفية هم أنفسهم ضحايا[٢٩]. . .، ولا ترى «الجماعة» مانعاً من التعامل معهم «إذا قرروا خوض السياسة وغيروا من أفكارهم على شاكلة التيار السلفي المصري»، غير أن ممارسات هؤلاء ومواقفهم التي تحرّم الحزبية وتكفّر الانتخابات والديمقراطية، لا تشجّع على التعامل معهم»[٣٠].

٦ ـ علاقة الإخوان بالخارج

واجهت «حركة الإخوان المسلمين» في ليبيا، كما حال بقية الحركات المشابهة لها، في تونس ومصر، اتهامات بالتبعية السياسية والمالية لبعض الأطراف العربية والدولية، غير أن مراقب الإخوان في ليبيا ينفي هذا الأمر مبيّناً أن «الاتهام بالعمالة والحصول على الدعم من قطر أو الولايات المتحدة لا محل

---

(٢٨) «الأمين بلحاج: «الإخوان» دخلوا الثورة منذ اليوم الأول، لكنهم توقعوا المطالبة بإصلاحات وليس تغيير النظام».

(٢٩) «صوان: لا نحتكر المرجعية الإسلامية بليبيا،» حاوره خالد المهير، الجزيرة نت، ١١/٣/ ٢٠١٢، <http://www.aljazeera.net/news/pages/bebde87b-ac8b-4a63-b7f1-04d8fca8afaf>

(٣٠) المصدر نفسه.

له من الصحة..» إذ إن قطر، حسب قوله، قدمت خدمات ذات طابع إنساني للشعب الليبي وهو «فضل لا ينسى لها.. لكن ليس لنا علاقة رسمية أو غير رسمية لا مع قطر أو الولايات المتحدة»[٣١]. كما نفى استفادة إخوان ليبيا من وصول أفرع «الجماعة» للسلطة بباقي البلدان التي شهدت ثورات الربيع العربي كتونس ومصر، وقال: «البعض يتهمنا أننا ركبنا الثورة لنستفيد منها ونصل للسلطة، والحقيقة أننا وإن كنا لم نبدأها فإننا قد أعلنا سريعاً عن تأييدنا لها مثل باقي أهل ليبيا الشرفاء»[٣٢].

كما ينفي أحد أبرز قياديي «الجماعة» ارتباطهم بإخوان مصر وتونس، مؤكداً أن العلاقة بهم هي «مجرد علاقة أدبية فكرية، فالإخوان مدرسة فكرية عمرها أكثر من سبعين عاماً، في أكثر من ثمانين دولة، والآن أصبحت فكرة أكثر منها تنظيماً، ولا وجود لارتباط بين الأقطار، وكل دولة وخصوصيتها وشؤونها الداخلية، فلا علاقة لحركة النهضة في تونس بالإخوان في مصر، هذه إشكاليات تقليدية ولا وجود لها في الوقت الحاضر. والإخوان في ليبيا على استعداد للتشاور والتنسيق مع أي تكتلات سياسية عربية أو دولية في قضايا الحريات وحقوق الإنسان، ومن باب أولى مع «الإخوان» تحت اسم «العدالة والتنمية» في المغرب أو «حركة النهضة» في تونس أو «الحرية والعدالة» في مصر...»[٣٣].

رابعاً: حزب العدالة والبناء: حزب الإخوان أم إخوان الحزب

١ ـ تأسيس حزب العدالة والبناء

طرح مؤتمر «الإخوان» الأخير خيارين، يتمثّل الأول في تحول «الجماعة» إلى حزب سياسي كما حدث في تونس، في حين تمثّل الخيار الثاني في اندماج «الجماعة» في حزب بالشراكة مع آخرين، يكون منفصلاً عن «الجماعة» تنظيمياً وإدارياً، وتكون العضوية فيه مفتوحة لكل الناس بما في ذلك «الإخوان»، ولكن بشكل فردي وبشرطين اثنين «أن يكون حزباً سياسياً

(٣١) «مراقب «إخوان» ليبيا: الدستور الإسلامي الذي نفهمه مدني بحت».

(٣٢) المصدر نفسه.

(٣٣) «صوان: لا نحتكر المرجعية الإسلامية بليبيا».

وطنياً وذا مرجعية إسلامية». وقد صوّت ٦٠ في المئة من اعضاء المؤتمر، البالغ عددهم ٧٠٠، لإقامة حزب سياسي مستقل[٣٤]، وتم اعتماد اسم «حزب العدالة والبناء» يوم ٢٠١٢/٣/٣ بمدينة طرابلس، وذلك بعد ترشيح اسمين آخرين هما «النهضة والإصلاح».

التأم المؤتمر بحضور أكثر من ألف وثلاثمئة وخمسين (١٣٥٠) عضواً مؤسّساً، أقرّوا خلال جلسات المؤتمر النظام الأساسي للحزب وميثاقه الذي تضمّن الأهداف والغايات، كما حضر المؤتمر أكثر من سبعين (٧٠) امرأة، رشحت منهن خمس نساء لعضوية «مجلس شورى الحزب». وقام المؤسسون باختيار «مجلس شورى للحزب» مكون من خمسة وأربعين (٤٥)عضواً على مستوى البلاد، تم اختيار عشرين (٢٠) منهم عن طريق الانتخاب بالاقتراع السرّي داخل جلسة اليوم الأخير، في حين تم تأجيل اختيار الخمسة والعشرين الباقين عن طريق الانتخاب داخل مناطقهم وفقاً للنظام الأساسي للحزب[٣٥]، وتم اختيار رئيس «مجلس شورى الإخوان المسلمين» الحالي محمد صوان رئيساً للحزب والمستشار صالح البكوش رئيساً «للهيئة القضائية للحزب».

٢ ـ أيّ علاقة للحزب بحركة الإخوان المسلمين؟

تنفي «حركة الإخوان المسلمين» أن يكون «حزب العدالة والبناء» الذراع السياسي لها، باعتبار أن المنتسبين إليه، من «الجماعة»، قد انضموا بشكل فردي، وهم بالتالي يمثّلون أنفسهم لا «الجماعة»، والحزب مستقل عن «الجماعة» تماماً، ويضم أطيافاً عديدة من غير «الإخوان»[٣٦] خاصة وأن «مجلس شورى الإخوان» قد أقرّ مبدأ فصل «حزب العدالة والبناء» تنظيمياً وإدارياً عن «الجماعة»، بمعنى أنه لا علاقة للقرارات التنظيمية والإدارية التي

---

(٣٤) «ليبيا اليوم، تلتقي رئيس حزب العدالة والبناء،» **ليبيا اليوم**، ٢٥/ ٣/ ٢٠١٢، <http://www.libya-alyoum.com>.

(٣٥) «الإخوان المسلمون يطلقون اسم (العدالة والبناء)،» **الوطن الليبية**، ٤/ ٣/ ٢٠١٢، <http://www.alwatan-libya.com>.

وحضر المؤتمر نحو ١٣٠٠ عضو مؤسس، وتمثلت المرأة بنسبة ٩ بالمئة، والشباب بنسبة ١٣ بالمئة، أما نسبة المنتمين إلى الإخوان المسلمين فكانت ٣٨ بالمئة، والبقية للمستقلين.

(٣٦) «مراقب «إخوان» ليبيا: الدستور الإسلامي الذي نفهمه مدني بحت».

تصدر عن «الجماعة» بالحزب[37]. وبذلك تحول دور الجماعة ونشاطها إلى الجانب الديني والخيري والاجتماعي بشكل منفصل عن «حزب العدالة والبناء»[38].

ويحاول قادة الحزب الجديد نزع تبعية حزبهم «للجماعة» وتأكيد استقلالية حزبهم عن «حركة الإخوان» باعتبار أن باب العضوية مفتوح لكل ليبي تنطبق عليه شروط العضوية، مؤكدين أنه لو كانت النية: «أن يكون حزباً للإخوان لكنّا قصرنا العضوية على «الجماعة»[39]، خاصة وانه لا يوجد تنازع في المجتمع الليبي على فكرة أن «تكون الشريعة الإسلامية هى المرجعية الرئيسية للدستور والقوانين بالمستقبل، الأمر الذي جعلنا نميل للتشارك مع الآخرين في حزب منفتح يمثّل كل أهل ليبيا»[40].

٣ ـ مصادر التشريع ومرجعية الحزب

يرتكز الحزب على الثوابت والمنطلقات التالية:

ـ الإسلام دين الدولة، والشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع؛ وذلك في إطار مقاصد الشريعة الإسلامية التي تهدف «إلى تحقيق كل ما يتطلبه العيش الكريم للإنسان، وتشكل مظلة للإدارة الصالحة وسياسة الحكم الرشيد، وتمثل مرجعاً في تحديد الأولويات والأهداف والسياسات والاستراتيجيات»[41].

ـ أما مقاصد الشريعة فهي «الأسس العامة للمشروع السياسي للحزب في مقابل اجتناب كل مظاهر الغلوّ في الفكر والممارسة، واعتماد التجديد والتحديث والانفتاح على الآخر، والتعاطي الإيجابي مع معطيات التمدن البشري[42].

---

(٣٧) «صوان: لا نحتكر المرجعية الإسلامية بليبيا».

(٣٨) «جماعة الإخوان المسلمين في ليبيا تؤسس حزباً سياسياً باسم «العدالة والبناء»،» **الشرق الأوسط**، ٣/٣/٢٠١٢.

(٣٩) «صوان: لا نحتكر المرجعية الإسلامية بليبيا».

(٤٠) «مراقب «إخوان» ليبيا: الدستور الإسلامي الذي نفهمه مدني بحت».

(٤١) حزب العدالة والبناء: المبادئ والمنطلقات والأهداف العامة،» موقع المنارة (٢٧ آذار/مارس ٢٠١٢)، <http://www.almanaralink.com>.

(٤٢) المصدر نفسه.

٤ ـ طبيعة الدولة وشكلها

كما يبشّر الحزب بدولة مدنية ترتكز على الديمقراطية التي «أساسها التعددية الحزبية والفصل بين السلطات، وسيادة القانون، والتداول السلمي للسلطة، وكفالة الحقوق للمواطنين، واحترام المواثيق الدولية»[٤٣]، كما يؤكد الحزب «اللامركزية الإدارية والرفع من كفاءة أدائها وبشكل متوازن في كافة المناطق، بما يضمن توفير الحياة الكريمة لكل المواطنين وتأمين الاحتياجات (المأكل والملبس والمسكن) والخدمات الأساسية لرفع مستوى رفاهيتهم»[٤٤].

٥ ـ الموقف من المرأة

كان للمرأة حضور متميز في إشغال المؤتمر التأسيسي للحزب، كما شاركت في كل اللجان، وكانت نسبة تواجدها بين ١٠ إلى ١٥ في المئة من المؤسسين، ويعتبر الحزب أن «النساء شقائق الرجال، ولهن من حقوق وواجبات المواطنة السياسية والمدنية ما للرجال، ولن تكتمل حلقات النمو والنهوض إلا بمشاركتهن الفاعلة»[٤٥].

خاتمة

بعد نحو ثلاثة وستين سنة من المنع والتنكيل والقطيعة تارة، والمصالحة تارة أخرى، تمكّنت جماعة «الإخوان المسلمين» في ليبيا من عقد أول مؤتمر لها بشكل علني داخل البلاد، ولعل من بين أهم القرارات التي خرج بها هذا المؤتمر هو تأسيس حزب سياسي في ليبيا (العدالة والبناء). ورغم إعلان قيادات الحزب عن استقلاله، غير أن الكثير من الملاحظين للشأن الليبي والمختصين في دراسة الإسلام السياسي يعتبرون هذا الحزب امتداداً طبيعياً للجماعة وذراعها السياسي، كما هو الشأن في مصر والأردن، والأدلّة على ذلك كثيرة.

ويواجه «الإخوان»، جماعةً وحزباً، الكثير من المشاكل السياسية والاجتماعية العامة والخاصة، فبعد فترة طويلة من الغربة عن المجتمع الليبي وقضاياه، نتيجة القمع المتواصل، ليس من السهل عليها التمدد أفقياً، خاصةً

(٤٣) المصدر نفسه.

(٤٤) المصدر نفسه.

(٤٥) المصدر نفسه.

وأنها لم تتمكن إلى الآن من طرح بدائل واضحة ومشروع متكامل لمستقبل البلاد، كما قد يفرض عليها الواقع السياسي، غير المستقر والغامض أحياناً خوض عدة صراعات مع أطراف سياسية (الليبراليون والعلمانيون برغم محدودية حجمهم) ودينية (الطرق الصوفية والمجموعات الجهادية)[٤٦] لا يمكن تقدير انعكاساتها على مستقبل «حركة» وحتى الحزب الجديد، بل على البلاد وعلى مستقبلها ككل، وذلك في ظل انتشار الفوضى وانعدام الأمن وعدم قدرة النخب التحكم في مجريات الأمور بعد أكثر من سنة من سقوط نظام القذافي.

ملحق

ـ لم تعتقل السّلطات طَوالَ العهد الملكيّ (١٩٥٢ ـ ١٩٦٩) أعضاء من الإخوان، بل كانوا تحت رقابة الأجهزة الأمنيّة.

ـ نيسان/أبريل ١٩٧٣ اعتقالُ نحو ثلاثين من أعضاء الإخوان في طرابلس فقط.

ـ في نيسان/أبريل ١٩٧٣ تمّ اعتقال بين ٣٠ و١٨٠ من الإخوان، كانت لهم ملفات في إدارة المباحث العامة منذ العهد الملكي، وأفرج عن الجميع إثر خطاب للقذافي في آخر ١٩٧٤، ولم يبقوا في السجن إلا ١٨ ـ ٢١ شهراً.

ـ في آخر ١٩٨١ شنّت السلطات حملة اعتقالات كبيرة، فاعتقلت حوالى ٥٠ شاباً من ذوي الاتجاه الإسلامي، كان منهم حوالى ٢٠ يحملون فكر الإخوان، وأفرج عن أكثرهم بعد عامين، وبقي أربعة منهم أكثر من ست سنوات في السجن، فيما استشهد بعضهم تحت التعذيب، وحكم بالإعدام على أربعة (محمد النعاس والصادق شلادي وسيد على عون الميساوي وهما من الزاوية، وحافظ المدني من بني وليد. وتوفي في السجن د. صيدلي صالح الكميثي وهو من مصراته)، ومات تحت التعذيب محمد امحمد عمر النعاس من منطقة الصابرية بالزاوية، وسبق اعتقاله في ١٩٧٣ وكذلك في ١٩٨٠.

---

(٤٦) انظر: مصطفى رياض، «قيادي إخواني ليبي: اختلاف الإسلاميين تنوع لا انقسام،» **علامات اليوم**، ١٤/ ٢/ ٢٠١٢، <http://www.ns2.alamatonline.net/l3.php?id=23190>

انظر أيضاً: وحيد عبد المجيد، «معضلة الإسلاميين في ليبيا!،» **الاتحاد**، ٢٩/ ٣/ ٢٠١٢.

ـ في ١٩٩٥ م شنّت السلطة حملة اعتقالات أخرى، هرب على أثرها كثير من الشباب ذوي الاتجاه الإسلامي، كان بعضهم من الإخوان واتجهوا إلى أوروبا الغربية.

ـ عام ١٩٩٩ تم اعتقال أكثر من مئة وخمسين من القيادات، كان أغلبهم من أساتذة الجامعات والأطباء والمهندسين، فيما تمكّن عشرات آخرون من الفرار خارج البلاد، وفي ١٦ شباط/فبراير ٢٠٠٢ أصدرت محكمة الشعب الخاصة، التي شُكّلت لمحاكمتهم، حكمها بالإعدام على المراقب العام للإخوان المسلمين في ليبيا د. عبد القادر عز الدين أستاذ الهندسة النووية في جامعة الفاتح، ونائب المراقب العام د. سالم أبو حنك رئيس قسم الكيمياء بكلية العلوم جامعة قار يونس في بني غازي، فيما حُكم على ثلاثة وسبعين متهماً آخرين بالسجن المؤبد.

ـ وفي عام ١٩٩٨ اكتشفت السلطات الأمنية التنظيم، وقامت باعتقالات واسعة شملت حوالى ١٥٠ عضواً، وحكم على المراقب العام ونائبه بالإعدام، وعلى أعضاء مجلس الشورى بالسجن المؤبد، وعلى أعداد أخرى بالسجن لسنوات مختلفة.

ـ وفي آذار/مارس ٢٠٠٦ تمّ الإفراج التام عن الإخوان، بعد تدخل علماء مسلمين مرموقين، منهم الشيخ القرضاوي لدى السلطات.

● سيرة بعض من قياديي الإخوان وحزب العدالة والبناء (مصادر مختلفة)

● **د. عبد القادر عز الدين** أستاذ الهندسة النووية في جامعة الفاتح المراقب العام للإخوان المسلمين في ليبيا قبل المؤتمر الأخير.

● **د. سالم أبو حنك** رئيس قسم الكيمياء بكلية العلوم جامعة قار يونس في بني غازي، كان نائب المراقب العام في فترة ما.

● **المهندس سليمان عبد القادر**: ولد في مدينة بني غازي في ليبيا عام ١٩٦٦، تخرج من قسم الهندسة الميكانيكية في جامعة البريقان، وعمل مهندساً في شركات ليبية وسويسرية وألمانية، كما عمل محاضراً في معهد العلوم الكهربائية. كان من بين عشرات الليبيين الذين تمكّنوا من الفرار خارج البلاد قبل اكتشاف التنظيم، وقد انتخب مراقباً عاماً للإخوان المسلمين في ليبيا في العام ٢٠٠٤، وهو يعتبر بذلك أصغر مراقب عام عرفته جماعة الإخوان

المسلمين، يجيد الألمانية والإنكليزية، وهو أديب وشاعر، نشر مجموعات من قصائده في بعض الصحف والمجلات العربية.

● **محمد صوان**: رئيس مجلس شورى الإخوان المسلمين سابقاً ورئيس حزب العدالة والبناء المنتخب حالياً، من مواليد أيلول/سبتمبر العام ١٩٥٩، في مدينة مصراتة. تعرض للسجن في عهد القذافي ولبث فيه ثماني سنوات في قضية الإخوان المسلمين. رئيس تحرير صحيفة **ائتلاف** ١٧ شباط/فبراير في مصراتة حيث يقيم حالياً. حاصل على شهادة ليسانس علم اجتماع، جامعة بنغازي (قاريونس سابقاً) العام ١٩٨٢ ودبلوم عالٍ في التوجيه والإرشاد النفسي والاجتماعي، جامعة طرابلس، ١٩٩٨. درّس في كلية التربية في مدينة البيضاء في ١٩٧٨ وتخرج منها في ١٩٨٢ ثم في جامعة طرابلس الآن من ١٩٩٥ إلى ١٩٩٨، وتحصّل على دبلوم عال في التوجيه والإرشاد النفسي والاجتماعي. أُلقي القبض عليه ودخل السجن في قضية الإخوان المسلمين ١٩٩٨ و٢٠٠٦، مدير عام غرفة التجارة والصناعة في مصراتة.

● **فوزي أبو كتف**: رئيس كتائب الائتلاف الثورية في شرقي ليبيا ونائب وزير الدفاع سابقاً في المجلس الوطني الانتقالي، كان من كبار شخصيات الإخوان، وأمضى أكثر من ١٨ عاماً في سجون القذافي، ومن بينها سجن أبو سليم.

● **بشير عبد السلام الكبتي** من مواليد ١٩٥٣. أنهى دراسته الثانوية في مدرسة شهداء كانون الثاني/يناير في بنغازي ١٩٧٣، وفي عام ١٩٧٧، تخرج من قسم المحاسبة كلية الاقتصاد والتجارة في جامعة قاريونس، ثم واصل دراسته العليا فحصل على درجة ماجستير علوم في المحاسبة المهنية من جامعة هارتفورد (Hartford) بالولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٨٢. كما تقلّد في الخارج عدة مناصب، أهمها: إشرافه على إصدار مجلة **المجتمع** التي كانت توزع في أمريكيا وأوروبا. استلام قيادة الجماعة في عام ١٩٨٨. أمين سر المركز الإسلامي في كليرمونت بالولايات المتحدة الأمريكية. أسس الرابطة الأمريكية ـ الليبية عام ٢٠٠٣، بعد ذلك أصبح رئيساً لها.

١٧ ـ الإخوان المسلمون في المغرب العربي: حالتا الجزائر وموريتانيا

عبد الحكيم أبو اللوز

● حالة الجزائر

أولاً: بدايات الإخوان في الجزائر

مع أواسط السبعينيات، عرفت الجزائر موجات ثقافية عديدة عبر الأعداد الغفيرة من الوافدين، إلى ميدان التعليم والقادمين من سورية ومصر والعراق وبولونيا وروسيا والفيتنام وغيرها، والذين حملوا معهم ثقافاتهم وألوانهم الأيديولوجية وانتماءاتهم السياسية[1]. فانتشرت، بكثرة، الأفكار البعثية واليسارية والإصلاحية والإسلامية عن طريق هؤلاء القادمين، ومن خلال الاحتكاك بالشباب والطلبة في المدارس والمتوسطات والثانويات والمعاهد.

بفعل هذا الاحتكاك انتشرت بعض أفكار التيارات الإسلامية، وعلى رأسهم الإخوان المسلمون وذلك على يد بعض الكوادر المصرية والسورية الذين كانوا ناشطين في أواسط السبعينيات. من جهة أخرى «اقتضت عملية التعريب التي تبنتها السلطة في السبعينيات، توفير عدد من مدرسي اللغة العربية كان أغلبهم متأثراً بهذه الأفكار، الأمر الذي ترك أثراً واضحاً بين الطلبة والخريجين، وبدأت تظهر أولى طلائع الشباب الذي يرتدي الجلباب ويطلق اللحى، والفتيات المحجبات»[2].

---

(١) محمد الميلي، **مواقف جزائرية** (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٤)، ص ٥٤.

(٢) مصطفى حمادي، «الأصولية في الجزائر: متى؟ كيف؟ لماذا؟،» **دراسات عربية**، السنة ٥٨، العدد ٢ (٢٠١١)

وإذا كان من الصعب تحديد تاريخ رسمي للبداية الفعلية لتنظيم جماعة الإخوان المسلمين في الجزائر، فإن حدثاً سياسياً بارزاً وهو مناقشة «ميثاق ١٩٧٦» أظهر للسطح وجود بذور هذه الجماعة من خلال تنظيم ناشئ يسمّى «الموحّدون»، الذي أصدر بياناً بعنوان «إلى أين يا بومدين»؟

تشكل مناقشات الميثاق الوطني في ١٩٧٦، أول محطة سياسية في تاريخ الحركة الإسلامية المعاصرة في جزائر ما بعد الاستقلال. ويبدو أن الرؤى اختلفت بين إطاراتها الأولى في الموقف من الميثاق ومن مناقشته، حيث انقسمت الحركة الإسلامية في الموقف منه إلى قسمين: الأول يدعو إلى أسلوب المشاركة الشعبية فيما يتاح من وسائل ومنابر، وذلك من أجل مناقشة بنود الميثاق الوطني وإدخال ما ينبغي من التعديلات والارتقاء بالأسلوب الشعبي، بينما فضّل الثاني بقيادة محفوظ نحناح ومن معه أسلوب المعارضة العلنية التي أدت إلى الإعلان الرمزي عن وجود تنظيم «**الموحدون**»، وكان بيان تأسيس التنظيم الجديد يحتاج إلى توقيع أفراد محددين وهو ما كانت تحول دونه أسباب أمنية، وهذا ما دعا زعماء هذا التنظيم إلى خيار التوقيع باسم هيئة رمزية سمّيت «**الموحدون**» تماهياً مع حركة الموحّدين بقيادة المهدي بن تومرت، مؤسس الدولة العريقة في شمال أفريقيا.

لكنه سرعان ما تم اعتقال أبرز عناصر تشكيلة «**الموحدون**» وعلى رأسهم الشيخ الراحل «محفوظ نحناح»، الذي حكم عليه بخمس عشرة سنة سجناً، بعدما لجأ إلى أسلوب استعراضي بقطع أعمدة التلفون في منطقة البليدة تعبيراً عن احتجاج هذا التنظيم الناشئ على إقرار الميثاق الوطني، وكذلك اعتقل الشيخ الشهيد محمد بوسليماني، وكانت التهم تتراوح بين الإخلال بالأمن العام ومحاولة تدبير انقلاب وتكوين جماعة محظورة.

هل كان روّاد «**الموحّدون**» على صلة رسمية آنذاك بجماعة الإخوان المسلمين، أم لا؟

لا نملك شهادات دقيقة وموثقة عن هذه المرحلة سوى ما ذكر أن الشيخ محفوظ نحناح، رحمه الله، كان على صلة ببعض الأساتذة المدرسين من جماعة الإخوان المسلمين في البليدة وقاموا بتزكيته لدى القيادة المركزية لجماعة الإخوان التي بايعها أثناء أداء العمرة في نفس السنة التي اعتقل فيها

أي ١٩٧٦[٣]. وإن كان من الصعب توثيق هذه الرواية، بشكل دقيق ذلك أن الباحث الكويتي د. عبد الله النفيسي المطلع على شؤون جماعة الإخوان اعتبر المرحلة الفاصلة بين ١٩٧٣ و١٩٧٧ هي مرحلة الفراغ التنظيمي للإخوان في العالم، وأن التحرك الفعلي باتجاه الأقطار لم يبدأ إلا في ١٩٧٧ (حين كان محفوظ نحناح في السجن)[٤].

لكن الثابت أن تنظيم الإخوان المسلمين في الجزائر لم يتحرك بصفة فعلية إلا بعد إطلاق سراح الشيخين محفوظ نحناح ومحمد بوسليماني في عام ١٩٨٠ بعفو شامل من الرئيس الشاذلي بن جديد. وبذلك يمكن القول إن التشكيل الفعلي لجماعة الإخوان المسلمين في الجزائر قد تأخر إلى مطلع الثمانينيات، بل إن بعض المصادر الشفوية تحدد الانطلاقة الرسمية لعمل محفوظ نحناح ومحمد بوسليماني، تحت مظلة جماعة الإخوان المسلمين بأنها تمّت بعد عودة الشيخ بوسليماني من تونس حيث شارك في أشغال مؤتمر حركة الاتجاه الإسلامي مطلع الثمانينيات بقيادة الشيخ راشد الغنوشي، وقد انتهز هذا الأخير فرصة وجود ضيوف جزائريين لحضور أشغال المؤتمر فعرض عليهم الارتباط الرسمي بتنظيم الإخوان الدولي[٥]، ولقي الاستجابة من بعض الحاضرين من بينهم الشيخ محمد بوسليماني.

الحاصل أن الحركة الإسلامية أخذت بعدها الشعبي والجماهيري قبل تبلور تنظيم الإخوان المسلمين الجزائري بشكله الذي ظهر به في أواسط الثمانينيات، بفعل أن الرموز التاريخية لجماعة الإخوان في الجزائر (نحناح/بوسليماني) كانا في السجن طيلة مرحلة المد الأول للتيار الإسلامي، وبفعل أن التنظيم الدولي للإخوان بقيادته المركزية في القاهرة والعملية في سويسرا بقيادة المرحوم سعيد رمضان لم يأخذ بعده العملي والتنظيمي المستقر إلا مع مطلع الثمانينيات[٦].

---

(٣) عبد الناصر مختاري، «الاتجاه الحضاري هذه أخطاؤنا،» <http://www.libyaforum.org>.

(٤) يقول النفيسي في هذا الصدد: «تحركت شبكة العلاقات الخارجية للإخوان في دعم هذا المسعى وكانت سنة ١٩٧٧ وما تلاها نقطة انطلاق بالنسبة إلى الجماعة في مصر بغية تحقيق وتأسيس وتقعيد الاتصال بقيادات الأقطار الأخرى من أجل كسب الشرعية في مصر وإنعاش نشاطها هناك». انظر: عبد الله النفيسي، «الإخوان المسلمون بين التجربة والخطأ،» موقع الإخوان المسلمين، <http://www.ikhwan.net>.

(٥) شهادة من أحد الذين كانوا ضيوفاً في هذا المؤتمر.

(٦) يراجع في تطور التنظيم الدولي للإخوان في الثمانينيات: الإخوان المسلمين التجربة والخطأ، حيث يحدد عبد الله النفيسي تاريخ ضبط لوائح التنظيم الدولي في ٢٩ حزيران/يونيو ١٩٨٢ وحيث انطلقت بعدها عملية التنسيق الرسمي مع كل من يريد العمل تحت مظلة الإخوان انظر: النفيسي، المصدر نفسه.

من جهته، يصرّ الشيخ عبد الله جاب الله على أنه هو أول من رفع شعار الإخوان المسلمين في الجزائر، حيث يقول «نحن أول من عرف بهذا الاسم ومن سجن بسببه»[٧]. كانت علاقات الشيخ جاب الله وطيدة ببعض الأساتذة الإسلاميين من إخوان سورية، ولذلك عرف في بداياته الدعوية بتبنيه لأطروحة سيد قطب على المستوى الفكري وكتابات سعيد حوّى (منظرّ الإخوان السوريين) على المستوى التنظيمي. لكن بروز خطاب جديد في أواسط الثمانينيات يمثل الإخوان أيضاً في وسط الجزائر (ما سمّي آنذاك جماعة البليدة) بعد خروج محفوظ نحناح وبوسليماني من السجن، أدى إلى حدوث تنافس بين الجناحين.

في البداية اتجهت جهود الشيخ بوسليماني إلى توحيد الصفوف ولمّ جناحي الفكرة الواحدة، للخروج من أزمة الشرعية والتمثيل الرسمي للإخوان في الجزائر، وكان من ثمار هذه الجهود أن حدثت مصاهرة بين الشيخ بوسليماني والشيخ عبد الله جاب الله تمهيداً للمصاهرة التنظيمية، لكن لأسباب هيكلية تتعلق بالأساس بتقسيم الأدوار وتحديد مفهوم «البيعة»، وهل هناك بيعتان في تنظيم واحد والاختلاف حول شروط ومواصفات زعيم التنظيم، لم تتم هذه الوحدة التنظيمية[٨].

سرعان ما فقد الشيخ جاب الله الحق في التمثيل الرسمي للإخوان المسلمين حتى بعد اتصاله بالقاهرة وطلبه من قيادة التنظيم الدولي للإخوان مراجعة موقفها من الشخص الذي يمثلها في الجزائر، وحسم التنظيم الدولي نهائياً الموقف لصالح محفوظ نحناح في ١٩٨٥ ـ ١٩٨٦، ومنذ ذلك التاريخ، أصبح فيها الراحل محفوظ نحناح يتحرك رسمياً تحت شعار الإخوان، ويدعو إلى بيعة القيادة المركزية للجماعة في القاهرة[٩]، الأمر الذي أدى إلى حدوث نزيف كبير في أعضاء «الجماعة الإسلامية» الذين هاجروا

---

(٧) الندوة الصحفية التي أعقبت تأسيس حركة النهضة في أيلول/ سبتمبر ١٩٩٠.

(٨) معلومات شفوية من إطارات التنظيم.

(٩) الأمر الذي يفسر حداثة المنتسبين إلى دعوة الإخوان في الجزائر الذين التفوا حول الثنائي محفوظ نحناح وبوسليماني بداية من أواسط الثمانينيات بما فيها قيادة الحركة الجديدة التي تولت زمام الأمور بعد المؤتمر الأخير، وقيادات المناطق الذين كانوا إما مؤطرين في نطاق جماعة البناء الحضاري، والتحقوا بالإخوان بعد أزمات تنظيمية مرت بها هذه الأخيرة، أو مؤطرين في «الجماعة الإسلامية» بقيادة الشيخ عبد الله جاب الله، أو دعاة مستقلين التحقوا بالدعوة الإخوانية بعد أن رفع شعارها رسمياً الشيخ نحناح.

جماعياً إلى الإخوان المسلمين/ جناح التنظيم الدولي بقيادة الثنائي محفوظ نحناح ومحمد بوسليماني.

كانت سنة ١٩٨٦ سنة حاسمة بالنسبة إلى الخيارات الفكرية والتنظيمية لعبد الله جاب الله، التي بلورها في محاضرة شهيرة بقسنطينة، وحاول أن يطرح خطاباً جديداً يرتكز على المزاوجة بين «الفكرة الإخوانية والتنظيم المحلي»، وأعقبها بمحاضرة عن «الإمام عبد الحميد بن باديس» كتأسيس لعودته إلى رصيد الحركة الإصلاحية الجزائرية، وكبحث عن جذر جديد يؤسس لخطاب إخواني محلي منافس.

ثانياً: تأسيس حركة مجتمع السلم

في نهاية السبعينيات بدأ الظهور العلني لشباب الحركات الإسلامية في الجامعات الجزائرية وغيرها، وقد تقاسم العمل الإسلامي المنظم في مرحلة ما قبل ١٩٨٨م ثلاث جماعات وهي: جماعة الإخوان الدوليين بقيادة الشيخ محفوظ نحناح، وجماعة الإخوان المحليين بقيادة الشيخ عبد الله جاب الله، وجماعة الطلبة أو جماعة مسجد الجامعة المركزي أو أتباع مالك بن نبي بقيادة د. محمد بوجلخة، ثم الشيخ محمد السعيد.

من الهيئات التي كانت مظلة للتيارات الإسلامية (رابطة الدعوة) التي تأسست عام ١٩٨٩ برئاسة الشيخ أحمد سحنون، وذلك لأنه أكبر الأعضاء سناً حيث كان عمره (٨٣ عاماً)، وكان من بين أعضاء رابطة الدعوة: محفوظ نحناح، وعباسي مدني، وعبد الله جاب الله، وعلي بلحاج، ومحمد السعيد.

ومن داخل الرابطة تمخضت أطروحات متعددة، منها دعوة الشيخ الشاب علي بلحاج إلى تشكيل (الجبهة الإسلامية الموحدة)، إلاّ أن د. الشيخ عباسي مدني اقترح لها اسماً آخر هو (الجبهة الإسلامية للإنقاذ)، معلّلاً هذه التسمية: بأن الجبهة تعني المجابهة، والاتساع لآراء متعددة، وهذه الجبهة (إسلامية) لأنه هو السبيل الوحيد للإصلاح والتغيير، بينما رفض الشيخ محمد السعيد تشكيل الجبهة ابتداء، ثم التحق بها بعد الانتخابات البلدية، ورفض محفوظ نحناح أيضاً فكرة الجبهة (الحزب) في البداية..

مع تزايد عدد الحركات الإسلامية، أعلنت جماعة الشيخ عن تأسيس حزب سياسي جديد (بعد أن نفضت يديها من كل محاولات إصلاح ذات البين أو التعاون، مع الأحزاب الإسلامية القائمة التي كانت تطلب الاندماج والذوبان الكامل في كياناتها)، ووجدت الجماعة نفسها مضطرة إلى حفظ كيانها من تهديدات الداخل والخارج عبر «منهجية التميز»، فأعلنت عن ميلاد «حركة المجتمع الإسلامي: حماس» في العام ١٩٩٠[١٠].

في أيار/مايو ١٩٩١، عقد مناضلو الحركة «حماس» أول مؤتمر لحزبهم، وتم اعتماد القانون الأساسي والنظام الداخلي واللوائح الضابطة للمسار السياسي، وانتخب الشيخ محفوظ نحناح رئيساً للحزب.

لم تتخلف الحركة عن المشاركة في كل الاستحقاقات الانتخابية منذ بدايتها يوم ١٢ حزيران/يونيو ١٩٩٠ إلى ٨ نيسان/أبريل ٢٠٠٤، ورفضت الحركة سياسة الكرسي الشاغر، وسياسة المواجهة، ولم تتخلف عن تقديم المبادرات السياسية لإصلاح ذات البين حتى صارت تعرف باسم «حركة المبادرات». خصوصاً بين أطراف التيار الإسلامي.

وفي مارس عام ١٩٩٨ عقدت حركة مجتمع السلم مؤتمرها الثاني بقصر الأمم بنادي الصنوبر، في الجزائر العاصمة، تحت شعار «السلم والتنمية»، الذي كرّس منهج المشاركة وعمّق خط الوسطية والاعتدال، ونادى بضرورة الائتلاف والتحالف للمساهمة في إخراج البلاد من أزمتها[١١].

ثالثاً: الأيديولوجيا

تعتبر حركة مجتمع السلم أكثر الأحزاب الجزائرية تأثراً بالإخوان المسلمين، حيث تشترك (حماس) مع جماعة الإخوان في العديد من المبادئ السياسية الكبرى، ومنها الاقتناع بالنظرة الشمولية إلى الدين، والحاجة إلى نظام اجتماعي لا يقوم على تقاليد الغرب، بل يستمد شرعيته من العودة إلى

(١٠) انظر موقع الإخوان المسلمين على الإنترنت نافذة «الإخوان حول العالم»: <http://www.ikhwan.net>.

(١١) Abdelhamid Boumezbar et Djamila Azine, *L'Islamisme algérien: De la genèse au terrorisme* (Algérie: Chihab Editions, 2002), p. 105.

الإسلام[١٢]؛ يقول موقع الإخوان على الإنترنت عن الحركة: «تتمتع حركة مجتمع السلم، في الجزائر وفي الخارج أيضاً، بسمعة طيبة لدى العام والخاص، وهي رقم مهم في معادلة السياسة الجزائرية، و«شعرة الميزان» المرجحة للصراع والدالة على سلامة المسار الوطني، وما زالت مشاركتها في الحكومة بأربعة وزراء، ولها في المجلس الشعبي الوطني ٣٨ نائباً، وبمجلس الأمة ١٠ أعضاء ممّا مكّنها من تشكيل كتلتين برلمانيتين (عليا وسفلى)، ولها كذلك ١٠٠ بلدية تديرها بشكل مباشر وحوالى ١٧٠٠ منتخب محلي، ولها انتشار تنظيمي وهيكلي واسع يغطّي كامل التراب الوطني، كما أن لها مناضلين في القارات الخمس، وهي مشاركة في الحكومة والبرلمان والمجالس المنتخبة، رغم أن هذه المشاركة لا تعبّر عن الحجم الحقيقي للحركة»[١٣].

تعتبر حركة حماس الجزائرية نفسها: «هي حركة سياسية شعبية إصلاحية شاملة، شعارها: العلم والعدل والعمل، وثوابتها: الإسلام، واللغة العربية، والانتماء إلى الأمة الإسلامية، والنظام الجمهوري، والحريات الخاصة والعامة، والتداول السلمي للسلطة من خلال الواقعية والموضوعية والمرحلية.

كما تحدد الحركة مرجعياتها في المصادر التالية:

ـ الإسلام بمصادره ومقاصده الكبرى باعتباره قوة جمع وتوحيد وضبط وتقارب بين أطراف الأمة الإسلامية وتوجهاتها وتطلعاتها، وهو كذلك مصدر إلهام وتجديد، وعنصر تفاعل للشعب، ورعاية مصالحه عبر الاجتهاد الجماعي والتعاون على البر والتقوى.

ـ تراث الحركة الوطنية وتاريخها الحافل بالبطولات، وميراث جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وفضائل الزوايا التي كانت منبع إشعاع حضاري وإحياء للروح الوطنية والجهادية للشعب غداة الاستعمار (١٨٣٠ ـ ١٩٦٢).

ـ بيان أول نوفمبر (تشرين الثاني) ١٩٥٤ ببنوده وأهدافه، وما يشكّله من

---

(١٢) حيدر إبراهيم علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦)، ص ٥٧.

(١٣) موقع الإخوان المسلمين على الإنترنت نافذة «الإخوان حول العالم»: <http://www.ikhwan.net>.

نظرة شاملة ومتوازنة إلى الدولة الجزائرية المنشودة ودورها في المحيط العربي والأفريقي والمتوسطي والمغاربي والإسلامي والعالمي.

ـ القيم الحضارية السامية التي توصّل إليها الفكر البشري لإسعاد البشرية وتحقيق استقرارها وأمنها الاجتماعي ورفاهها الاقتصادي.

ـ من أهم الطروحات التي تدافع عنها حركة المجتمع الإسلامي: «الشورى، الديمقراطية، التطور، التسامح، التعايش، الاحترام المتبادل، احترام حقوق الإنسان، مشاركة المرأة في مجالات الحياة، احترام حقوق الأقليات، حوار الحضارات، توسيع قاعدة الحكم، التداول السلمي على السلطة، احترام الحريات الشخصية والأساسية، الوسطية والاعتدال، تجسير العلاقة بين الحاكم والمحكوم».

ـ تدعو الحركة كل المخلصين والمتعاطفين مع الثوابت والمبادئ، من أبناء الجزائر وبناتها، أن يساهموا معها بما يملكون من واجب الوقت للتصدي للهجمة الشرسة التي تشن على الهوية العربية والإسلامية للأمة لاجتثاثها من جذورها عن طريق تعميم منظوماتها التربوية، وقوانينها الأسرية، ونسيجها الاجتماعي..

ولقد أدانت الحركة العنف والإرهاب وكل مظاهر الغلو في الدين منذ بداياتها واعتبرها غريبة عن الإسلام والمسلمين، كما كرّست مشوارها السياسي للدفاع عن العقيدة الصحيحة وقيم الوسطية والاعتدال، وهي دفعت في سبيل ذلك ضريبة غالية أهمها اغتيال أكثر من ٥٠٠ مناضل ومحب للحركة وعلى رأسها الشيخ أ. محمد بوسليماني[١٤]، كما كان لها مواقف من النظام الاشتراكي الحاكم، ودعت الحركة إلى ضرورة تغليب المصلحة الوطنية على المصلحة الحزبية والشخصية، وإلى التمييز بين ضرورة وجود الدولة وتقويتها، ومنافستها ومعارضتها والمطالبة بخلعها وذهابها عند إساءتها.

خلافاً لجبهة الإنقاذ، ترى الحركة أن المشاركة في الحكم أولى من الروح الانسحابية أو المعارضة الراديكالية[١٥]. كما لم تشهد حركة مجتمع السلم،

---

(١٤) سقط غالب هؤلاء في الصراع المسلح أواسط التسعينيات، والذي بدأته الجماعة الإسلامية المسلحة في كانون الثاني/ يناير ١٩٩٦ بإعلانها الحرب على منافسيها وخاصةً الجبهة الإسلامية للإنقاذ، ولم يتم وقف إطلاق النار بينهم رسمياً إلا في أيلول/ سبتمبر ١٩٩٧.

(١٥) <http://ar.wikipedia.org>.

حتى اليوم، الموجة الانشطارية التي شهدتها حركتا الإخوان المسلمين والجبهة الإسلامية على المستوى الفكري والحركي التي انتهت بظهور الاتجاهات التي تميل إلى العنف والتكفير (الجهاد بالنسبة إلى الإخوان المسلمين[١٦]، والجيش الإسلامي للإنقاذ بالنسبة إلى الجبهة الإسلامية)[١٧].

رابعاً: الزعامة

ولد الشيخ نحناح في ٢٨ كانون الثاني/يناير ١٩٤٢ بمدينة البليدة ـ مدينة الورود، التي تقع على بعد ٥٠ كلم جنوب الجزائر العاصمة. ترعرع ونشأ في أسرة محافظة، تعلّم دروسه في المدرسة الإصلاحية وهي واحدة من المدارس التي أنشأتها الحركة الوطنية، وقد أكمل مراحل التعليم الابتدائية والثانوية والجامعية في الجزائر، ثم اشتغل في حقل الدعوة الإسلامية لأكثر من ٣٠ عاماً، في مقابل المد الثوري الاشتراكي ونشر الثقافة الفرنسية، وكان يعتبر من أشد معارضي التوجه الماركسي والفرنكوفوني.

وفي سنة ١٩٧٥ سجن بتهمة تدبير انقلاب ضد نظام الحكم آنذاك (هواري بومدين)، حيث عارض فرض النظام الاشتراكي بالقوة على المجتمع الجزائري باعتباره خياراً لا يتماشى ومقومات الشعب الجزائري العربي المسلم، وحكم عليه بـ ١٥ سنة سجناً، كما حكم على مجموعة من إخوانه بأعوام متفاوتة، بسبب رفض حركته الإسلامية لمنحى الميثاق المكرّس للاشتراكية.

عمل الشيخ محفوظ نحناح على تأسيس «رابطة الدعوة الإسلامية»، رغبة منه في إيجاد مرجعية دينية للجزائريين. ثم أسس «جمعية الإرشاد والإصلاح» هو ورفيقه الشيخ محمد بوسليماني الذي اغتالته الجماعة المسلحة سنة ١٩٩٤.

ثم بعد ذلك أنشأ حزباً سياسياً، سمّي «حركة المجتمع الإسلامي» وانتخب أول رئيس له في ٣٠ أيار/مايو ١٩٩١. ترشح نحناح للانتخابات الرئاسية التي جرت في الجزائر في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٥، وحصل على المرتبة الثانية،

---

(١٦) يمكن اعتبار «القطبية» الخط الفاصل بين منهجين في العمل الإسلامي في مصر، ويمكن اعتبار قطب المرشد الفكري لحركات الجهاد وجماعات العنف التي تكاثرت في السبعينيات وحتى الآن. انظر: علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**، ص ٦٤.

(١٧) هاجم زعيم حركة مجتمع السلم الحالي، الشيخ أبو جرة سلطاني تنظيم القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي وكل القوى التي تتبنّى الجهاد في الجزائر. انظر: العربية نت، <http://www.alarabiya.net>.

حيث حاز على أكثر من ثلاثة ملايين صوت حسب النتائج الرسمية المعلنة، وتعتبر هذه الانتخابات أول انتخاب شارك فيه الإسلاميون في العالم الإسلامي بمرشح يحمل هذا التوجه. وتعد شخصية الشيخ محفوظ نحناح مثار جدل كبير، خصوصاً فيما يتعلق بآرائه في موضوع الإسلام والتغيير السياسي، والعنف الذي ارتبط بالإسلام السياسي، وتجارب الجهاد والنمط الثوري والعصيان المدني الذي ارتبط بموضوع الإسلام، أو الاضطهاد الذي مارسته الأنظمة على الحركات الإسلامية، والقمع الكبير الذي وقع على هذه الحركات.

وقد صاحب هذا الجدل كم هائل من الشبهات والتفسيرات حول علاقة نحناح بالسلطة، عمدت بعض الأطراف المنافسة له والتي رأت في فكر الشيخ محفوظ نحناح المتسامح إزاء السلطة خطراً وخروجاً على الخط الإسلامي، إلى الهجوم عليه وتشويه مواقفه.

لم تكن لشخصية محفوظ نحناح الكاريزما التي طبعت شخصية حسن البنّا مؤسس الإخوان المسلمين، والتي كان أثرها واضحاً في قيام الحركة استمرارها، والتي بفضلها بقي الشيخ حسن البنّا ـ حتى بعد اغتياله ـ رمزاً حياً للحركات المشابهة في مصر وخارج مصر[(١٨)].

توفي الشيخ نحناح في حزيران/ يونيو ٢٠٠٣، وانتخب بعده عبد الله سلطاني رئيساً لحركة مجتمع السلم (حمس) في المؤتمر العام الثالث للحركة يوم ٨ آب/ أغسطس ٢٠٠٣. ولد سلطاني عام ثورة التحرير الجزائرية سنة ١٩٥٤، وهو يعتبر من رجالات الحركة الإسلامية في الجزائر منذ نهاية الستينيات وبداية السبعينيات (١٩٧٣)، ألقى أول خطبة جمعة سنة ١٩٧٠ بمتوسطة بن باديس، ثم صار إماماً متطوعاً وداعية متجولاً في كل مساجد الجزائر منذ عام ١٩٧٤، والتقى بالمرحوم الشيخ محفوظ نحناح في آذار/ مارس ١٩٨٢ وتوطدت العلاقة بينهما، وكان نجا من محاولة اغتيال ـ من قبل متطرفين ـ في ١٩٩٤، وتقلّد مناصب عدة وهي: نائب في البرلمان الجزائري؛ وزير المؤسسات الصغيرة والمتوسطة ١٩٩٨ ـ ٢٠٠٠؛ وزير العمل والحماية الاجتماعية ٢٠٠٠ ـ ٢٠٠١[(١٩)].

---

(١٨) علي، المصدر نفسه، ص ٦٠.

(١٩) انظر موقع «حركة مجتمع السلم» على الإنترنت: <http://www.hmsalgeria.net/ar>.

خامساً: الحراك السياسي

مهّدت «حركة المجتمع الإسلامي» لمشاركتها السياسية بالعديد من القناعات منها:

ـ المحافظة على الدولة الجزائرية، لأن طروحات التقسيم وطروحات اللادولة، وطروحات الفوضى في إدارة الدولة، فرضت على الجميع، أولوية جديدة هي حماية الدولة الجزائرية من الانهيار بعد عملية الانزلاق نحو العنف، مما اقتضى نوعاً من فقه الأولويات، فقه درء المفاسد المقدم على جلب المصالح.

ـ تحدي الأزمة التي صاحبت الجزائر، فالأزمة شكّلت في شخصية الحركة توازناً آخر، توازن الفتنة، وتوازن الأزمة التي تقتضي رؤىً جديدة، وتقتضي حسابات جديدة، وتأجيل العداوات، وتأجيل الخلافات وربما تعاوناً مع الخصوم على أشياء مشتركة أو ضرورات مشتركة مثل ضرورة تمدين النظام السياسي، أو ضرورة التنسيق من أجل المحافظة على الحريات العامة والخاصة، أو ضرورة الإبقاء على الدولة وتقوية مؤسساتها، أو ضرورة إنهاء المرحلة الانتقالية، أو إصلاح شرعية الحكم المعطوبة.

ـ الدعوة الدائمة إلى ضرورة تغليب المصلحة الوطنية على المصلحة الحزبية والشخصية، والتمييز بين ضرورة وجود الدولة وتقويتها، ومنافستها ومعارضتها والمطالبة بخلعها وذهابها عند إساءتها.

ـ المشاركة في قاعدة الحكم أولى من الروح الإنسحابية أو المعارضة الراديكالية.

ـ خطأ الحكومة الكبير لا يعالج بخطأ حمل السلاح وجز الرقاب وثقافة التدمير والحقد. وقد صرّحت الحركة أنه لا يعقل أن يبقى الشعب من غير حماية في الشارع والقرية، لكن الجيش سليل جيش التحرير يجب أن يعود إلى ثكناته بعد استتباب الأمن.

وفي ٢٩ أيار/مايو ١٩٩١ عقد مناضلو الحركة «حركة مجتمع السلم» أول مؤتمر لحزبهم، وتم اعتماد القانون الأساسي والنظام الداخلي واللوائح الضابطة للمسار السياسي، وانتخب الشيخ محفوظ نحناح رئيساً للحزب.

لم تتخلّف الحركة عن المشاركة في كل الاستحقاقات الانتخابية منذ بدايتها يوم ١٢ حزيران/يونيو ١٩٩٠ إلى ٨ نيسان/أبريل ٢٠٠٤، ورفضت الحركة سياسة الكرسي الشاغر، وسياسة المواجهة، كأول تجربة مشاركة سياسية في أجهزة السلطة والحكم. شاركت الحركة عام ١٩٩٤ في ندوة الوفاق الوطني التي جاءت بالسيد اليمين زروال رئيساً للدولة، واقترحت ميلاد هيئة تشريعية بديلاً من «المجلس الاستشاري» الذي شكله الرئيس المغتال محمد بوضياف، فكان ميلاد «المجلس الوطني الانتقالي» الذي شاركت فيه حركة المجتمع الإسلامي (حماس).

وفي ١٩٩٥ دخلت (حماس) بمرشحها لرئاسة الجمهورية السيد محفوظ نحناح (رحمه الله) وتحصّلت على المرتبة الثانية بواقع ٣,٢ مليون صوت، وبنسبة ٢٥ بالمئة من الأصوات المعبّر عنها، وكان الهدف من هذا الترشح هو «إعادة بناء مؤسسات الدولة الجزائرية وترسيم خط الوسطية والاعتدال وبيان الوجه الصحيح للإسلام والحركة الإسلامية».

وفي ١٩٩٦ دخلت الحركة في الحكومة بوزيرين كأول تجربة لدخول الإسلاميين الجزائريين إلى الجهاز التنفيذي.

وفي ١٩٩٧، شاركت الحركة في الانتخابات البرلمانية التعددية الأولى، وكذلك في المحليات (البلدية والولائية)، وكان حظها دون مستواها الحقيقي بسبب ما اعتبرته الحركة تزويراً للانتخابات، فقد حصلت على ٧١ مقعداً بالبرلمان وحوالى ١١٠٠ منتخب محلي، منها حوالى ٢٤ بلدية تسيّرها الحركة. وبفضل هذه النسبة ارتفع عدد الوزراء إلى سبعة.

في عام ١٩٩٩، تم تنظيم الانتخابات الرئاسية المسبقة التي خاضها سبعة مرشحين في غياب الشيخ نحناح (المقصى من السباق بافتعال شهادة العضوية في الثورة) ومع هذا الإقصاء، وقّع عقد ائتلاف حزبي ضم كلاًّ من: جبهة التحرير الوطني، التجمع الوطني الديمقراطي، وحركة النهضة، وحركة مجتمع السلم؛ وذلك لدعم ترشيح السيد بوتفليقة في السباق الرئاسي، كما تقلّص عدد الحقائب الوزارية التي تولتها (حماس) إلى أربع حقائب.

وفي عام ٢٠٠٢، جرت الانتخابات البرلمانية، وبعدها الانتخابات المحلية، في السنة نفسها، حيث وجدت «حركة مجتمع السلم» نفسها تتقهقر

إلى المرتبة الرابعة، بعدما كانت تحتل المرتبة الثالثة، بواقع ٣٨ نائباً بالبرلمان، و٣٨ بلدية، وحوالى ١٢٠٠ منتخب محلي.

لكنّ الحقائب الوزارية التي تقلّدتها الحركة تحسنت نوعياً، وبقي العدد كما هو بعد ضياع وزارة العمل والحماية الاجتماعية من يد الحركة، ولكن أضيفت إلى الحركة وزارة جديدة ثقيلة هي وزارة الأشغال العمومية.

وحالياً، تحوز حركة مجتمع السلم ـ حمس على (٣٨ مقعداً) في البرلمان الجزائري وهي تعتبر القوة الإسلامية الثانية بعد حركة النهضة الإسلامية[٢٠].

ومقارنة بتنظيم الإخوان المسلمين الملهم الأساسي للحركة، فإنها في الواقع لم تستغرق سوى مدة ضئيلة لتدخل الحياة السياسية وللمشاركة في الحكم، في حين نشأت حركة الإخوان المسلمين في آذار/مارس ١٩٢٨ كتنظيم أقرب إلى الهيئات الأهلية أو الخيرية[٢١] ولم ينضج خيار المشاركة السياسية إلا بعد التأسيس بسنوات[٢٢].

سادساً: التنافس على تمثيلية الإخوان

بعد إعلان نتائج الانتخابات الرئاسية في نيسان/أبريل ٢٠٠٩، شهدت حركة مجتمع السلم انشقاق ٤٠ عضواً بينهم القيادي بالحركة عبد المجيد مناصرة، وذلك على إثر ما أفاده الكاتب والإعلامي أنور مالك من كونه تعرض للتعذيب على يدي مسؤول قيادي من حركة الإخوان المسلمين في الجزائر المحسوبين على «حركة مجتمع السلم»[٢٣]، وهي التصريحات التي كذّبتها «حمس».

وأعلن المنشقون تأسيس حركة أسموها «الدعوة والتغيير»، وقالوا إنها «دعوية»، وبرروا تحركهم بأن «قيادة الحزب (يقصد حركة مجتمع السلم)

---

(٢٠) انظر جرداً تاريخياً مفصلاً عن المشاركة السياسية لـ «حمس» <http://ar.wikipedia.org>.

(٢١) اهتمت الجماعة بعد نشأتها بمواجهة التبشير المسيحي، إقامة المشروعات الاقتصادية، والمدارس، ومصانع النسيج، والمطابع، واهتمت بميدان التعليم والتربية، وأوضاع الريف. انظر: علي، المصدر نفسه، ص ٦٠.

(٢٢) خلال فترة التأسيس المبكرة كانت لدى الإخوان فكرة سلبية عن الحزبية لكنهم غيّروا موقفهم هذا من خلال نقدهم لأشكال الحزبية القائمة معتبرين جماعتهم بوتقة يمكن أن ينصهر فيها جميع المسلمين. انظر: المصدر نفسه، ص ٦٠.

(٢٣) انظر مدونة أنور مالك: <http://www.anouarmalek.com>.

انحرفت عن مدرسة الوسطية والاعتدال التي أسس لها الشيخ محفوظ نحناح» الذي توفي في ٢٠٠٣[٢٤].

ومن الأسباب الأخرى التي أدت إلى إعلان ميلاد الحركة الجديدة: «التراجع في علاقات حمس محلياً ودولياً، مع تضييع الرصيد الذي خلفه نحناح من علاقات خدمة الأمة والجزائر في ظل سنوات الأزمة (العنف الذي شهده عقد التسعينيات)»[٢٥].

ومن أبرز الأسماء الموقّعة على البيان التأسيسي لحركة الدعوة والتغيير: عبد المجيد مناصرة، وفريد هباز (عضو مجلس الأمة)، وعبد القادر بن قرينة (وزير السياحة الأسبق)، ومصطفى بلمهدي (عضو مؤسس)، وعائشة بلحجار (برلمانية سابقة)، وأحمد الدان (برلماني سابق)، وسليمان شنين (عضو المجلس الشوري لحمس)، ونصر الدين الشريف (مسؤول بالمجلس).

إثر هذه الأحداث طرحت للنقاش مدى شرعية تمثيل أبي جرة سلطاني رئيس حمس للإخوان المسلمين في مصر بالخصوص، وهو الذي ما فتئ يتكلم عن حركته بأنها جزء لا يتجزأ من حركة الإخوان المسلمين. والظاهر أن هذا الإدعاء قد أغضب الإخوان المسلمين في مصر، خصوصاً في ظل قرار أنور مالك بمقاضاة المتسببين في تعذيبه، وهو ما يعني أن زعيم حركة (حمس) الإسلامية سيكون أول المطلوبين إلى المحاكمة. وكان من نتيجة هذه الأحداث أن تبرّأ المرشد العام للإخوان المسلمين في مصر محمد مهدي عاكف من «حركة مجتمع السلم الإسلامية» الجزائرية (حمس) واصفاً إياها بأنها مجرد جماعة، وليست تابعة للإخوان المسلمين سوى في تأثرها بفكرهم. مضيفاً: «لا يوجد إخوان مسلمون في الجزائر، وجماعة حمس تلك تربّت على فكر الإخوان المسلمين فقط»[٢٦].

لكن لم يبد أن الأمور قد حسمت مع هذا الموقف الصريح، فقد ظلت الاتصالات قائمة، خاصة في ظل الحرص الشديد الذي أبداه كلا المتسابقين على الفوز بشرعية الإخوان المسلمين: «حركة مجتمع السلم» بزعامة سلطاني،

---

(٢٤) <http://www.islamonline.net>.

(٢٥) عبد الرحمن أبو رومي، «الجزائر.. خصوم أبو جرة يؤسسون حزباً موازياً لحمس،» إسلام أون لاين، <http://www.islamonline.net>.

(٢٦) <http://www.anouarmalek.com>.

و«حركة الدعوة والتغيير» المنشقة عنها بقيادة مناصرة، هذه الشرعية التي تصبح في منظور أعضاء الحركتين لا معنى لها بدون تزكية التنظيم الدولي لقيادة الإخوان المسلمين، ما يجعل قادة الحركتين في قلق دائم من أمرهم توجساً من أن ينال الشرعية طرف دون الآخر. وقد تحدثت التقارير عن لقاءات محمومة يجريها ممثلون من الجهتين بأطراف متنفذة في التنظيم الدولي إلى جانب اتصالات مع مكتب الإرشاد، خاصة بعدما أبدت شخصيات تاريخية في التنظيم رغبتها في الإسراع بمعالجة الملف.

وفي إطار التحركات التي تقوم بها الأطراف القيادية الفاعلة في حمس لكسب ودّ قيادة الإخوان العالمية لم تتوقف الزيارات التي يقوم بها الإخوان الجزائريون لعدد من مدن العالم أهمها (القاهرة، ولندن، وإستانبول)؛ حيث يراهنون على الدعم المعنوي لمرجعية الإخوان، وكان آخرها الاجتماع الذي حضره رئيس حمس وعدد من قادتها على هامش فعاليات «نصرة القدس» التي أقامها حزب «السعادة» التركي في إستانبول، وحضرها إبراهيم منير الأمين العام للتنظيم الدولي للإخوان، الذي وعد قادة الحركة بالنظر في ملفهم مع المرشد العام للجماعة بعد أن جدّد الإخوان ممّن حضروا مع منير أملهم في أن تتجاوز الحركة خلافاتها، مؤكدين أنهم يقفون على الحياد، ولا يدعمون طرفاً على حساب آخر.

حمّل البعض ضعف القيادة العالمية للإخوان المسلمين إزاء حسم الأزمات الكبيرة، مسؤولية تأزم وضع حركة حمس. أرجع آخرون عدم الحسم الإخواني للأوضاع في الجزائر إلى خلافات إخوانية تدور رحاها على جبهتي مكتب الإرشاد والتنظيم الدولي، وهي خلافات نتيجة رواسب قديمة قدم خلافات حمس نفسها، أحد أقطابها (إبراهيم منير) أمين عام التنظيم الدولي في لندن، صاحب قرار تجميد انتخابات حمس بعد فوز أبي جرة سلطاني برئاسة الحركة في المؤتمر الأخير نيسان/أبريل ٢٠٠٨، وهو القرار الذي قيل إن منير اتخذه يوم ٢٤ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٨ بالتنسيق مع المشرف العام على الاتصال الخارجي د.عبد المنعم أبو الفتوح بدون الرجوع إلى المرشد، وهو القرار الذي اتهم على خلفيته منير بالانحياز إلى جبهة مناصرة الذي كان يرافقه في زيارة إلى باكستان؛ وقد اتخذ القرار بناء على مذكرة أرسلها معارضو أبي جرة سلطاني تتضمن اتهامات بتهميشه مؤسسات الحركة، وتزوير كشوف الناخبين، وتحريضه الطلاب والشباب على التظاهر، والاستعانة بأرباب السوابق المالية.. وقد مثّل

القرار صدمة لسلطاني، الذي أرسل على إثرها يستوضح مكتب الإرشاد في القاهرة، الذي لم يكن يعلم عنه شيئاً، فصدر القرار بإجماع أعضاء المكتب بإلغاء القرار واستمرار الأوضاع على ما هي عليه.

القطب الثاني في هذا الخلاف كمال الهلباوي القيادي السابق في التنظيم الدولي، الذي تربطه علاقات جيدة بأبي جرة سلطاني؛ حيث يرى أنه من الخطأ رفع يد الجماعة عن إخوانها في الجزائر، وقال في تصريح له: «إن الإخوان المسلمين في العالم لا بد أن يشعروا بشيء من الضعف إذا فقدوا الحركة الإسلامية في الجزائر»، مضيفاً: «ينبغي أن يكون هناك حل ولا يجب أن تترك المسائل معلقة»، مشيراً إلى أن قواعد حمس: «يعيشون في اضطراب حول من هو على صواب، ومن هو على خطأ»، لذلك لابد من حل لهذه المسألة.

وقد عكس الملتقى السنوي الذي نظمته «حمس» لذكرى رحيل مؤسسها الشيخ محفوظ نحناح جانباً كبيراً من التسابق بين جناحي الحركة للظهور بمظهر صاحب ثقة الإخوان وللفوز بلقب «المراقب العام للإخوان المسلمين» في الجزائر، ففي حفل منفصل لكل جناح، سعى ممثلو كل طرف إلى حشد أكبر عدد ممكن من قادة وشخصيات الإخوان المسلمين في العالمين العربي والإسلامي.

حرص المتصارعون على التقاط الصور، وبدت الاحتفالية أشبه بمظاهرة يستجمع فيها كل طرف قواه وأنصاره، فقد حضر ملتقى «حركة الدعوة والتغيير» التي يتزعمها عبد المجيد مناصرة، الذي فشل في جلب شخصية ذات وزن ثقيل، كلٌ من: محمد نزال عضو المكتب السياسي لحركة حماس، وسعيد عرج القيادي في التجمع اليمني للإصلاح، وحمدي المرسي من إخوان مصر، إلى جانب مسؤول العلاقات العربية في حزب الله حسن عز الدين، وعضو جبهة العمل الإسلامي زهير الجعيد.

بينما حضر ملتقى «حمس» التي يتزعمها «أبو جرة سلطاني» كلٌ من: القيادي التاريخي بالتنظيم الدولي كمال الهلباوي، وكان نجم الحفل، إلى جانب الداعية المصري وجدي غنيم، ونائب الأمين العام للتجمع الموريتاني محمد غلام بن الحاج، وممثل «حماس» في اليمن جمال عيسى، ومثنى الكردستاني القيادي بالاتحاد الإسلامي الكردستاني، الذي أكد في مقابلة مع صحيفة «البلاد» المحسوبة على حمس أن «كل الحركات الإسلامية القطرية التي تربت في حضن التيار الإخواني تحترم المرجعية الفكرية والتربوية للحركة

الإسلامية الأم في مصر، وتحترم بنفس الدرجة رموزها الفكرية وقياداتها»، نافياً وجود سلطة تنظيمية لمكتب الإرشاد على التنظيمات القُطرية، بحيث تتلقى من خلالها هذه التنظيمات أوامرها من الخارج.

أمام إصرار كل طرف في الجزائر على مواقفه من الآخر، إلى جانب حرصه للحصول على دعم الجماعة الأم في الخارج، وفي ظل الانشقاق الأخير وما تبعه من تشرذم على مستوى القواعد الإخوانية والأفراد، واستحالة فرض حل تنظيمي أمام هذه الأوضاع يجد «الإخوان المسلمون» أنفسهم في وضع لا يحسدون عليه، خاصة مع ما يمثله الملف من مادة إعلامية لا تكاد تتوقف عن نهش الحركة من آن إلى آخر، وإزاء ذلك يظل السؤال «مَنْ يمثّل الإخوان المسلمين في الجزائر؟» بلا إجابة حتى لدى الإخوان أنفسهم[٢٧].

خاتمة

لا بد من تسجيل ملاحظة هامة على مسار الإخوان المسلمين في الجزائر ممثلين في حركة مجتمع السلم وبعض الشخصيات التي لم تحظ بتزكية التنظيم الأم (جاب الله)، وهي أن الفرع الجزائري الذي بدا متأثراً أشد ما يكون التأثر بالمعطيات المحلية، فقد استمر الإخوان الجزائريون في رفع بعض الشعارات التاريخية للإخوان (شعار الإسلام دين ودولة) لكن ثقل تراث الحركة الوطنية وطبيعة الظروف السياسية الجزائرية دفع بهم نحو حراك السياسي و خطاب متكيّف مع ظروف الجزائر المحلية، ولم يكن الاستمرار في تمثيل التنظيم الدولي للإخوان على المستوى المحلي سوى إدعاء رمزي، لذلك فإنه من غير هذا الولاء الرمزي يصعب العثور على بصمات إخوانية على الفرع الجزائري الإخواني.

فإذا كانت بعض خصائص الإخوان المسلمين ما زالت تسري على حركة مجتمع السلم خصوصاً من حيث المبادئ الأساسية المؤطرة للفكر والموجهة للعمل، فإن فهم منطق اشتغال الحركة الإخوانية في الجزائر (ممثلة في حركة مجتمع السلم)، وبيان مساراتها وأوجه تفاعلها مع واقعها لا يتأتى إلا بتتبع الناطقين باسمها ومناحي فكرهم ودراسة تنظيماتهم وأنماط سلطاتهم وشبكاتهم الاجتماعية.

---

(٢٧) علي عبد العال، «من يمثل الإخوان في الجزائر،» <http://www.arabtimes.com>.

• حالة موريتانيا

مقدمة

يعتبر الإخوان المسلمون في موريتانيا من أنشط الحركات على الساحة الموريتانية، بل هم من بين الحركات القليلة التي تملك فكراً على قدر غير هيّن من التأصيل، وذلك بعد اضمحلال الحركات الفكرية غير الإسلامية مثل: القومية والاشتراكية. . التي لم تعمر طويلاً، إذ ما يزال هذا البلد يحمل سمة البداوة والسماحة التي قوت فيه المناعة والمقاومة الثقافية ضد الاستعمار الفرنسي. ويتمثل الإخوان المسلمون اليوم سياسياً في حزب «تواصل» حديث التأسيس، ومِنْ قبل في «حركة الإصلاحيين الوسطيين»، وقبل ذلك في «حزب الأمة» الذي لم يتم الترخيص له.

بداية لقد عرف هذا التيار باسم «الاتجاه الإسلامي» أو «التيار الإسلامي»، ولكن ظروفاً ودعاية معينة أوجدت لبساً عند بعض الناس و تسببت في ادعاءات اعتبرها التيار الإخواني في موريتانيا لا تقوم على أساس ولا تنهض لها حجة.

ثم إن التمايز الذي حصل في المدارس الإسلامية عبر العالم، والذي بدا بارزاً في السنوات الأخيرة فرض نفسه على الحركة، ممّا جعلها تسمّى باسم الإصلاحية الوطنية، «فنحن إصلاحيون بمنهجنا ووسطيون بصفتنا».

تنتفي صفة الإصلاح مع التعجل في الخطوات وحرق المراحل والمحطات. . وتؤكد التدرج ومنهج التراكم في الإصلاح، أما الوسطية فتنفي التشدد في المنهج أو الغلو في الأسلوب وتؤكد اعتدال الرؤية وتوازن النظرة وتوسط الممارسة، وهو ما يبعد الغلو والتشدد.

وفي سياق هذه المنافسة مع المؤسسات الدينية التقليدية، يدرك الإخوان الموريتانيون أن تميز حركتهم وسبقها لن يأتي إلا عبر تقديمها نموذجاً مدنياً للإسلام عكس ما يقدمه الآخرون، فاختارت تمدين التدين في بلادها مشروعاً لها تسير فيه ولكن بهدوء، حتى لا يمتنع المجتمع عن خطابها. لذلك فهي وإن لم تتراجع أمام النقد الذي طالها، ما تزال تقود بهدوء عملية تفكيك، رغم ممانعة بعض أطراف المجتمع الموريتاني للتحديث[٢٨]،

---

(٢٨) حسام تمام، «إسلاميو موريتانيا: الإجابة عن سؤال التحديث،» إسلام أون لاين، ٢١ أيار/مايو ٢٠٠٧ <http://www.islamonline.net>.

خصوصاً مؤسسات العلماء التقليديين والزوايا والطرق الصوفية[٢٩].

أولاً: النشأة

نشأ التيار الإسلامي منذ عام ١٩٧٥، وقد ولد في شكل حركة دعوية وثقافية وفكرية واجتماعية، لكن الوعي السياسي سرعان ما تنامى فوجد جيل جديد من الكوادر بأن رسالة أخرى ينبغي أن تكون للحركة الإسلامية، فـ «نحن نرى أننا معنيون بتغيير أوضاع الناس السياسية والمعيشية ومعنيون بمسألة الحريات العامة في البلد، وكلها أمور تتطلب من الحركة دخول المجال السياسي والمنافسة والاحتكام إلى صناديق الاقتراع»[٣٠].

يمثل حزبُ التجمع الوطني للإصلاح والتنمية الإسلامي (تواصل) الإخوان المسلمين في موريتانيا. وقد جاء هذا الطرح الإسلامي الوسطي (الإخوان المسلمون) في فترة لا وجود فيها لأي حركة سياسية أو اجتماعية تدعو إلى التدين ممّا أعطاها محلاً متقدماً في نفوس الموريتانيين[٣١]. فكأننا بالحركة الإخوانية الموريتانية تشكل الصحوة الإسلامية في شكلها الجديد، إنها الطبعة المدنية للمؤسسة الدينية في البلاد[٣٢].

---

(٢٩) وتقف الحركة الإسلامية الإخوانية الموقف نفسه من الطرق الصوفية؛ فعلى رغم تكوينها السلفي ترفض الحركة الدخول في صدام مع الطرق الصوفية التي تضرب بجذورها في المجتمع الموريتاني، إذ للصوفية حضور قديم ودور تاريخي في مقاومة الاستعمار، وهي ظلت جزءاً من التركيبة الدينية والتشكيلة الاجتماعية المستقرة في البلاد. وترى الحركة أنه من الأفضل الاستفادة منها في روحانيتها وشفافيتها، مع رفض البدع والغلو بدون فتح جبهات للصدام معها. لذا حرصت على بناء علاقات ممتدة مع مشيخات الطرق الأقرب إلى الاستقامة على منهج أهل السنّة. في علاقة الحركات الإسلامية بالتصوف عقيدة ومؤسسات، انظر: عبد الحكيم أبو اللوز، **الحركات السلفية في المغرب (١٩٧١ ـ ٢٠٠٤): بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٧٩ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩).

(٣٠) حوار مع الشيخ ولد إبراهيم ولد بيب أجراه الصحفي حسام تمام بتاريخ ٢٨ نيسان/أبريل ٢٠٠٧ <http://www.islamonline.net>.

(٣١) أما السلفية فقد جاءت متأخرة ولا معركة بيننا وبينها، على الرغم من ردودنا على بعض أفكارها في المساجد والدروس والمحاضرات المختلفة، ولعل وقوف علماء موريتانيا إلى جانبنا كان حاسماً للأمر، ونحن كغيرنا من أبناء المجتمع الموريتاني سلفيون من حيث العقيدة، لكننا لسنا متطرفين ولا نخلط الفقه بالعقيدة، ومنهجنا هو منهج العلماء من أمثال الشيخ محمد سالم ولد عدود وبداه ولد البصيري والشيخ محمد الحسن ولد الددو» انظر: حوار مع الشيخ ولد إبراهيم ولد بيب، المصدر نفسه.

(٣٢) وما كان موجوداً في البلاد من دعوة دينية هو الطبعة التقليدية التي تتناسب مع البادية.

ثانياً: الأيديولوجيا السياسية لحركة تواصل

تنطلق هذه الرؤية الأيديولوجية من الإيمان بالله الواحد الأحد وخاتمية الرسالة المعلنة بلوغ البشرية سن الرشد والمسؤولية والنهوض بدور التجديد المرتبط بثوابت الأصول وحاجات الزمن مسترشداً بهدي السلف ونتاج عقول الأمة في مدارسها الفقهية والعقلية والسلوكية في وسطية تنأى عن الغلو وتتجافى عن التساهل فكراً وسلوكاً وممارسة وتعترف بحق الاختلاف والتباين.

كما تنطلق هذه الرؤية من الإيمان بمجتمع موريتاني واحد وموحد في الدين والمذهب وحقوق المواطنة، وتعتبر تعدده العرقي رافداً حضارياً غنياً ومغنياً يؤهل البلد لدوره الإقليمي، ويسمح له بالتمدد القاري فالدولي.

أما مرتكزات هذه الأيديولوجيا فهي:

١ ـ المرجعية الإسلامية

حيث تنطلق الحركة من الأصول الإسلامية الملزمة كتاباً منزلاً وسنّة هادية، و تلتزم بأحكامهما ثم تؤسس على تراث الأمة وعلمائها وتسترشد به وتؤمن أن الاجتهاد المؤسس على الوحي المستوعب للواقع القاصد للمصلحة هو آلية التجديد في الدين.

٢ ـ الانتساب الوطني

وتعني الحركة به الاعتزاز بمصلحة موريتانيا والذود عنها ورعاية وحدتها وأمنها. . فالوطنية عند الحركة منطلق وصفة وهدف، تبني على سالف كسب الآباء ورجال الوطن تجدده وتحييه بما يخدم مصالح الحاضر وآمال المستقبل، ومن مقتضيات هذا الانتساب أيضاً حماية الوحدة الوطنية للبلاد بمختلف أعراقها وفئاتها وجهاتها ونبذ كل الدعوات العنصرية والمفرقة.

٣ ـ الخيار الديمقراطي

تقول الحركة إن قبولها للديمقراطية والتعددية والتداول السلمي للسلطة خيار استراتجي لا تردد فيه، وهي بذلك ترفض الاستبداد وتبريراته والأحادية ومسوغاتها، وتعتبر أن الديمقراطية بما تتيحه من أجواء الحرية والمنافسة والرقابة والشفافية ضمان للتنمية والتقدم والنهضة.

إن موريتانيا عند حركة تواصل تعد إسلامية القبلة والمنهج. وجودها مرتبط بذلك، ودورها مؤسس على ذلك، ومستقبلها منوط بتحقيق ذلك، وهي بذلك جزء من الأمة الإسلامية وجوداً وامتداداً جغرافياً وانتماءً حضارياً وإيماناً يتجدد في كل الأحوال وعبر الأمصار، وهي كذلك جزء من الوطن العربي ثقافةً وانتماءً وامتداداً جغرافياً وبشرياً. والمكون العربي أساسي في البلد ومحدد في هويته ووجهته.

موريتانيا عند حركة تواصل، أفريقية الانتماء والمكانة والمصلحة والوجهة. فأهلها أفارقة وإقليمها وقارتها كذلك ومصالحها ودورها مرتبط بذلك. والمكوّن الأفريقي للبلد: أعراقاً ولغات، وعادات، وتقاليد جزء منه ينمو بنموه ويتخلّف بتخلّفه. كما أنها وهي إنسانية تؤمن بعالمية دورها وبجوهر قيمة الإنسان المكرم وجرداً، المسخّر له الكون والأشياء، إنسانية تحترم الإنسان لذاته وتدافع عنه لذاته، وتسلم له بحقوقه لذاته، وتستدعي منهجاً لإصلاحه بالحكمة والموعظة الحسنة.

٤ ـ الرؤية السياسية

صدرت الرؤية السياسية لحزب تواصل في ٢ شباط/فبراير ٢٠٠٦، وقد خطت بين أسطرها رصداً للتاريخ وللواقع الموريتاني نوجزها على النحو التالي:

«لا جدال أن الدولة الموريتانية المعاصرة التي ولدت من رحم المستعمر في جفاء من الأخوة ومناخ من التأزم قد عاشت تحديات كثيرة، واضطربت رؤيتها بين مقتضيات المواطنة وعزة السيادة من جهة، ونفوذ الأجنبي الذي عضده جفاء الأشقاء من جهة أخرى، فظل ذلك النفوذ البغيض حاضراً في فترات عديدة من تاريخ البلد، ووجد نخباً كانت خير رسل لمشروع واجهتْه مقاومة الآباء في بعديها الإيجابي المتحرك والسلبي المتمنع.

وسادت أحادية الرأي البلادَ مجسّدة في أنظمة الحزب الواحد التي حكمت البلد فترة الحكم المدني، ثم جاء العسكر فأجهزوا على بقية التعدد في الآراء التي تتيحها السلطة المدنية، لكن الأخطاء والتجاوزات تلاحقت منذ ١٩٨٤، لتحيل ما تحقق على قلته، من هيبة الدولة ومكانتها، ركاماً يتسابق المفسدون لنهبه فتغوّلت الليبرالية المتوحشة واستأسد الفساد فغدا سلوكاً نمطياً يطغى على كل ما عداه، وكانت ديمقراطية الكرنفالات خير وسيلة لتكريس الاستبداد.

وبدت الصراعات العرقية القبلية والجهوية قدراً محتوماً، وفاح نتن الجاهلية في أحداث ١٩٨٩ تقطيعاً للأرحام وإراقة لدماء الموريتانيين في وطنهم، وجاء ذلك ليكمل المأساة البشعة التي تعرض لها الموريتانيون في السنغال.

وكانت الكارثة حملة النظام البائد على جزء من أبناء الوطن وإبعادهم عنه مما أوجد شرخاً خطيراً في الوحدة الوطنية للبلد وأهله.

كما أن نسيج المجتمع اتسع خرقه بتلك الأحداث معززاً ما كان من مظاهر وآثار عبودية واسترقاق وما تجسد من فئوية وطبقية تجسد التعالي والعنصرية، وتمحو ما تدعو له الملّة وتجسده الدولة من مواساة ومساواة. ولئن سجلنا رفضنا لكل ذلك، فإن اللوم فيه لا ينصب على المجتمع أو أي من مكوناته، بل على بعض السياسيين ممن سكتوا أو أيّدوا.

ولم تخل الدولة الوطنية طوال تاريخها من عنت السجون ومصادرة الحريات، وكان أشده ما طال الجميع في السنوات العجاف خلال الفترات الماضية، وهو ما يستوجب من المجتمع النهوض لتحقيق ميثاق شرف وطني يجرم مصادرة الحقوق والحريات العامة وممارسة التعذيب ويستقبح الإقصاء ويأبى كل صنوف هدر الكرامة الإنسانية. وقد نتج من الوضعية السابقة جملة مظاهر نوجزها فيما يلي:

١ ـ انسداد الأفق السياسي وتحول العملية الديمقراطية إلى شكل باهت.

٢ ـ عجز اقتصادي مريع جعل النظام يحتفل بتصنيف البلد في دائرة الدول الأكثر فقراً.

٣ ـ انهيار ملموس في الحياة الاجتماعية، وتحول القيم إلى أشياء ومستهلكات، والانحراف الخطير في الأخلاق والسلوك العام.

٤ ـ تدهور واقع التعليم وتراجع مكتسبات الهوية الوطنية، خصوصاً ما يتعلق بمكانة التربية الإسلامية واللغة العربية واللغات الوطنية الأخرى في المناهج التعليمية وتغيير الإجازة الأسبوعية إلى الأحد، واستهداف مؤسسات المجتمع من مساجد ومحاظر ورموز معتبرة.

أما القضاء فقد أصبح في أدنى ذيول السلطة التنفيذية تتحكم فيه إدارة أمن الدولة وتباع أحكامه بالمزاد.

أما العلاقات الخارجية فقد خضعت في السنوات العشرين الماضية للمزاج واستحالت إلى حقل تجارب اختير لها على الدوام مطيعون يمتثلون للنظرية الفرعونية: «ما أريكم إلا ما أرى» فساءت علاقات الجوار، وضحي بها في سبيل المطامع الرخيصة، وشاعت الزبائنية في المواقف، وبدا أن البلد لا يملك رؤية ولا يهتدي سبيلاً.

«ولما وجد النظام نفسه معزولاً مستهدفاً لم يبادر بإصلاح الخلل في ملفات البلد ووشائج القوم والإقليم، وعلاقات المجتمع الدولي، بل تجاوز كل ذلك ليقيم علاقات مع الكيان الصهيوني بحسبان ذلك أقصر طرق الحماية وأقوى مصدات الهجوم، فضحى بمشاعر شعبه ومصالح بلده وواجبه تجاه أهله وأمته، ذلك هو الخسران المبين»[٣٣].

٥ ـ الرؤية الإصلاحية

تتركز أولويات الإصلاح عند «حركة تواصل» على جملة من المعالم والاختيارات تؤسس للتفاصيل اللاحقة والبرامج الانتخابية المنتظرة:

تفصّل الحركة ملامح نظرتها إلى المجال السياسي من خلال تثمين المضامين الواردة في التعديل الدستوري المقترح، خصوصاً تلك المتعلقة بضمان التداول وكسر الاحتكار. وهناك خطوات أخرى تظل ضرورية، ولعل أهمها:

١ ـ حماية استقلال القضاء بالإجراءات المناسبة، ومن أهمها: النص على انتخاب رئيس وأعضاء المجلس الأعلى للقضاء وقضاة المحكمة العليا.

٢ ـ مراجعة قانون الأحزاب بحيث يكون واضحاً في النص على نظام التصريح فقط.

٣ ـ تسريع أعمال اللجنة الوطنية لإصلاح قطاع الصحافة وتعديل قانونها في اتجاه مزيد من الحرية.

٤ ـ حماية مؤسسات المجتمع المدني بتعديل قانون الجمعيات واعتماد نظام التصريح والنص على حمايتها من تغوّل السلطة.

---

(٣٣) موقع الإخوان المسلمين على الإنترنت نافذة «الإخوان حول العالم»: <http://www.ikhwan.net>.

٥ ـ تعديل قوانين الانتخابات والقوانين ذات الصلة في اتجاه ضمان تمثيل متوازن على المستوى النسبي والجغرافي، وبحيث تعطي المواطنين المقيمين في الخارج حق التصويت في النيابيات والرئاسيات.

٦ ـ سن قوانين لحماية حقوق الإنسان ومنع استغلاله وإهانته.

٧ ـ عودة المبعدين الموريتانيين عودة منظمة إلى بلادهم، وتمكينهم من حقوقهم في إطار من الإنصاف والتفاهم.

٨ ـ تأسيس لجنة وطنية للمصارحة والمصالحة تتولى إلقاء الضوء على ماضي انتهاكات حقوق الإنسان، وتنطلق من قواعد العفو والتفاهم، وتؤسس لوضع جديد تسود فيه العدالة، وتوضع آلية تجبر المظالم وتمنع من تكرار الظلم.

٩ ـ وضع ميثاق شرف وطني لحماية التحول الديمقراطي، وتأكيد آليات التداول السلمي للسلطة، وضمان الحريات لكل التوجهات، يوقّعه الجميع ويكون ملزماً للجميع.

١٠ ـ إنشاء مرصد وطني للشفافية يتولى الرقابة والرصد في مجال تسيير الممتلكات العامة وسن قوانين لمكافحة الفساد المالي والإداري.

١١ ـ الاعتراف ـ غير المنقوص ولا الممنون ـ بحق الإصلاحيين الوسطيين وكافة القوى الأخرى في تشكيل أطرهم القانونية والسياسية(٣٤).

ثالثاً: المرجعيات والزعامة

تشكّل كتابات الشيخ محمد الغزالي، والدكتور يوسف القرضاوي، والدكتور حسن الترابي والشيخ راشد الغنوشي، وغيرها من الكتابات الإسلامية التي تنتمي إلى ما يعرف بالإسلام المتمدين وليس البدوي (والتعبير للغزالي وهو شائع بين الإسلاميين الموريتانيين)، مرجعيات الإخوان في موريتانيا، وقد أفادتها النظرة الإسلامية المعتدلة التي يحملها هؤلاء الرموز في عملية الحراك السياسي، و في عملية الاشتباك مع المجتمع والتدافع مع خصومها، وكثير منهم تقليديون أو يستظلون بمظلة مجتمع الزوايا والعلماء التقليديين الذين

(٣٤) فيما يخص الرؤية في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والدبلوماسية. انظر: المصدر نفسه.

ينظرون بازدراء إلى القضايا الاجتماعية المختلفة (الفن، السياسة...)[٣٥].

من شيوخ الحركة: الشيخان ولد إبراهيم ولد بيب، محمد الحسن ولد الددو الشنقيطي، محمد جميل بن منصور، رئيس حزب التجمع الوطني للإصلاح والتنمية حالياً.

ويعتبر الشيخ ولد إبراهيم ولد بيب أحد أبرز رموز العمل الثقافي الإسلامي. تلقّى تعليمه الابتدائي والثانوي قبل أن يغادر البلاد في منحة خارجية عاد منها ليلتحق بصفوف التيار الإسلامي، حيث عمل ناشطاً في العمل الثقافي والطلابي مطلع الثمانينيات قبل أن يتولى إدارة «جمعية الحكمة للأصالة والتراث الإسلامي» (الواجهة الثقافية للحركة الإسلامية في موريتانيا)، واستمر في إدارتها ٤ سنوات قبل اعتقاله عام ٢٠٠٣ مع عدد من رموز الحركة، وإصدار السلطات الأمنية قراراً بإغلاق الجمعية في أيار/مايو ٢٠٠٣، وقد انتخب الشيخ في كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٦ عمدة لبلدية دار النعيم بالعاصمة نواكشوط، ويعتبر الآن أحد أبرز القادة السياسيين للتيار الإسلامي الموريتاني.

وعموماً، ليس لدى الحركة في موريتانيا مفكرون بالمعنى التقليدي، خاصة وأنها حركة شابة نسبياً (نشأت في منتصف السبعينيات) لكن الملاحظ على كتابات وأدبيات رموزها (جميل ولد منصور والمختار الشنقيطي ومحمد غلام ولد الشيخ) هو روح التحديث، ومحاولة إحداث تصالح بين الثقافة الدينية والواقع الحديث، خاصة إذا ما وضع خطابهم في سياق المجتمع الموريتاني[٣٦].

رابعاً: الحراك السياسي

سبق لهذا الحزب أن تعرض للاضطهاد والاعتقال في العهود السابقة. وبعد الانقلاب الذي أدى إلى استرجاع الحياة المدنية للبلاد، (فترة رئاسة محمد ولد الشيخ عبد الله) تم السماح للإصلاحيين الوسطيين بالعمل بشكل رسمي وإنشاء حزب سياسي (تواصل)، وخاض الحزب الانتخابات البلدية والبرلمانية وشارك

(٣٥) تمام، «إسلاميو موريتانيا: الإجابة عن سؤال التحديث».

(٣٦) المصدر نفسه.

في دعم مرشح للرئاسة[٣٧]، وبعد أن شكّل الرئيس الموريتاني محمد ولد الشيخ عبد الله (المنتخب ديمقراطياً والمطاح به بعد ذلك) حكومته الثانية، مثّل فيها التيار الإسلامي بحقيبتين وزاريتين مهمتين مع وعود بالمشاركة في المناصب الإدارية الأخرى.

انتقل إخوانيو موريتانيا من الدفاع عن أنفسهم من خلال الاحتماء الدائم والمتلبس أحياناً بالإسلام، (ممّا جعل الحديث في الغالب نظرياً يقوم على مقارنات فكرية وفلسفية تخرج بالتأصيل العام من دائرة حرج الاختيارات المحددة)، إلى المشاركة في السلطة، واستفادوا من أجواء الانفراج التي خلقها التغيير الذي طرأ على مستوى هرم السلطة، وقد رأى المتتبعون في دخول الإسلاميين إلى البرلمان ثم إلى الوزارة الجديدة بحقيبتي الشغل والدمج والتكوين ووزارة التعليم العالي والبحث العلمي ـ بعد رفضهم وزارة العدل الأولى بروتوكولياً والأهم ميزانية ـ رأوا فيه خطوة متأنية في مسيرة جديدة من عمر التيار قد تكون لها تداعياتها السياسية على النسيج الداخلي لموريتانيا إيجابياً، بعد أن ظل الأخير خارج السلطة خلال العقود الثلاثة الأخيرة، وظل مصدر إزعاج للأنظمة المتعاقبة، وخصوصاً على مستوى الشارع.

إن الدخول المفاجئ للتيار الإسلامي في أول وزارة سياسية تشكل منذ الانتخابات الأخيرة (٢٠٠٦)، هو تتويج لحركية التوجه الجديد للحركة الإسلامية في موريتانيا على مستوى الخطاب السياسي والدعوي والعلاقة مع بعض مراكز القوى في المجتمع والسلطة في آن واحد.

لم ير الرئيس محمد ولد الشيخ عبد الله في الإسلاميين ذلك الخطر الذي طالما بشّر به رؤساء آخرون، وكان آخرهم رئيس المجلس العسكري للعدالة

---

(٣٧) ممّا ميّز الحراك السياسي لحركة الإصلاحيين الوسطيين (الإخوان المسلمين) إصدارها شريطاً بمناسبة دخولها سباق الانتخابات البرلمانية في كانون الأول/ ديسمبر (٢٠٠٦). الألبوم الغنائي كان يدور حول الانتخابات وأهميتها، وهو ـ في مجمله ـ يحثّ الناس على المشاركة في الانتخابات، وأن يصوّتوا للتيار الإسلامي، وتقول بعض كلماته: «زرك يلناخبين.. زرك لناخبات (أي صوتوا) اعل لصلاحيين.. اعل لصلاحيات». وقد أحدث الألبوم تأثيراً كبيراً وتناقلت الصحف أخباره والتعليق عليه، فصار محط حديث الناس؛ فهو أول ألبوم تصدره الحركة وتتبناه بعدما كانت تعتمد فيما قبل على إعادة إنتاج تراث الأناشيد الإسلامية المشرقية ذات الطابع النضالي التعبوي، الذي يفيض بمعاني الجهاد والتضحية من أجل الدعوة. انظر: المصدر نفسه.

والديمقراطية، الذي تعامل معهم كأمر واقع رافضاً منحهم الشرعية السياسية بحجج قانونية، قال الكثيرون إنها غير مقنعة.

كما أن الرؤية السياسية لبعض قادة المؤسسة العسكرية النافذين (قائد الأركان الخاصة العميد محمد ولد عبد العزيز ومدير الأمن العميد محمد ولد الغزواني) جنّبت التيار الإسلامي خطر المتابعة والمواجهة، رغم التصعيد الأمني غير المسبوق مع جماعات إسلامية أخرى حسمت أمرها وقررت تحكيم السلاح في الداخل وهو ما ألقى بظلاله على العلاقة بين الطرفين، ودفعت الأخير (التيار السلفي الجهادي) إلى النأي بنفسه عن الجميع.

دفع التيار الإسلامي ـ تأكيداً منه على أهمية الخطوة السياسية ـ باثنين من أبرز قادته الحاليين (محمد محمود ولد سيدي وهو أستاذ تعليم عالٍ، وحبيب ولد حمدي مسؤول التنظيم في الحزب) إلى المنصب الوزاري، في محاولة لتطبيق البرنامج السياسي ولترضية طموحات الناخبين[٣٨].

لقد أثارت المشاركة في الحكومة تحفظ قطاع من هذا الحزب واحتجاجه، وتطلب موقف المشاركة نقاشاً وحواراً وتفصيلاً داخل المكتب السياسي للحزب، ولم يتخذ بالإجماع ولا بالتوافق وإنما بالتصويت، وكان الفارق عشرة أصوات في اتخاذ القرار، ويرى المسؤولون عن الحزب بأن الأمر سيكون عامل قوة للحزب، رغم وجود بعض المعترضين، وخصوصاً في قطاعات معيّنة[٣٩].

ويؤخذ على الحزب قبوله الدخول في حكومة تقيم علاقات مع إسرائيل، لكن مسؤولي الحزب يعدون بمواصلة الحديث الدائم عن العلاقة مع «إسرائيل»، فالحزب لم يقل في يوم من الأيام إن دخوله الحكومة يعني قبوله للعلاقات الموريتانية الإسرائيلية أو أن قطعها شرط لمشاركته. لكن دخوله في شراكة حكومية كان بناء على تقديرات تقوم على أولويات اتفق عليها مسبقاً.

---

(٣٨) «ولد منصور: انتقالنا من المعارضة إلى السلطة ليس مغامرة،» حوار أجراه معه الصحفي سيد أحمد ولد باب في نواكشوط، <http://www.islamonline.net>.

(٣٩) المصدر نفسه.

خامساً: هاجس الرق

بعد دخولها المجال السياسي، أصبح من الوارد أن يسائل الناس الحركة الإسلامية الإخوانية، وأصبح من الضروري على هذه الأخيرة أن تفكر ملياً في حالها ومآلها. فلم يعد كافياً للناس رفع شعار الإسلام ليؤيدوا، أو إحياء نداء الهوية وشعور الأصالة فيهم ليناصروا، بل يجب أن تتحمل التقويم في كل وقت وحين[٤٠].

في هذا الإطار، يعاب على حركة تواصل تلكؤها في مسألة الزنوج[٤١]، إذ لم تعتبر الحركة الإخوانية هذه الحقيقة الاجتماعية ذات بال في وعيها، وهي الحركة المدينية التي يتركز نفوذها في المدينة (العاصمة نواكشوط بشكل أساسي) ويضعف وجودها إلى حد كبير في البوادي والولايات خارج العاصمة حيث تتواجد هذه الظاهرة بكثافة[٤٢].

وداخلياً دفعت الحركة ثمن طبيعتها المدينية وما استتبعها من عدم اهتمامها بقضية الزنوج، حيث فقدت عدداً من رموزها الزنوج وخصوصاً الشيخ عبد العزيز سي وبون عمر لي وغيرهم من قادة الحركة من أصل زنجي. لقد أحدثت مواجهات عامي ١٩٨٩ و ١٩٩١ تأثيرات سلبية، وأبعدت الهوة ليس بين الإسلاميين والزنوج ولكن بين الزنوج والبيضان (سكان البلاد من العرب)، خصوصاً الأزمة الموريتانية السنغالية. وبالتالي وجد الزنوج أنفسهم محرجون حتى من الظهور مع أحد البيض، ولو كان إسلامياً في تلك الفترة السياسية.

لكن بوجه عام، كان هناك تطور في الحركة الإخوانية تجاه الزنوج. فقد

---

(٤٠) محمد جميل بن منصور (رئيس حزب التجمع الوطني للإصلاح والتنمية في موريتانيا)، «الإسلاميون والإصلاح السياسي.. رؤية من موريتانيا،» إسلام أون لاين، ٦ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٩، <http://www.islamonline.net>.

(٤١) المجتمع الموريتاني مجتمع تقليدي بامتياز، تحتل فيه القبيلة مكاناً مركزياً، وتتراتب فيه الطبقات الاجتماعية بطريقة تجعل من الصعوبة تجاوزها، أو القفز في العلاقات الاجتماعية أو العمل العام، فهناك طبقة البيضان (العرب) وطبقة العبيد وطبقة الزنوج. انظر: تمام، «إسلاميو موريتانيا: الإجابة عن سؤال التحديث».

(٤٢) أدى هذا الأمر إلى أن تتركز معظم انتصاراتها في الانتخابات الأخيرة في العاصمة التي تتراجع فيها سلطة القبيلة، حيث فازت بأربع بلديات من تسع بلديات، في حين لم تحقق انتصاراً مؤثراً خارج العاصمة.

رشحت الحركة عدداً منهم في الانتخابات وقد فازت الأخت «ياي أنضو كولي بالي» بمنصب عمدة أكبر مقاطعة في البلاد عن الإصلاحيين الوسطيين.

أما مسألة الرق، فالموقف منها واضح جداً لدى الإسلاميين الموريتانيين، الذين عارضوا الرق مطلع تأسيس الدولة الموريتانية، وضغطت الحركة من أجل إلغائه، وشجّعت كل الخطوات التي اتخذت في سبيل ذلك. صحيح أن الحركة كانت بعيدة عن السلطة ولم تجد فرصة لتطبيق ذلك على الأرض، لكن الرؤية واضحة والعلاقة مع الأطراف الأخرى المعنية بالقضايا متقدمة.

من حيث الممارسة الفعلية، تقدم الحركة الإسلامية الموريتانية مقاربة مزدوجة من التشكيلات الاجتماعية التقليدية المستقرة؛ فهي على مستوى البناء الداخلي للحركة لا تقيم اعتباراً للقبلية أو الطبقية، حيث تقوم فيها العضوية على المساواة الكاملة بين أبناء الحركة، ورغم أن أغلبية الحركة من العرب (البيضان) فإن هناك مساواة بين جميع أعضائها (بيضان أو عبيد أو زنوج).

ويمثل رأس الحركة (محمد جميل ولد منصور) نموذجاً مميزاً لموقف الحركة من رفض القيم الطبقية والقبلية، فأخوال جميل ولد منصور من أهل الطرب، وهؤلاء ينتمون إلى طبقة اجتماعية أدنى، ورغم ذلك فهو يرأس الحركة التي تضم في عضويتها أبناء علية القوم الذين ينتمون إلى طبقة العلماء (الشيخ محمد الحسن ولد الددو)، أو أبناء الزوايا العلمية (محمد غلام ولد الشيخ ومحمد المختار ولد موسى، وهو سفير سابق)، أو طبقة العسكر أصحاب الشكيمة (مثل الشيخ ولد بيب من أولاد غيلان، وهي قبيلة لها نفوذ في الجيش)[٤٣].

باختصار؛ فإن الحركة الإسلامية الإخوانية الموريتانية هي بنت التحديث، الذي ما يزال في طور التشكل، وقد نشأت كاستجابة لهذا التحدي الذي بدأ خطواته الأولى في موريتانيا للانتقال من التقليد إلى الحداثة، وتمثل عموم الحركة الإسلامية محاولة للإجابة عن هذا السؤال، ولكن من خلال المرجعية الإسلامية.

---

(٤٣) تمام، المصدر نفسه.

خاتمة

على الرغم من غياب الاحتكاك المباشر بين الجماعات الإسلامية في موريتانيا والإخوان المسلمين في موريتانيا إلا أن تأثير هؤلاء يبدو ظاهراً للعيان من خلال الأيديولوجيا والشعارات التي ترفعها الحركة والأسماء التي تشكل مرجعيتها، كل ذلك جعل الحركة الإسلامية بهذا البلد نسخة طبق الأصل للإخوان، في ما عدا بعض القضايا الخاصة بالقطر الموريتاني التي وجدت لنفسها صدى في الحركة الموريتانية من قضية العبيد وكيفية التعامل مع الانقلابات في سدّة الحكم منذ فترة سيطرة ولد الطايع على الحكم في هذا البلد.

١٨ ـ الإخوان المسلمون في المغرب العربي: حالة المغرب

عبد الحكيم أبو اللوز

نشأت الحركة الإسلامية في المغرب على شاكلة الإخوان المسلمين، بدون أن يكون في نيتها تأسيس فرع مغربي للإخوان ولا الانضمام إلى التنظيم العالمي للإخوان[١]، لكن ضغط الأحداث والتفاعل القوي للإسلاميين مع ضغوط القوى المحلية، سرعان ما انضج وعي النشطاء الإسلاميين بأن التفاعل مع الظروف المحلية في المغرب لا يمكن أن يتم إلا بمنهج نابع من الخصوصيات المغربية.

---

(١) التنظيم العالمي للإخوان المسلمين، أو كما يطلق عليه البعض التنظيم الدولي للإخوان المسلمين. نشأ في بدايته كمكتب أو مجلس تنفيذي لجماعة الإخوان المسلمين. يضم في عضويته أفرع الجماعة في الدول العربية والأجنبية في عهد الإمام المرشد الأول للجماعة حسن البنّا. توقف نشاط المكتب بعد تولّي الرئيس المصري جمال عبد الناصر الحكم في مصر ونزاعاته مع الإخوان عام ١٩٥٤ و١٩٦٥ وإحالة العديد من قيادات الإخوان إلى المحاكمات، إثر ذلك فكّر الإخوان خارج مصر في إحياء المكتب التنفيذي القديم، إذ إن حركة الإخوان ليست مجرد جماعة مصرية، بل هي حركة إسلامية عالمية وإن كانت مصرية النشأة. وبدأت لقاءات إعادة إحياء التنظيم في بدايتها في بحث شؤون الدعوة، إلى أن أخذت هذه اللقاءات منحىً تنظيمياً يحضر عن كل بلد فيها عضو ممثلاً الدعوة فيها، وكانت تجري هذه اللقاءات في عدة بلدان مثل مكة المكرمة والمدينة المنورة وإستانبول وبيروت وعمّان وبعض الدول الأوروبية. وقد تم تعديل اللائحة الخاصة بالتنظيم لتناسب الوضع الجديد، ومن أهم ما اتجه إليه الإخوان في اللائحة الجديدة، هو اختيار المرشد العام للجماعة، الذي يختاره مجلس الشورى العام المختار من جميع الأقطار، ويجب أن يختار لمدة محدودة، وليس لمدى الحياة. وأيضاً تم تعديل صيغة القسم التي يقسم فيها العضو على الالتزام بمنهج الإخوان، والسمع والطاعة للقيادة في غير معصية. إلى (صيغة عهد) لا صيغة قسم، فالشخص يتعهد بدل أن يقسم. بعد أن كانت صيغة البيعة للمرشد العام، عُدِّلت إلى بيعة مطلقة، على العمل بكتاب الله وسنّة رسول الله، ونصرة الدعوة إلى الإسلام. وظل هذا المجلس يتوسع إلى أن تمّت تسميته التنظيم العالمي للإخوان المسلمين.

أولاً: في البدء كان التأثر بالإخوان

لم تكن الحركة الإسلامية بالمغرب من ثمار الإسلام المحلي، بل لم يكن لهذا الإسلام أي دور في نشأتها (الصوفية، عبادة الأولياء)، حيث كانت انعكاساً لأثر الفكر الإصلاحي بالمشرق ومنه الإخواني. كانت دروس تقي الدين الهلالي الإصلاحية وأمثاله من علماء السلفية بالمغرب، مغذية للوعي الديني الحركي الذي انطلق فيما بعد في صورة حديثة تماماً كحركة الشبيبة الإسلامية وغيرها، فكان قادة الحركة الإسلامية آنذاك والمؤطرون لها على المستويين الفكري والتصوري (زحل، القاضي برهون، علال العمراني) تلامذة لمنظّري الإخوان(٢).

وقد تعمقت إخوانية الرعيل الأول من الحركة الإسلامية المغربية حينما بدأت أطر الشبيبة تتجه إلى السعودية من أجل الدراسة، لتحتك هناك بأطر الإخوان الذين طردهم النظام الناصري. وبعد الرجوع إلى المغرب، بدأ هذا الجيل الأول في تدريس أبجديات الإخوان في المقارّ السرية والخلايا التابعة للشبيبة الإسلامية(٣). من هؤلاء زعيم الشبيبة الإسلامية عبد الكريم مطيع، الذي فعلت رحلته إلى المشرق فعلها في تبلور الفكرة الإسلامية عنده، فقد عاد من الحج في ١٩٧٠ وهو يحمل في جعبته مشروع تنظيم إسلامي على غرار الإخوان المسلمين بالمشرق، وبدأ اتصالاته بإقناع بعض الإخوة من رجال التعليم وشباب التلاميذ بمشروعه الدعوي، وانطلقت الدعوة بخلايا سرية، وقد استعان مطيع في هذا الشأن بالأستاذ إبراهيم كمال لاحتكاكه المستمر بالتلاميذ ورجال التعليم ومواظبته على إلقاء الدروس العامة بالمساجد.

استفادت «حركة الشبيبة الإسلامية» كثيراً من نشأة الرعيل الأول من إسلاميي المغرب، وخاصة في قراءة المتون الأيديولوجية للإخوان المسلمين أيّاً كانت انتماءاتهم العقائدية السابقة (التبليغ والصوفية السلفية)، التي أخذوا بها في

---

(٢) عبد الحكيم أبو اللوز، **الحركات السلفية في المغرب (١٩٧١ - ٢٠٠٤): بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٧٩ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩)، ص ٣٩٨.

(٣) وقع تقسيم التلقين المذهبي إلى قسمين: مجموعة تتلقى المعتقد السلفي على يد زحل العمراني، والثانية على يد الزبير الشفراوي.

فترة الصبا بحكم العائلة والمنشأ، قبل أن يختاروا الحل الإسلامي الإخواني في جانبيه الشرعي والحركي عن وعي كامل.

وبشكل خاص كانت دروس الشيوخ السلفيين سلكاً تعليمياً نهل منه الإسلاميون المغاربة ثقافة عقائدية سلفية، ليتم الانتقال في ما بعد إلى حركة الشبيبة أو إلى أُسَر الجماعة الياسينية[٤]، التي كانت سلكا آخر موازياً، نهلوا منه ثقافتهم السياسية على الشاكلة الإخوانية، عمّقه المناضلون الإسلاميون في الجامعة وفي الشارع، ممّا مكّنهم من التأدلج الإسلامي ومن التشبّع بالوعي الحركي.

إن عكوف الإسلاميين المغاربة على قراءة أدبيات الإخوان أدى إلى نوع من التمايز لدى الحركة الإسلامية المغربية.. وهو ليس تمايزاً سياسياً أو اجتماعياً أو حركياً، بل هو تمايز عقائدي.. فبالرغم من أن غالبية التيار الإسلامي في المغرب يلتزم الاتجاه السلفي في العقائد، إلا أن ثقافته الحركية جعلته يتجاوز المرجعية السلفية كمحدد من محددات الانتماء، وظل العمل الحركي الإسلامي بنتيجة هذا مفتوحاً بحيث يمكن أن نعثر وسطه على إسلاميين سلفيين ومتصوفة وغيرهم من ذوي الانتماءات العقائدية.

لقد توصل النشطاء الإسلاميون المنتمون إلى حركة الشبيبة إلى قناعة تقوم على استحالة الجمع بين الاهتمامين، الدعوي والحركي من داخل هذه المجموعات الدينية التي كانوا ينتمون إليها (السلفية، الصوفية، التبليغ)، فقد قام البعض منهم بمحاولات لتوزيع منشورات حركية شبيبية أخرى في الزوايا الصوفية ومقارّ التبليغ ودور القرآن السلفية، فأوقفوا بدعوى أن التوجه الحركي الجديد يتعارض مع توجه هذه المجموعات[٥]. لقد كان الإسلاميون يشعرون، في الجو الطائفي الذي تعمل فيه هذه المجموعات بأنهم مجرد زوار عابرين تنحصر مهمتهم في تلقي العقيدة الصحيحة والأخلاق الفاضلة، لكن تلك المجموعات فرضت عليهم الولاء التنظيمي الحصري لها، لهذا اتجه هؤلاء

---

(٤) جماعات بدأت تتحلق حول الشيخ عبد السلام ياسين مرشد جماعة العدل والإحسان.

(٥) وفي ذلك يقول المغراوي «إذا رأينا بأن هناك شخصاً فيه خطر وقد يفسد جو دار القرآن، فإننا نتخذ منه موقفاً حازماً، لأننا إذا تركناه على حاله، قد يسرب إلى طلبتنا شريطاً أو منشوراً أو كتاباً على غير منهجنا» انظر حوار محمد المغراوي، مع أسبوعية **الصحيفة** (٢٦ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٣).

نحو تنظيم حركة الشبيبة الذي كان أكثر استجابة لهمومهم الجديدة، بدون القطع مع المسلمات العقائدية السابقة. وقد شاع بين إسلاميي الشبيبة أنه «يجب أن نلتزم عقيدة السلفيين، وإيمان جماعة التبليغ، وفكر حزب التحرير، وتنظيم جماعة الإخوان المسلمين»[٦]. وفعلاً فقد وقع التمييز بين الدعوي والحركي حتى داخل الدروس التي تنظمها الشبيبة الإسلامية، وهو تمييز اتخذ الشكل التالي:

ـ التربية الروحية والفكرية، وتكلّف بها الشيخ محمد زحل والحاج علال العمراني.

ـ التنشيط الحركي، وتكلّف به مطيع وإبراهيم كمال، وكان النشاط عبارة عن دروس في الجدية والتربية على الطاعة والانضباط والتجند.

بعد ذلك، سجّل الخطاب الإسلامي المغربي تمايزات عن الراديكالية العقائدية، كما كان يروج لها في المشرق العربي؛ ومن مظاهر ذلك: تراجع حدّة الرفض الفكري للتقاليد المذهبية والعقائدية التي تقوم على وجود الوسائط بين الخالق والمخلوق، وتحرّي التشدد في الجزئيات، على الرغم من استمرار مظاهر التقوى والتوكل والذكر، والانصراف عن التعرض بالنقد للمذهبية والصوفية وإعلان اعتماد المذهب المالكي[٧]، والانقطاع جملة عن التعرض للصوفية، واحترام العادات الدينية في الاحتفال بالمواسم والأعياد وحسن

---

(٦) انظر شهادة عبد السلام بلاجي، في: بلال التليدي، **ذاكرة الحركة الإسلامية المغربية**، ٢ ج (الرباط: مطبعة طوب بريس، ٢٠٠٨)، ج ١، ص ٤٨-٦٤.

(٧) يختلف الفهم الذي تكوّن لدى حركة التوحيد والإصلاح عن الصيغة التي يتخذها الحديث عن المذهب المالكي في الخطاب الرسمي وذلك من خلال التشديد على عدم الاقتصار على الأخذ بالأبعاد التشريعية، وبضرورة الانتباه إلى أبعاده العقائدية السلفية، يقول محمد يتيم: «إن حركة التوحيد والإصلاح إذ تؤكد أهمية الاختيار التاريخي الذي صار عليه المغرب ودوره في ضمان الوحدة العقائدية والمذهبية والاجتماعية والسياسية للمغرب، لا تنطلق من هذا المعطى التاريخي، ولكن أيضاً من كونه أقرب المذاهب إلى جمهور الصحابة وأهل المدينة، وأنه أول من أصّل لمذهب أهل السنّة سواء في العقيدة أو في الأحكام.. فالعودة إلى المذهب المالكي هي عودة إلى أصول المذهب لا إلى فروعه، والعودة إلى المذهب المالكي عودة إلى سنّة المصطفى (ﷺ) زماناً ومكاناً. . وكيف لا يكون ذلك والإمام مالك لم يلزم أتباعه وتلاميذه باجتهاداته، وإنما ألزمهم بالبحث عن الحق من خلال الرجوع إلى الكتاب والسنّة وغيرها من الأصول التشريعية المعتبرة. .» انظر: محمد يتيم، «ماذا تعني العودة إلى المذهب المالكي عند حركة التوحيد والإصلاح؟: وما نوع الاجتهاد الذي تتبناه الحركة؟،» (الحلقة الرابعة)، **التجديد**، ٢٣ـ ٢٥/٤/٢٠٠٤.

توظيفها، وتخفيف التوتر إلى أقصى حد تجاه بعض البدع في التوسل والزيارات والممارسات الطرقية واعتبارها جزئيات لا تستأهل الحرب ضدها، حتى أن عدداً من الصوفية دخلوا في الحركة الإسلامية وأصبحوا أصدقاء لها[٨]. لكنهم مع ذلك واصلوا الدفاع عن الحركات السلفية[٩]، خصوصاً تلك التي تقترب منهم أيديولوجياً وتنظيمياً[١٠].

ومن فلول الشبيبة التي كانت سبّاقة إلى تبنّي فكر الإخوان وحتى قبل ظهور حركة الشبيبة الإسلامية تنظيمياً كانت هناك حركة صغيرة أخرى بمدينة تارودانت تسمى بالقطبيين اجتمعوا على مدارسة كتابات سيد قطب، ولما التحقوا بالرباط وجدتهم الشبيبة مهيئين فكرياً وتربوياً فأدمجتهم في التنظيم وكلفوا بالاستقطاب لأن رصيدهم المعرفي والثقافي متقدم بالنظر إلى زملائهم.

هناك مهمتان استغرقتا الخطاب الإسلامي الجديد في المغربي، وهما:

ـ فتح باب الاجتهاد من جديد لتجديد الشريعة وإعمال العقل الفقهي، مما أدى في كثير من الأحيان إلى تقديم الحجة العقلية على الحجة النقلية.

ـ إصلاح يمر عبر الدولة ممّا ينجم عنه إحالة القضية برمّتها إلى المسألة الدستورية، فالإصلاح إذن هو إصلاح مؤسسة السياسة وإصلاح الدولة.

وعبر الشبيبة الإسلامية، تم التفكير في هذه المهام وتجذيرها، فقد عمل

---

(٨) للمقارنة بتجارب الحركات الإسلامية الأخرى في تعاملها مع الإسلام المحلي انظر: راشد الغنوشي، **من تجربة الحركة الإسلامية في تونس** (لندن: المركز المغاربي للبحوث والترجمة، ٢٠٠٢)، ص ٢٤.

(٩) في لقاء للجنة الخارجية والدفاع الوطني والشؤون الإسلامية، شدد النائب عبد الإله بنكيران على خطورة المقاربة التي تعتقد أنها تحارب التطرف بمحاربة دور القرآن والتضييق عليها وعرقلة بناء المساجد، وأكد أيضاً ضرورة الاستجابة لحاجيات دينية لدى المواطنين بشكل قانوني واضح لتلافي التعبير عن تلك الحاجة بأشكال غير مقبولة. انظر: التجديد، ١٥/ ٩/ ٢٠٠٥.

(١٠) انظر الدليل الشامل لدور القرآن المقربة من الحركات الإسلامية على الموقع الإسلامي «المغني»، <http://www.almorni.com>.

والجدير بالذكر أنه على عكس جمعية الدعوة التي ترفض التعاون مع الحركات الإسلامية، فإن جمعية الحافظ ابن عبد البر التي شملتها هذه الدراسة هي من بين الجمعيات السلفية التي يضمها الدليل السابق، وقد ظلت تتعاون مع الإصلاح والتوحيد حتى تم توقيف نشاطها عام ٢٠٠٤، ومن مظاهر هذا التعاون مداومة جريدة **الراية** على نشر إعلانات التسجيل في المعهد العلمي التابع للجمعية. كما تعتبر «جمعية كفالة اليتيم والخدمات الطبية» ثمرة من ثمرات هذا التعاون، إذ تضم في عضويتها أعضاء من «جمعية الحافظ» و«التوحيد والإصلاح». انظر: أبو اللوز، **الحركات السلفية في المغرب (١٩٧١ - ٢٠٠٤): بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي**، ص ٢٥٧.

النشطون في الشبيبة على الاستفادة من مظاهر التنظيمات السياسية الحديثة بتأسيس تيار قادر على حمل لواء دعوة الإسلام السياسي.

لقد نجم عن هذه الاستراتيجية رؤية إسلامية مختلفة تماماً عن السلفية الإصلاحية وعن سلفية الحركة الوطنية، فعلى الرغم من نقاط التقاطع التي بقيت مشتركة بين هذه الأيديولوجيا والسلفية الإصلاحية، فإن هذه الأخيرة بدت أكثر وفاءً للسلفية الإخوانية، أي سلفية عقائدية قائمة على مبدأين أساسيين، هما :

ـ ترسيخ المنهج النصوصي، أي تلقي القرآن وتعاليمه بدون ثقافة وسيطة.

ـ الهدم الفكري لكل البناء الاجتماعي والفكري الذي أصبح يتحكم في حياة المجتمعات الإنسانية والإسلامية، التي فقدت بدورها صفتها الإسلامية بعد أن تكيّفت مع الغرب، هذا المجال الحيوي المناهض لعقيدتها.

فإذا كانت سلفية المدرسة الإصلاحية تسعى (بحكم طبيعة الإشكالية التي تشتغل عليها «النهضة») إلى التماس أسباب النهضة من كل ما في مقدوره أن يمد المشروع الإصلاحي بإمكانيات مختلفة بحكم هاجس الصحوة الذي يشغلها لحظة اليقظة الأولى، كالاستفادة من تجارب الآخرين، فإن السلفية الإخوانية كانت أكثر انغلاقاً على مصادرها الداخلية والذاتية، فهي لم ترَ في صحوة المسلمين إلا عودتهم إلى تجارب الماضي، أي أنه لا حاجة إلى منبه خارجي لإيقاظ الوعي، بما يعكسه ذلك من انغلاق أمام المنظومات المعرفية الحديثة، وما يتضمن من نظرة معيارية لها[(١١)].

ويمكن أن نلمس تأثير هذه السلفية في الصعيد المغربي من خلال الطروحات الفكرية التي كان يتداولها العاملون في مجال الدعوة، فالدعوة إلى العودة إلى الأصول ـ وهو مطمح كل حركة سلفية ـ ظهر واضحاً من خلال تنامي مظاهر الرفض الفكري للتقاليد المذهبية والعقائدية ومحاربة الوسائط بين الخالق والمخلوق، وبالمقابل تم تكريس مظاهر التقوى والتوكل والذكر والجهاد والجماعية والاستعلاء والأخوة والتحلل من الدنيا وتحرّي التشدد حتى في الجزئيات. . . ولم يقتصر تأثير الإخوانية على مستوى المنهاج التربوي، بل امتد ليشمل الجانب الفكري لخطاب الدعوة في تونس، من خلال تضخم الجانب

(١١) عبد الإله بلقزيز، «الإصلاحية الإسلامية والصحوة الإسلامية آليات القطيعة والاستمرار،» منبر الحوار، العدد ٣٩ (١٩٩٩)، ص ٣٤.

العقائدي الأخلاقي، فأصبحت بذلك المعايير العقائدية المحددة في التعامل مع الواقع والثقافات الأخرى، وحتى مع باقي المدارس الإسلامية ذات الفهم المختلف للسلفية.

ثانياً: حضور مفكّري الإخوان

في بداية ظهور الحركة الإسلامية المغربية، كانت كتابات رموز الإخوان الأكثر مقروئية بين الإسلاميين المغاربة، ففي العام ١٩٧٢ الذي تأسست فيه جمعية الشبيبة الإسلامية وأعلن عنها كإطار قانوني، كانت الروح الوجدانية قد نمت في نشطائها بعد تلقيهم كتابات سيد قطب مثل **معالم في الطريق** و**في ظلال القرآن**، وكتابات سعيد حوّى والمودودي ومحمد باقر الصدر وفتحي يكن ومحمد سعيد رمضان البوطي، ما ساهم في تشكيل رصيد ثقافي إسلامي كبير[١٢].

يمكن تصنيف هذه المرجعيات التي كان يحيل إليها الإسلاميون المغاربة إلى صنفين، فمن جهة، هناك صنف يتميز بكونه مركز «البناء الأيديولوجي» (L'Elaboration idéologique)؛ ومن جهة ثانية، هناك صنف يتكون من مجموعة من القياديين داخل الحركات الإسلامية،. فالصنف الأول يتميز بقدرته على تقديم الإسلام كأيديولوجية كونية قادرة على منافسة الماركسية والليبرالية[١٣]، وتوضح النسب المئوية أن كتابات هؤلاء نالت إقبالاً كبيراً من طرف الإسلاميين المغاربة، لانسجامها مع الطرح الإخواني الذي يقدم الغرب بصفته العدو الأول للعالم الإسلامي، والإسلام كقوة قادرة على مجابهته والقضاء عليه وإقامة المجتمع المسلم من جديد. أما الفئة الثانية، فلم تحظ كتاباتها إلا بنسبة ضئيلة من القراءات نظراً إلى اندراج خطاباتها في عموم المقولات الإخوانية، حيث لم تأت بجديد مقارنة بالمرجعية الإخوانية، بيد أنها ظلت مرشحة أكثر من غيرها على التعبير عن الخصوصيات القومية للإسلام السياسي، وذلك تبعاً للتغيرات والتطورات التي يشهدها النسق السياسي الداخلي.

الملاحظة الأخرى التي تثير انتباهنا في هذه القراءات، أن الإسلاميين

(١٢) انظر شهادة محمد يتيم، في: التليدي، **ذاكرة الحركة الإسلامية المغربية**، ج ١، ص ٣٥.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٥٩.

المغاربة كانوا لا يقرؤون لرموز السلفية الإصلاحية أو سلفية الحركة الوطنية حتى التي أنجبها التاريخ الوطني للمغرب، فقد كان الخطاب الإخواني المصري والمغربي لا يستنكف عن انتقاد هؤلاء السلفيين بدعوى أنهم يتحملون جزءاً من المسؤولية عن التبعية الفكرية للغرب، حيث رأى هؤلاء أن مواقفهم قدمت مجموعة من التنازلات «المؤسفة» للغرب عندما ركزوا اهتمامهم على إضفاء طابع الحداثة على الإسلام، بدلاً من إضفاء الطابع الإسلامي على الحداثة. لذلك، يرفض العديد من الإسلاميين تصنيفهم داخل هذا الاتجاه السلفي الإصلاحي.

هكذا غاب مجموعة من رموز الحركة الوطنية السلفيّ النزعة من أمثال شعيب الدكالي، محمد بن العربي العلوي، علال الفاسي، لصالح حضور إخواني قوي ووازن كوّن وحدَه ذاكرة الحركة الإسلامية المغربية.

كما غاب أثر التقاليد الدينية المحلية في تكوين مرجعية الحركة الإسلامية المغربية وهي المرجعية التي تتكون من عناصر متآلفة هي التقليد المالكي والعقائد الأشعرية والتربية الصوفية، تلك العناصر التي صاغها الفقيه المالكي ابن عاشر في عقده الأشعري وفقه مالك وطريقة الجنيد السالك، أي المذهب المالكي والعقائد الأشعرية والتربية الصوفية[١٤].

لقد كان الاتجاه التقليدي منتشراً انتشاراً واسعاً بفعل أساليب التعليم العتيقة التي استقطبت أعداداً كبيرة من الطلاب، مساهمة بذلك في تكوين شريحة اجتماعية واسعة تتزعمها عائلات تتمتع بنفوذ كبير داخل هذه الأوساط، فكانت بذلك من الروافد التي ساهمت في تكوين الحركة الوطنية التونسية في نضالها ضد الاستعمار الفرنسي.

أكثر من ذلك واجه الخطاب الإسلامي المغربي رموز التيار التقليدي ومؤسساته، الذي تمكن من المحافظة على امتداداته في المجتمع التقليدي من خلال ما ترسب في المجتمع التونسي من عادات دينية، كالاحتفال بعيد المولد النبوي، والأناشيد الصوفية والزوايا إلى غير ذلك من مظاهر التدين التقليدية. وقبل أن يلتفت التيار الإسلامي إلى تحكم الدولة في هذه الأوساط ويحاول

(١٤) راشد الغنوشي، **حركة الاتجاه الإسلامي في تونس: بحوث في معالم الحركة مع تحليل ونقد ذاتي** (الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، ١٩٨٩)، ص ٢٩.

توفير السلوك والقيم الجديدة للشرائح التقليدية التي أغلقت أمامها منافذ الارتقاء الاجتماعي، بحيث يكون الإسلام السياسي البديل التنويري فشل في تظهير مفاهيمه، هذا فضلاً عن افتقاده لبنية تنظيمية جعلته غير قادر على التعبير عن نفسه سياسياً.

ثالثاً: عبد السلام ياسين والإخوان

ساهم عبد السلام ياسين مرشد جماعة العدل والإحسان بشكل كبير في النقاش الإسلامي العلماني، فقد دافع الشيخ عن تجارب المفكرين الإسلاميين المعاصرين ضد القراءات الحداثية التي تريد النيل منهم، وقد مكّنته هذه العملية من رد الاعتبار للشيوخ الكبار الذين ألهموا التيارات الإسلامية المعاصرة، مثل ابن تيمية والغزالي والشاطبي وابن القيم الجوزية، كما سعى ياسين إلى محاولة لكسر احتكار الوهابيين للإحالة إلى بعض هذه المرجعيات كابن تيمية الذي تمكّن ياسين من إعطائه معاني مستقاة من التجربة الصوفية[١٥].

في الإطار نفسه أيضاً، دافع عبد السلام ياسين كذلك عن الزعماء التاريخيين للإخوان المسلمين كحسن البنّا والهضيبي. لقد حاول ياسين دمج هذه المرجعيات وفق خطة مدروسة تهدف أساساً إلى السمو بالمنظومة الفكرية الجديدة إلى درجة تصبح معها فريدة وملهمة لكلٍ من يريد الالتحاق بالجماعة الإسلامية[١٦]. وعبر هذا الخطاب، نجح ياسين في مخاطبة شرائح متعددة ومتناقضة بواسطة خطاب واحد، فقد نجح في تكييف العناصر المكونة لكتاباته بشكل جعلها تمس «النخبة المغربة» التي كان يعتبرها في أقصى المعادلة، والإسلاميين الذين كانوا وقتها منتمين إلى الشبيبة الإسلامية.

لكن ياسين كان واعياً لضرورة تمييز أيديولوجيته من غيرها، حتى الإخوانية منها. وهكذا، كيّف ياسين العديد من المفاهيم لتنسجم مع أيديولوجيته الجديدة، فقد ترتب على ذلك إعادة ضبط المفاهيم التي كان يخصها باهتمام كبير. والنتيجة، تعدد مجالات القطيعة قياساً عليه مع فكر الإخوان، فما كان يشار إليه بالجاهلية أضحى عنده ينعت بالفتنة، ثم بالاستغناء

(١٥) حول تنازع المدرستين الصوفية والسلفية على ابن تيمية، انظر: أبو اللوز، **الحركات السلفية في المغرب (١٩٧١ ـ ٢٠٠٤): بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي**، ص ١٠٩.

(١٦) محمد الطوزي، **الملكية والإسلام السياسي** (الدار البيضاء: دار الفنك، ٢٠٠١)، ص ١٩٠.

عن مفهوم الثورة ليعوّض باسم آخر أسماه ياسين بـ «القومة»، كما أصبحت الثقافة الصوفية سنداً في التربية الإسلامية(١٧).

امتدت القطيعة لتشمل النواحي التنظيمية فضلاً عن الأيديولوجيا، حيث ترتب على هذه الأخيرة من الناحية التطبيقية نتائج عديدة؛ من أهمها، صحبة الشيخ والتعلم منه مباشرة. فاعتماد العدل والإحسان تفتح إمكانية إدماج الموروث الصوفي في المنظومة الفكرية، وهو إرث شدد الشيخ على تحمّل تبعات توظيفه. . .فالتسلح بالمفردات والمفاهيم الصوفية تمكّن الشيخ من تعزيز مكانته حالياً ومستقبلاً، ففي حال كتب للجماعة أن تصبح تنظيماً شعبياً عريضاً واستلزم الأمر هيكلة متطورة، فالشيخ سيظل صاحب الريادة والتأثير(١٨). إذ تقوم العلاقات داخل العدل والإحسان على نموذج العلاقة بين الشيخ والمريد، فعلاقة التابع والمتبوع موجودة بشكل قوي في جميع مراتب التنظيم، وتتحكم في ضوابط الارتقاء في السلم التراتبي للجماعة. فالانخراط بالقلب والفعل هو العامل الحاسم الذي يحدد مكانة العضو في الجماعة(١٩).

من جهة أخرى، قام ياسين بقراءة متأنية لتاريخ الحركات الإسلامية، وقد أفضت هذه العملية إلى تحقيق العديد من نقاط القطيعة مع سلوكيات حركة الشبيبة الإسلامية والمتون الأيديولوجية للإخوان المسلمين، التي كانت معتمدة خلال الثمانينيات التي تنعت عادة بـ «أدبيات المحنة». وعلى الرغم من أن ياسين يعتمد كثيراً من الأفكار التي أوردها العديد من أقطاب الفكر الإخواني (كسيد قطب، وسعيد حوّى، وأبي الأعلى المودودي) فإنه يعمد إلى تطويرها وأقلمتها مع المستجدات الداخلية(٢٠).

هكذا يمكن القول إن المرعيات الصوفية التي حكمت ياسين ساعدته على رسم أفق خطاب متميز وشديد التأثر بالظروف المحلية، ولم يكن لدى مفكري الإخوان إلا حضور رمزي تمثّل في دفاع ياسين المستميت عنهم باعتبارهم روّاد عموم الحركة الإسلامية في العالم أجمع.

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٩١.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٩٤.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٩٤.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

رابعاً: بين الشرعي والحركي

كان الحركيون داخل الشبيبة، ومنهم عبد الإله بن كيران، يتدخلون كثيراً لتنبيه من أغرقوا أنفسهم في تحصيل الثقافة الشرعية بأن العمل الفردي لا يمكن أن يثمر، وأنه لا بد من حركة وعمل منظم. وقد استجاب أغلب هؤلاء متأثرين بقراءاتهم السابقة لأبجديات العمل الحركي المنظّم والمنظّر له في كتابات سيد قطب وسعيد حوّى وفتحي يكن، والمبثوث عبر المجلات المشرقية، مثل مجلة **الشهاب** اللبنانية ومجلة **المجتمع** و**البلاغ** الكويتيتين وأيضاً أشرطة عبد الحميد كشك وغيره. في حين بقوا متأثرين بالسلفية من الناحية العقائدية.

وبسبب هذه الثنائية بين المرجعيتين الشرعية والحركية، أصبح الإسلاميون المغاربة، كما هو شأن نظرائهم المشارقة، محكومين بممارسة التوفيق بين نموذج تقليدي شرعي عقائدي يستند إلى النص المفارق والمتعالي، ونموذج حركي عملي. لكن نتائج التوفيق ستجعل فكر الإسلاميين المغاربة يتجهون اتجاهات متباينة، فإذا كان بعض الفاعلين يكتفون، أسوة بالإخوان، بتطعيم الوعظ الديني بشذرات من المفاهيم الحديثة المنبثقة من الأيديولوجيات المعاصرة[٢١]، فإن آخرين مثلوا بالمقابل التيار الذي يؤثر النطاق المفهومي للأيديولوجيات المستعارة، ولا يستخدم المرجعية المتعالية والمفارقة إلا عندما تتنكر تلك الأيديولوجيات للمفارق وللكمالية الأصلية للمقدس[٢٢].

وإلى جانب هذه الممارسة النظرية، وباعتبارهم رجال سياسة وزعماء جدد، أراد قادة العمل الإسلامي في المغرب أن يحافظوا على قاعدتهم وتوسيعها بكسب تحالفات سياسية جديدة مع فئات غير تقليدية، ومن هنا جاءت تلك النقلة النوعية في خطابهم من الإخوانية في صيغها الصدامية الراديكالية إلى الاعتدالية المنفتحة، فركزوا في خطابهم على الدفاع عن الإسلام

---

(٢١) يمكن اعتبار عبد السلام ياسين كمثال على هؤلاء عندما يقول: «أعتذر للغة القرآن والمعتزين بلغة القرآن عن استعمال ألفاظ وتعابير دخيلة مترجمة وهجينة، ذلك أضطر إليه أحياناً لأقتصد في الوقت ومخاطباً الناس بما يفهمون، وهي سنّة عسى أن يمحو الله عز وجل عنا باتباعها غيوم الضلالة». انظر: عبد السلام ياسين، **العدل: الإسلاميون والحكم** (الدار البيضاء: مطبوعات الصفاء، ٢٠٠٠)، ص ١٦.

(٢٢) Olivier Roy, «Les Nouveaux intellectuels islamistes: Essai d'approche philosophique,» dans: Gilles Kepel et Tann Richard, dirs., *Intellectuels et militants de l'islam contemporain*, col. Sociologie (Paris: Seuil, 1990), p. 268.

وإعادة الاعتبار للإسلام في الحياة العامة، لذلك كانوا مجبرين على الانطلاق من الإسلام بمفاهيم جديدة وتأويلات جريئة تجعل تلك المنجزات ضرباً من الاجتهاد الداخل في دائرة المرجعية الإسلامية، ممّا جعل خطابهم يتصف بدرجة عالية من الجرأة والتفتّح تجعلنا نلمس فيه محاولة حقيقية للاجتهاد والتجديد مقارنةً بالخطاب الإسلامي الإخواني في المشرق.

خامساً: المسألة التنظيمية

على المستوى التنظيمي، ظهر عند الشبيبة الإسلامية لدى تأسيسها نزوع إخواني واضح حيث تركزت الثقافة الشرعية والتأصيلية، وتأصل التقعيد لمفهوم البيعة داخل الشبيبة وعدم شرعية الخروج عن الجماعة ووجوب طاعة الأمير، فكان يتم توظيف المفاهيم الشرعية حيث تسرد الآيات والأحاديث في هذه الأبواب الفقهية والمعروفة ليقتنع النشطاء بوجوب البيعة. وهو نمط إخواني من الزعامة كان يعمم داخل الشبيبة بواسطة دروس في الجدية والتربية على الطاعة والانضباط والتجند. وقد تجلت هذه الثقافة على مستوى قمة التنظيم، حيث كان زعيم الشبيبة يتمتع بكاريزمية أبعدت الأتباع عن النقد والمساءلة، فقد كانوا شديدي التعلق بشخصية الزعيم المؤثرة إلى درجة تجعلهم لا يخطئون في مثل هذه القضايا، متأثرين في ذلك بما احتواه «معالم في الطريق» وخاصة فيما يتعلق بالتلقّي من أجل التنفيذ، حيث اعتبرت طاعة القيادة قربى إلى الله وخدمة للدعوة، وهكذا كانت الثقة مطلقة في قيادة الشبيبة وكانت هذه الأخيرة في وجدان الأتباع قيادة منزهة مطلقة[٢٣]، ووجد عبد الكريم مطيع زعيم الشبيبة، في كل ذلك الظروف المواتية ليمتلك صلاحيات مطلقة وبدون مراعاة التسلسل الهرمي، خاصة في بعض القضايا الحساسة التي لم يطرحها في مجلس الرقباء[٢٤].

لكنه في صيف ١٩٨١، ومباشرة بعد انتهاء محاكمة عبد الكريم مطيع[٢٥]، أجمع القادة الجدد للعمل الإسلامي (محمد يتيم، وعبد الإله بن كيران،

---

(٢٣) انظر شهادة محمد يتيم، في: التليدي، **ذاكرة الحركة الإسلامية المغربية**، ج ١، ص ٢٩-٤٧.

(٢٤) انظر شهادة نور الدين داكير، في: المصدر نفسه، ص ١٢٢-١٣٥.

(٢٥) اتهم عبد الكريم مطيع بالضلوع في اغتيال المناضل اليساري عمر بن جلون، وعلى أثر ذلك تم حظر الحركة عام ١٩٧٥، فلجأ إلى ليبيا واتخذ خطاً صدامياً مع النظام.

وعبد العزيز بومارت، وحميد فتاح، وعبد السلام كليش، وعز الدين توفيق، وسعد الدين العثماني. . .) على تأسيس عمل قانوني باسم الجماعة الإسلامية. ونضج الاقتناع بضرورة تجاوز الفكرة التي كانت رائجة عند الشبيبة ومفادها أن العمل القانوني هو عمل مشبوه لا يقدم سوى الولاء للنظام السياسي.

وفي الحقيقة، كان عبد السلام ياسين مرشد العدل والإحسان، أول من تبنّى علنية الدعوة والقطع مع السرية، وأول من صدع برؤية إسلامية في مقاربة الشأن العام ومقارعة العلمانيين والشيوعيين بها، هذا في الوقت الذي لم يكن للحركة الإسلامية أي سجل نضالي، فقد كان الفهم السائد عند الحركة الإسلامية وقتئذ هو التواري قبل الظهور، والتربية قبل الحركة، والتنظيم قبل السياسة والشأن العام.

يظهر التأثير غير المباشر لعبد السلام ياسين وغيره من خلال ابتعاد الحركة الإسلامية في عمومها عن فكر الإخوان الصدامي مع النظام السياسي من خلال هذه القناعات الجديدة التي نمت داخل الجماعة الإسلامية، وهي الخروج من السرية إلى العمل العلني القانوني بالاستفادة من هامش الحرية المتاح من طرف النظام السياسي، والانفتاح على مكونات الجبهة الدينية، وعلى رأسها العلماء والدعاة، والاهتمام بالعمل التربوي في صفوف الشباب والنساء، وعدم الارتباط بأية حركة إسلامية في الخارج، ورفض العمل المسلح، ورفض التمويل من الخارج.

مع الجماعة الإسلامية، عرف العمل الإسلامي جملة تحولات مهمة على الصعيد التنظيمي والحركي، حيث قام بن كيران ببلورة أوراق تأسيسية نابعة من الظروف التي تعمل فيها الجماعة مثل «ميثاق الجماعة» و«البرنامج التربوي» و«التصور السياسي» و«البيان العام للشعب المغربي» من أجل البرهنة بأن الحركة قد قطعت مع الماضي وأنها حركة إصلاحية وليست راديكالية[٢٦].

عمل إسلاميو المغرب على تبرير هذا التحول على المستوى الأيديولوجي، فقد وضع الإسلاميون منذ ١٩٨٤ منظومة أيديولوجية متكاملة العناصر، هدفوا من ورائها إلى خلق توافقات مع القيم التي ينتجها النظام، وينهل منها الفاعلون السياسيون الموجودون على الساحة. ولشرح مواقفهم وتقريب وجهات نظرهم،

---

(٢٦) عكاشة بن مصطفى، **الإسلاميون في المغرب** (الرباط: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٨)، ص ٤٩.

ظل مناضلو الجماعة يحيلون إلى الاجتهادات التي أتى بها الشاطبي، وهو مفكّر تميز بمنهاج خاص يسعى إلى الوصول إلى خلاصات تخدم المصلحة العامة، وفق ضوابط يحددها علم «فقه المقاصد». والظاهر، أن اعتمادهم على هذا المنهاج، هو الذي مكّنهم من إبراز كفاءات بيداغوجية كبيرة يقصدون من ورائها إقناع محاوريهم، ومن أبرزهم النظام السياسي القائم(٢٧).

وعلى الرغم من أن أهم الاستحقاقات التي نجحت فيها الحركة الإسلامية المغربية تهم المجالات الاجتماعية والثقافية، فإنهم ما فتئوا يشددون على أنهم يريدون أن يكونوا أساساً حركات سياسية أفرزها المعطى المحلي، خصوصاً بعد المراجعات التي قامت بها الحركة والتي نأت بها عن الخطط التي سارت عليها نظيرتها في المشرق وخصوصاً الإخوان المسلمين. لم يكن لهذه الاستقلالية أن تتحقق إلا بعد تراكم تراث من النقد الخارجي، والنقد الذاتي(٢٨)، والنقد المتبادل بين أطراف الحركة الإسلامية في المغرب(٢٩).

لم يظهر أبداً على الحركة الإسلامية المغربية أي تأثير للإخوان في الصعيد التنظيمي، حيث لم تستلهم هذه الحركة البنية التنظيمية للإخوان المسلمين، فلم يكن رؤساء الحركات يلقبون بالأمراء أسوة بالإخوان. ذلك اللقب يجد أصوله في المرجعية الإخوانية، كما لم يكونوا يؤدون يمين الإخلاص والسرية للإخوان المسلمين(٣٠)، وحتى بالنسبة إلى اللفظ «جماعة» فإن أطر العدل والإحسان

---

(٢٧) الطوزي، **الملكية والإسلام السياسي**، ص ٢٣٤.

(٢٨) يمكن اعتبار كتاب فريد الأنصاري، **الأخطاء الستة للحركة الإسلامية بالمغرب** (مكناس: منشورات رسالة القرآن، ٢٠٠٧)، مثالاً على هذا النقد باعتبار مؤلفه عضواً سابقاً في حركة التوحيد والإصلاح أحد روافد حزب العدالة والتنمية، ومثله ما صدر عن المؤلف نفسه، **البيان الدعوي والتضخم السياسي** (مكناس: منشورات ألوان مغربية، ٢٠٠٣) في نقد جماعة العدل والإحسان.

(٢٩) راكمت حركة التوحيد والإصلاح تراثاً من النقد الذاتي أكثر مما فعلته العدل والإحسان، وذلك لأن زعماءها كانوا دائماً مصدراً لمعظم الاجتهادات الفكرية في ميدان المشاركة السياسة لحزبهم، سواء عن طريق التنظير والتبرير وإضفاء والشرعية على هذه المشاركة، أو بواسطة التصحيح والتصويب والانتقاد لمسار هذا التجربة، وهو ما لا نجده عند جماعة العدل الإحسان، لأن المكانة الرمزية التي يحتلها قائد التنظيم، وامتناعه عن الخوض في كثير من المتاهات الفكرية، يحدّ من إمكانية تبلور فكر متجدد عند أعضاء الجماعة، لصالح الثبات على نفس المقولات والاقتناعات، إلى حد جعل غالبية مساهماتها تقتصر على تعميق التنظير للجماعة وتوجيه الانتقادات إلى حزب العدالة والتنمية على خلفية قبوله لشروط اللعبة السياسية التي لا تخدم، حسب أدبيات العدل والإحسان، مصلحة الحركة الإسلامية أيّاً كان توجهها.

(٣٠) فرانسوا بورغا، **الإسلام السياسي: صوت الجنوب**، ترجمة لورين زكري (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ١٩٩٤)، ص ١٨٥.

يتفادون استعماله، فهم يعتبرون أنفسهم أفراد «أسرة الجماعة» وهو مفهوم يدل على اتفاق نخبة من العناصر على مجموعة من المبادئ والأهداف.

سادساً: العلاقة مع النظام السياسي وتأثير الإخوان

لقد مثّلت رسالة «الإسلام أو الطوفان» التي وجهها عبد السلام ياسين إلى ملك المغرب الإرهاصات الأولى للحركة الإسلامية التي اختارت المواجهة العلنية والصريحة والمباشرة مع النظام. ففي هذه الرسالة، رفض عبد السلام ياسين بشدة الصفة الدينية للنظام السياسي، وفي الرسالة أيضاً اقترح ياسين نفسه، تحت تأثير ثقافته الصوفية، كعالم صادق مصلح له الحق في تقديم الشفاعة والسماح للملك بالحصول على المغفرة والتوبة، مشروعاً إسلامياً ضبابياً يقوم على إرساء الدولة الإسلامية، لكن بدون رؤية واضحة.

وبعد أن بدأ نشاط الشبيبة وعظياً حركياً يهدف إلى نشر الثقافة الإسلامية ومواجهة اليسار، عن طريق الندوات والمحاضرات والرحلات والمخيمات وتوزيع المنشورات. سرعان ما أضافت الشبيبة إلى أعدائها عدواً آخر وهو النظام، فبعد اغتيال المناضل اليساري عمر بن جلون اتهم عبد الكريم مطيع بالضلوع في الحادث، وقد بذل هذا الأخير مجهوداً كبيراً في إقناع أتباعه بأن الحادث كان من تدبير المخابرات المغربية، لكن النظام سارع إلى حظر الحركة عام ١٩٧٥ بعد أن أثبت المحكمة ضلوع مطيع في حادث الاغتيال.

بعد ذلك، وفي ١٩٨١ أصدر مطيع مجلة **المجاهد** التي تبنّى من خلالها خطاباً متشدداً تجاه النظام، إذ صرحت الجريدة جهاراً بأنها معادية له، وبشّرت بخط ثوري جديد. ويعتبر هذا الإصدار الجديد علامة على تحول مطيع إلى الخط الصدامي مع النظام السياسي متأثراً في ذلك بالثورة الإيرانية ونجاحها.

وبسرعة، بادر أتباع مطيع إلى توزيعها، رغم تحفظهم على بعض بنودها، لكن النظام سرعان ما بدأ حملة مطاردة لأعضاء الشبيبة الإسلامية المعروفين، كما أصدر مطيع جريدة **السرايا**، وأظهر فيها ولاءه للنظام الليبي الذي استقبله ووفّر له اللجوء السياسي.

من الناحية التنظيمية، وعلى الرغم من خيار المواجهة الذي حكم علاقته مع النظام، فقد كان فضل عبد السلام ياسين على الحركة الإسلامية متعدداً، فهو أول من تبنّى علنية الدعوة والقطع مع السرية، وأول من صدع برؤية

إسلامية في مقاربة الشأن العام ومقارعة العلمانيين والشيوعيين بها، هذا في الوقت الذي لم يكن للحركة الإسلامية سجل نضالي، كذلك بعد حل الشبيبة لم يتأخر تنظيمها الجديد «الجماعة الإسلامية» في الإعلان عن أنها لا تجادل في الشرعية الدينية للنظام السياسي حيث رفعت شعار «من أجل ملكية تسود وتحكم»، كما أعلنت الحركة أن جل أهدافها تكمن في اتباع نمط حركي متدرج ومعتدل، لا يهدف في الوقت الحالي إلى تغيير جذري، وإنما إلى إصلاحات يجب أن تتم في إطار التوافق الذي لا يثير غضب النظام، ومن ضمن هذه الإصلاحات الإصلاح الدستوري الذي لا يمس المؤسسة الملكية فقط بل غيرها من المؤسسات.

وهكذا فإن الاعتراف الضمني ببعض الحساسيات الإسلامية والسماح لها بالعمل السياسي لم يتأت إلا بعد العديد من عمليات التكيف الذاتي مع ضوابط الحقل السياسي المغربي سواء على المستويين الأيديولوجي والسياسي، بحيث انخرط بعض الفاعلين الإسلاميين في عملية تعديل لمنظومتهم الأيديولوجية عبر منطق توفيقي يوطّد الخيارات السياسية البراغماتية التي يفرضها الواقع السياسي، وكانت ذروة هذا التكيّف خروجهم إلى الساحة تحت غطاء حزب قديم معروف بولائه للنظام السياسي واندماجهم به، وهو ما اعتبر مؤشراً على ما أحيط بهذا الخروج من كوابح ذاتية لدرء أي نتوء محتمل عن ضوابط الحقل السياسي.

من أول المبادرات التي أقدمت عليها «جماعة التوحيد والإصلاح»[٣١] لبيان حسن نيتها تجاه النظام تصويتها الإيجابي على دستور ١٩٩٣، تلتها المشاركة في الانتخابات النيابية عام ١٩٩٦، وكان القرار تتويجاً لمسلسل رأى النور في ١٩٩٢ حيث اجتهد شباب الجمعية المذكورة من خلال حلقاته في تحقيق تطبيع في العلاقات مع المؤسسات القائمة.

حصلت الحركة على أربعة عشر مقعداً في الانتخابات النيابية التي عُقدت في العام ١٩٩٧.. وبعد أن تبدل اسم الحركة إلى «العدالة والتنمية»

---

(٣١) عام ١٩٩٤ بعد أن توحدت أربع جمعيات إسلامية، اثنتان منهما كانتا قد انفصلتا عن «حركة الشبيبة الإسلامية» تحت اسم «رابطة العمل الإسلامي» التي أصبح أحمد الريسوني رئيساً لها، وعام ١٩٩٦ اندمجت هذه الرابطة في حركة الإصلاح والتجديد بقيادة محمد يتيم وعبد الإله بن كيران تحت اسم جديد هو «حركة التوحيد والإصلاح».

في العام ١٩٩٨، شاركت في الانتخابات النيابية لـ ٢٠٠٤ و٢٠٠٧ ثم في محليات ٢٠٠٩.

لكن الملاحظ هو تراجع الإنتاج الأيديولوجي لدى كوادر حزب العدالة والتنمية[٣٢] كماً وكيفاً، خصوصاً منذ دخولهم المجال السياسي وانفتاح أبواب المؤسسات التمثيلية في وجههم، فعلى عكس الإخوان المسلمين الذين تتعدد لديهم مراكز الإنتاج الأيديولوجي، وبعكس عبد السلام ياسين الذي حافظ على وتيرة إنتاجه الفكري، فقد أصبح حال منظّري «حزب العدالة والتنمية» كحال معظم أطر التيار الإسلامي التي يستنزفها العمل السياسي، حتى أنها لا تجد فرصة لتأصيل أفكارها وتفصيل برامجها وصياغة مواقفها المستقبلية، لتبقى مهمة التفكير النظري منحصرة في المفكرين الإسلاميين الذين لا يعدون ـ تنظيمياً ـ أعضاء في الحركات الإسلامية. ومن جهة أخرى، فقد عانوا الحساسيات السياسية المفرطة في تناولهم للظواهر الاجتماعية، مما لا يوفّر لنا إمكانية طرح تساؤلات تتعلق بمدى صلابة خطاب «حزب العدالة» من الناحية المنهجية والنظرية، وإنما فقط باعتباره خطاباً سياسياً يتعين استجلاء تمفصلاته حسب الصراع السياسي القائم[٣٣].

خاتمة

جواباً عن فرضيتنا، يتبين من الدراسة، وبالرغم من انطلاق الحركة الإسلامية المغربية بمختلف أطيافها من منطلقات مرجعية إخوانية، أنها انتهت

---

(٣٢) دخلت «حركة التوحيد والإصلاح» في حوار مع القيادي البرلماني المعارض د. عبد الكريم الخطيب أحد قيادات «الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية»، الذي شغل منصب رئيس البرلمان المغربي عام ١٩٦٣ قبل أن يختلف مع النظام ويصبح معارضاً له، وقد أثمر الحوار بين الطرفين عن تشكيل «حزب العدالة والتنمية» برئاسة الخطيب عام ١٩٩٨ حتى العام ٢٠٠٤، حيث انتخب بعده د. سعد الدين العثماني.

(٣٣) من علامات القصور في فكر «حزب العدالة والتنمية» أن بناءه الأيديولوجي لم يتمكن بعد من بناء تصور حول موضوع «المواطنة»، إذ كان يكتفي في الغالب بالإحالة إلى مرجعيات إسلامية ذات مساهمات نظرية أكثر جدية وتماسكاً، فبعض الكتابات الصادرة عن مراكز البناء الأيديولوجي توحي بشكل واضح بعدم هضم المفهوم وقلة في إدراك الأبعاد التي يفتح عليها، والإشكاليات التي يمكن أن يثيرها بالنسبة إلى بناء أيديولوجي يؤثر المرجعية الدينية عن غيرها من المرجعيات، وقد اتضح ذلك جلياً عبر مجموعة من المقالات التي نشرتها صحيفة الحزب، وحملت مواقف فهم منها أنها تحمل نظرة مناوئة لليهود وبناء نظرة دينية متشددة. انظر مواقف عبد الباري الزمزمي، وهناك ملف بهذا الخصوص، بعنوان: «Ezamzmi l'anti juif,» *Le Journal hebdomadaire* (4 mai 2002).

إلى أن تكون حركة محلية متأثرة أشد ما يكون التأثر بالبيئة المغربية، إن على المستوى الديني (من خلال تصالحها مع نمط التدين المحلي) أو على المستوى السياسي (من خلال تفاعلها مع شروط النظام السياسي أو تفاوضها معه)، وعلى عكس الإخوان المسلمين لم تكن لدى هذه الحركة أي نية في الزجّ بنفسها في تنظيم عالمي، فهي منذ أن بدأت كانت على الدوام واعية بخصوصياتها القومية، وهو التحول الذي نجم عنه تضخم في الأبعاد المحلية في خطاب هذه الحركات في مقابل انحسار الطابع الرسالي والتبشيري العام، حيث يمكننا الحديث بدءاً من منتصف الثمانينيات عن نسخة مغربية حقيقية للحركة الإسلامية.

١٩ ــ الإخوان المسلمون في السودان

حيدر إبراهيم علي

مقدمة

تعود جذور حركة الإخوان المسلمين في السودان إلى علاقتها بحركة الإخوان المسلمين في مصر، رغم أن هذه النسبة تثير جدلاً مستمراً داخل عموم الحركة الإسلامية السودانية. إذ توجد تيارات ومجموعات تؤكد استقلالية حركة الإخوان السودانية، بقدر أو آخر. ولكن لايمكن إنكار وجود عدد من العناصر الإخوانية الفردية في السودان، ويكتب أحد رواد الحركة السودانية: «وبما أن حركة تنقل الافراد بين القطرين ما فتئت مستمرة منذ القدم فكان طبيعياً أن تصل بشائر هذه الدعوة الطيبة إلى هذا البلد الطيب وإن كان تحديد ذلك بالدقة غير متيسر، إذ إن وجود إخوان من مصر في قرية الشجرة (موقع الري المصري) وفي الأبيض والعاصمة وغيرها كان طبيعياً منذ الثلاثينيات، بالرغم من عدم رصد ذلك أو وجود أثر له ملموس في الحياة العامة فيها»[١].

يختلف مؤرخو الحركة الإسلامية السودانيون حول تحديد نشأة وتحقيب تطور الحركة، إذ يقسّم (مكي) تاريخ الحركة كما يلي: بناء الحركة (١٩٤٤ ـ ١٩٥٤)، ثم تطور حركة الإخوان المسلمين (١٩٥٦ ـ ١٩٥٨) وفترة (١٩٥٨ ـ ١٩٦٩) وأخيراً الحركة الإسلامية (١٩٦٩ ـ ١٩٨٥)[٢]. أما الشيخ حسن الترابي، فيقسم معالم سيرة الحركة إلى مراحل تبدأ من عام ١٩٤٩، وهي:

---

(١) عيسى مكي عثمان أزرق، من **تأريخ الإخوان المسلمين في السودان، ١٩٥٣ ـ ١٩٨٠** (الخرطوم: شركة دار البلد، ١٩٩٨)، ص ٦.

(٢) حسن مكي محمد أحمد، **الحركة الإسلامية في السودان، ١٩٦٩-١٩٨٥: تاريخها وخطابها السياسي** (الخرطوم: بيت المعرفة للإنتاج، ١٩٩٠)، ص ٢.

عهد التكوين (١٩٤٩ ـ ١٩٥٥) وعهد الظهور الأول (١٩٥٦ ـ ١٩٥٩) وعهد الكمون الأول (١٩٥٩ ـ ١٩٦٤)، وعهد الخروج العام (١٩٦٤ ـ ١٩٦٩)، وعهد المجاهدة والنمو (١٩٦٩ ـ ١٩٧٧)، وعهد المصالحة والتطور من ٧٧ وحتى ١٩٨٤[٣].

أولاً: مرحلة النشأة والتكوين

أرسل الإخوان المسلمون المصريون، أول مجموعة منظمة مكونة من الأستاذين صلاح عبدالسيد وجمال الدين السنهوري، في عام ١٩٤٤، كأول رافد للدعوة لفكر الإخوان المسلمين. وقد أقاما بعض الليالي السياسية، منها واحدة في نادي الخرّيجين لشرح فكر الدعوة. وتحمس بعض الحاضرين مما أدى إلى تكوين أول لجنة للإخوان المسلمين برئاسة إبراهيم المفتي (صار لاحقاً من قيادات الحزب الوطني الاتحادي بزعامة إسماعيل الأزهري، وتقلّد وزارة الاقتصاد والتجارة في أول حكومة وطنية عام ١٩٥٤) وبدوي مصطفي نائباً للرئيس (انضم إلى الحزب الاتحادي الديمقراطي وشغل منصب وزير التربية والتعليم عام ١٩٦٥)، وعلي طالب الله سكرتيراً. وحسب طالب الله لم تكن لجنة فعّالة، ويعتبرها مجرد محاولة من الأشقاء (الحزب الاتحادي فيما بعد) لاحتواء الحركة القادمة من مصر[٤]، ولكن تشكلت بعض الشعب بطريقة عفوية.ومن الواضح أن الموفدين لم يذهبا بعيداً في الناحية التنظيمية التي عرفت بها الجماعة. وكان هذا الجانب التنظيمي مهمة البعثة الثانية، فقد أرسل المركز العام للإخوان المسلمين في تشرين الأول/ أكتوبر عام ١٩٤٦ اثنين من قياداته إلى السودان، هم: عبد الحكيم عابدين السكرتير العام للإخوان المسلمين، وجمال الدين السنهوري. وتم بالفعل إنشاء عدد من الشعب الجديدة في العاصمة المثلثة وعطبرة والفاشر والأبيض وغيرها.ويقدّر عدد الشعب نتيجة هذه الزيارة بـ ٢٥ شعبة. ولكن لبعض مؤرخي الحركة الإسلامية رأي آخر في هذا النجاح، يكتب مكي: «ولكن غياب الفكر التنظيمي السليم أدى إلى ضياع هذا المجهود، الذي لم يجد المتابعة والتسيير اللازميين، إذ فتح الشعبة لم يعن إلا

(٣) حسن الترابي، **الحركة الإسلامية في السودان: التطور، والكسب، والمنهج** (الخرطوم: معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، ١٩٨٩)، ص ٢٤ ـ ٣٢.

(٤) أحمد، المصدر نفسه، ص ٣ ـ ٤.

الخطب وإلهاب الحماس وتسجيل المنفعلين، ثم اعلان ميلاد الشعبة والارتحال، ثم لا يبق في الأذهان إلا ذكريات المناسبة»[٥].

من الواضح أن حركة الإخوان المسلمين اتسمت في البدايات بقدر من العفوية أو عدم دقة الانضباط مما تسبب في كثير من الخسائر وعدم انتشارها شعبياً، وإنحسارها بين جدران دور التعليم كرد فعل للتيار الطلابي اليساري الذي تنامى مع صعود الحركة الوطنية في نهاية أربعينيات القرن الماضي. ويكتب الشيخ الترابي عن مرحلة التكوين: «نشأت الحركة من عناصر تائبة إلى الدين ـ بعد ما غشت بعضهم غاشية الشيوعية، واستفزت بعضهم أطروحاتها السافرة في تحدّي الدين عقيدة وخلقاً. وأثارت آخرين غلبة التصورات والأنماط الحياتية التي فرضها التعليم النظامي الذي يسوسه الإنكليز؛ فنبتت النواة الأولى للحركة في صميم البيئة الطلابية بجامعة الخرطوم وفروعها في المدارس الثانوية»[٦]. ومن ناحية أخرى يتحدث عن رافد شعبي ضعيف التأثير ومحدود قائلاً: ـ «قام فرع لحركة الإخوان المسلمين المصرية، عبأته زيارات من دعاتهم الذين وفدوا في سياق تحرك مصر عامة نحو السودان ووجدوا قبولاً خاصة في الدوائر التي كانت أميل إلى الاتحاد مع مصر، وقد تعزز المدد المصري بالطلاب السودانيين الذين هاجروا إلى مصر للتعليم واتصلوا بحركة الإخوان المسلمين، ولكن لدى عودتهم كانوا أقرب إلى الحركة الطلابية منهم إلى الحركة الشعبية الإسلامية في السودان»[٧]. ويوحي هذا التحليل بوجود حركتين أو تيارين: شعبي وطلابي، أو اتحادي واستقلالي. وهذا التقسيم يفتقد الدقة أحياناً، إذ هنالك حركة طلابية مستقلة في السودان، ولكنها رفدت من الطلاب القادمين من مصر. كما أن تيار حركة الإخوان المسلمين الجماهيري الذي قاده علي طالب الله وكان امتداداً لحركة الإخوان المصرية، لم يعش في مصر. وتقول المصادر إن طالب الله تسلم خطاباً من الشيخ حسن البنّا يزف إليه نبأ تعيينه مراقباً عاماً للإخوان المسلمين في السودان وعضواً بالهيئة التأسيسية للإخوان بالقاهرة. وتمكن طالب الله من فتح دار للإخوان المسلمين عام ١٩٥٣ عرفت فيما بعد بالمركز العام للإخوان المسلمين. وكان الرواد من العناصر القادمة من مصر، مثل: الصادق

---

(٥) المصدر نفسه، ص ١٨ ـ ١٩.

(٦) الترابي، المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٧) المصدر نفسه.

عبد الله عبد الماجد، كمال مدني، محمد زيادة حمور، محمد الخير عبد القادر وجبرة عبدالرحمن، بالإضافة إلى جمال الدين السنهوري. من ناحية أخرى، تأثرت مجموعة من الطلاب الإسلاميين بأفكار التحرر والاستقلال والمساواة التي سادت العالم بعد الحرب العالمية الثانية، وفي آذار/ مارس ١٩٤٩ كلّف بابكر كرار، محمد يوسف محمد بكتابة مذكرة تعريفية باسم «حركة التحرير الإسلامي» تم استخلاص أفكارها من مقدمة كتاب **حياة محمد** لمحمد حسين هيكل. وتميزت الحركة بدعوتها إلى الأفكار الاشتراكية، وفي اجتماع هام في آب/ أغسطس ١٩٥٣حددت الحركة خطها الفكري والسياسي حيث وصف المجتمعون أنفسهم بأنهم: «حركة تحرير وليسوا إخوان مسلمين، ومنحازون للعمال والطلاب والفلاحين»[٨].

انعقد المؤتمر الأول لحركة الإخوان المسلمين في السودان، الذي يطلق عليه عادة مؤتمر العيد، في الحادي والعشرين من آب/ أغسطس ١٩٥٤. وقد حضر المؤتمر ممثلون من المدن والأقاليم المختلفة والطلاب؛ فقد مثل الخرطوم: صلاح أبو النجا، عمر بخيت العوض، زين العابدين بلال وعبد المنعم الركابي، ومثّل أم درمان: أحمد محمد بابكر، محمد خير عبد القادر، عيسى مكي، أحمد عوض الكريم، يس عمر الإمام، إبراهيم هارون وحامد عمر الامام. ومثل إخوان الخرطوم بحري: أحمد شريف محمد، عباس حسن التوم، محمد أحمد البشير وإبراهيم البشاري. ومثّل الأبيض: عثمان الدقيل، ومثّل الفاشر: سليمان عبد الله، وبورتسودان: عبد الحميد محمد إسماعيل. أما الطلاب فقد مثّلهم: دفع الله الحاج يوسف (تقلّد مناصب تنفيذية هامة في فترة النميري ١٩٧٢ ـ ١٩٨٣)، عبد الرحمن عمران، عوض محمد عبد الله، دفع الله الجزولي (رئيس الوزراء الانتقالي ١٩٨٥ ـ ١٩٨٦)، جعفر شيخ إدريس، هاشم حسن عروة، الرشيد الطاهر بكر (وزير في حكومة تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٦٤ ممثلاً لجبهة الميثاق الإسلامي، ووزيراً للأشغال والعدل ممثلاً للحزب الاتحادي الديمقرطي ١٩٦٨/٦/٢، وفي عهد النميري، عمل كنائب لرئيس الجمهورية ورئيساً للوزراء ١٩٧٦/٨/٩)، محمد يوسف محمد، بابكر كرار، ميرغني النصري وعبد الله زكريا (ثلاثتهم من حركة التحرير الإسلامي)، وحسن الترابي (كان مسؤولاً عن الجامعة آنذاك). ومثّل طلاب مصر: علي عبد الله

---

(٨) أحمد، المصدر نفسه، ص ١٤ ـ ١٩.

يعقوب (من مؤسسي بنك فيصل الإسلامي في السودان)، محمد الزمزمي، أحمد التيجاني عمر، عبد الكريم محمد عبدالكريم وعثمان محمد عبد الله. غاب عن المؤتمر علي طالب الله. وتقول إحدى الروايات إنه حين علم بالدعوة للمؤتمر رفض الفكرة واعتبره غير شرعي[٩]. وانتهي المؤتمر إلى عدة قرارات، أهمها: اختيار اسم «الإخوان المسلمون»، تأكيد استقلال الدعوة وعدم ارتباطها بالأحزاب، مع خلق كيان خاص للدعوة، علنية الدعوة، الاهتمام بقضية الدستور، إقصاء علي طالب الله، وتكوين مجلس تسيير يكون مسؤولاً عن حركة الدعوة في كل أنحاء السودان[١٠]. وقد تم انتخاب مكتب إداري برئاسة محمد خير عبدالقادر وعضوية أحمد محمد بابكر ومحمد أحمد علي وعمر بخيت وأحمد شريف والرشيد الطاهر وآخرين، لمتابعة وتنفيذ قرارات المؤتمر ولإدارة العمل. وأعلنت جماعة «حركة التحرير الإسلامي» انفصالها تماماً. ويعلّق أحد القياديين التاريخيين ـ عيسي مكي عثمان أزرق ـ على وضع «حركة التحرير»، بقوله: «وهم قد أخطأوا التقدير إذ كانوا يظنون أنهم سوف يسوقون أمامهم قطيعاً كبيراً من خراف الإخوان، وكان يعتمد بابكر كرار علي قوة شخصيته ونفوذه الطاغي وسط الطلاب، وكان عبد الله زكريا يظن أن قطاع الثانويات لا يفلت من يده[١١]، ومن الخارجين أيضاً: أحمد الطيب حرحوف، عبد الله محمد أحمد، ناصر السيد، بشرى حامد جبرالدار، جعفر محمد علي بخيت، أحمد عبد الحميد والدرديري إبراهيم. وكل هذه الأسماء والمؤثرة في الحركة، أصبحت منذ ذلك الحين، خارج التيار العام لحركة الإخوان المسلمين السودانية، وسمّوا أنفسهم في البداية: «الجماعة الإسلامية». ومن ناحية أخرى، يقول (أزرق) إن رد فعل جماعة علي طالب الله، كان أن أصدر بياناً يدين فيه المؤتمرين ويصفهم بأنهم ليسوا بإخوان، وأرسل خطاباً لرئاسة الإخوان في سورية بهذا المعنى. ووصل سعيد رمضان إلى السودان عام ١٩٥٥ وقام بمحاولة للتصالح، ولكنها لم تنجح، لأن الجماعة ـ الإخوان المسلمون ـ رأت أنهم تجاوزوا هذا الإشكال ولا تريد أن تعود إلى الخلف.

من الملاحظ أن الخط الذي انتصر حاول أن يجمع متناقضات عديدة وبعد

(٩) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(١٠) الترابي، المصدر نفسه، ص ٢٥.

(١١) أزرق، **من تأريخ الإخوان المسلمين في السودان، ١٩٥٣ ـ ١٩٨٠**، ص ١٧.

عن التطرف والصدام، ويقول مكي معلقاً: «ويلاحظ هنا رغماً من أن الحركة قد انتهت إلى صيغة الإخوان المسلمين إلا أنها أنهت الارتباط العضوي بمصر، ذلك الارتباط الذي مثّلته مدرسة علي طال الله الجماهيرية، كما أنها رفضت صيغة روّاد حركة التحرير أي مطلق استقلالية الحركة ممّا يؤدي إلى انعزاليتها وصيرورتها إلى تجمّع محلي محدود الحركة والفكر»[١٢]. ويرى الشيخ حسن الترابي، وجود مجموعتين، واحدة محلية، وأخرى متأثرة بالتيار المصري، وانتهى الصراع حسب رأيه بانتصار التيار المحلي، معلّلاً ذلك: «. . . لكن انقطاع المدد الإخواني من مصر بما اعترى الحركة من ابتلاء هناك، وقوة الخريجين الصاعدة في قيادة المجتمع السياسي في سودان الاستقلال، والصلابة النسبية لحركة الطلاب مقيسة بالتيار العفوي الذي بنته دعوة الإخوان المصريين في السودان ـ أمور تناصرت لتجعل للمنظومة التي نشأت في الجامعة وراثة الحركة الإسلامية في السودان»[١٣].

رغم الشكل الموحّد للحركة الإسلامية السودانية، إلا أنها حملت في داخلها اتجاهين ظلا يتجاذبان أسلوب العمل؛ الأول ينادي بالإعداد الروحي والتربوي قبل أداء أي مهام سياسية؛ والآخر سمّي تيار الشمول ومصاحبة التعبير السياسي للمناشط الاخرى[١٤]. والأول قريب من حركة الإخوان المصرية عندما أنشأها حسن لبنا في نهاية عشرينيات القرن الماضي. وقد ركزت على نشر الدعوة إلى الأخلاق الفاضلة ومحاربة المنكرات. أما في السودان، فقد غلب داخل الحركة الاتجاه الثاني الذي يفضّل التركيز على العمل السياسي. وقد يكون لظروف العمل الوطني العام قبل الاستقلال وبعده،أثره الواضح في الحركة. ولكن غلبة التسييس المتزايد أضعفت باستمرار الجوانب التربوية والفكرية. وغلبة هذا الاتجاه هي التي أدت إلى التطبيق المتسرّع لقوانين أيلول/ سبتمبر ١٩٨٣ الإسلامية علي يد النميري، بدون تمهيد تربوي وفكري للمجتمع. ويسخر الشيخ الترابي في بعض كتاباته من الاتجاه التربوي: «. . . كذلك لا مجال في سياق دين التوحيد للمراء البعيد في خيار تقديم التربية الأخلاقية الاجتماعية بسياسة الدعوة أو الإصلاح التنفيذي المباشر بقوة

(١٢) أحمد، **الحركة الإسلامية في السودان، ١٩٦٩-١٩٨٥: تاريخها وخطابها السياسي**، ص ٢٦.

(١٣) الترابي، **الحركة الإسلامية في السودان: التطور، والكسب، والمنهج**، ص ٢٥ ـ ٢٦.

(١٤) أحمد، المصدر نفسه، ص ١٦.

السلطان، متى تمكنت منها حركة الإسلام.أما أكثر الذين نادوا بالتربية دون القانون بحجة التمهيد والتوفيق فإنما يريدون تجريد حافز القرآن من الاستنفار بوازع السلطان وعزل الدين عن الحكم ولا خير في تربية مزعومة تعطل الحكم بما أنزل الله»(١٥).

ثانياً: تطورات وانشقاقات الحركة الإسلامية

قام الجنرال ابراهيم عبود بانقلاب في ١٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٥٨، والانقلاب في حقيقته عملية تسليم وتسلم مع رئيس الوزراء المنتخب عبد الله خليل، سكرتير عام حزب الأمة. وقد أجهض الانقلاب التجربة السودانية في الديمقراطية مبكراً، أي بعد عامين فقط من الاستقلال. واستقبلت الحركة الإسلامية السودانية، الانقلاب العسكري بكثير من الحذر، رغم أنه قطع عليها نشاطها الكثيف بين الجماهير والقيادات الحزبية والدينية، من خلال الجبهة الإسلامية للدستور. ويبدو أنها خشيت الصدام مع العسكر وفي ذاكرتها تجربة الإخوان المصريين مع عبد الناصر. ويصف الترابي الفترة: «وهي فترة كمون، لأن الحركة واجهت لأول مرة ما توهمته خطر محنة وابتلاء، وذلك لفرط اعتبارها ما حدث في مصر. فانفعلت انفعالاً شديداً بالخوف وكمنت كموناً حاداً لأول عهد حتى كادت تجمّد نفسها»(١٦).

ويرى (مكي) أن العسكر، رغم إجراءاتهم ضد الأحزاب والصحف والاتحادات، استثنوا الإخوان المسلمين وتعاملوا معهم كجمعية دينية. ولذلك، صدر عدد من جريدة الإخوان المسلمين في أول كانون الأول/ ديسمبر ١٩٥٨ أي بعد أسبوعين من الانقلاب. وأخبرت الجريدة القرّاء بأنه ابتداءاً من الأسبوع القادم ستصدر باسم «البلاغ» فقد صادقت وزارة الداخلية علي صدورها. ولكن «البلاغ» لم تستمر إلا حتى نهاية حزيران/ يونيو ١٩٥٩، واصطدم الإخوان مع النظام ولجأوا إلى العمل السري(١٧).

---

(١٥) حسن الترابي، **نظرات في الفقه السياسي: نحو منهج أصولي توحيدي** (أم الفحم، فلسطين: مركز الدراسات المعاصرة، ١٩٩٧)، ص ٥٦.

(١٦) الترابي، **الحركة الإسلامية في السودان: التطور، والكسب، والمنهج**، ص ٢٧.

(١٧) أحمد، **الحركة الإسلامية في السودان، ١٩٦٩ ـ ١٩٨٥: تاريخها وخطابها السياسي**، ص ٩٢ ـ ٩٣.

اتهم الرشيد الطاهر، المراقب العام للإخوان المسلمين، بالمشاركة في محاولة انقلاب عسكري في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٥٩. وقد تم إعدام خمسة من العسكريين، هم: يعقوب كبيدة، علي حامد، الطيار الصادق محمد حسن، عبد البديع كرار وعبد الحميد عبد الماجد. وحُكم على الرشيد الطاهر بخمس سنوات سجناً. ويقول بعض مؤرخي الحركة، أن الجماعة لم توافق على الانقلاب حين طرح (الرشيد) الفكرة على التنظيم في إحدى لقاءات المكتب. يكتب (عيسى مكي أزرق) عن الواقعة: «. . . وإحساسه أن الجماعة غير متهيئة للقيام بعمل كبير من مسؤولية الحكم والإدارة وعواقبها على عاتق الجماعة، ففضّل أن يتصرف منفرداً. ونذكر أنها كانت سيئة لم يحكم تدبيرها، ويبدو أن الرشيد اعتمد على معارفه في الجيش وهم عناصر متحمسة متطلعة للحكم، ثم اتكل على بعض العناصر الإسلامية التي كانت لها صلة بالجماعة في وقت ما وهذا مجال لا نخوض فيه. .»[١٨] وفي مطلع ١٩٦٠ عقدت الجماعة مؤتمراً بمنزل عبدالقادر عثمان، بوادي سيدنا، وكلّفت لجنة بوضع خطط عامة للعمل، وتحمل المسؤولية في المرحلة. وتقرر استمرار الرشيد الطاهر في منصبه كمراقب عام حتى تنتهي مدة عقوبته بدون أن يصدر قرار بإدانته، فيما أقدم عليه، كما ذكرت بعض مصادر تاريخ الإخوان المسلمين. وظل (الطاهر) يبعث برسائله للجماعة من داخل السجن، وهي رسائل تتضمن تذكيراً للإخوان بمعاني الصبر والجهاد[١٩].

عقد أعضاء اللجنة التأسيسية وعدد من الإخوان المسلمين من العاصمة والإقليم وبعض الطلاب، أول مؤتمر واسع في ظل الحكم العسكري، فقد اجتمع المؤتمر الخامس لمجلس الشورى في أيار/مايو ١٩٦٢ بقرية العيلفون ـ شرق الخرطوم ـ برئاسة يوسف الخليفة أبو بكر. وكان من أهم البنود على الأجندة تعديل الدستور، بدءاً من تعريف الحركة، فقد عرفت حركة الإخوان المسلمين، بأنها: «حركة دستورية (حذفت كلمة هيئة إسلامية واعتبرت غير ضرورية) تدعو الناس لإقامة مجتمع اسلامي». وأقرّت في هذه المادة استعمال القوة أو مشروعية الجهاد ضد حكم يحرم الشعب من الحريات. وقد أدان المؤتمر لأول مرة الرشيد الطاهر لمشاركته في الانقلاب، وقال بعدم

---

(١٨) أزرق، **من تأريخ الإخوان المسلمين في السودان، ١٩٥٣ ـ ١٩٨٠**، ص ٥٦.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٥٠.

الاعتماد على الجيش في أحداث الانقلابات لأن ذلك غير مضمون العواقب.وقد كان هذا المؤتمر، أول ظهور مؤثر لحسن الترابي، فقد كان في بعثة خارجية وصادف انعقاد المؤتمر اثناء العطلة الصيفية. ويكتب (أزرق) عن هذا الدور:

«وبعد حضوره كان يشارك برأيه في كل تعديل، وكان أكثر المشاركين حماسة وفصاحة وحديثاً وسرداً للنصوص القانونية، بل كان أكثر الجالسين حرصاً على توجيه وقيادة هؤلاء الإخوة والذين أتى أكثرهم للمؤتمر بدون أن يكون في ذهنهم فكرة مسبقة عمّا يجب أن يفعل في أمر كبير كتعديل دستور الجماعة الأساسي»، ويضيف: «رأى رئيس الجلسة الأخ يوسف الخليفة أن يتنازل عن إدارة الجلسة لأكثر الأعضاء كفاءة دستورية ولأكثرهم طلباً للحديث (...)، ووافق المجتمعون على قرار الأخ يوسف بالتنازل عن إدارة الجلسة وتولاّها الأخ الترابي حتى يومنا هذا»[٢٠]! ويمكن القول إن هذه كانت بداية حساسية بعض الإخوان المسلمين تجاه الترابي، خاصة وقد أطلقوا على التعديلات (دستور الترابي). ومن الجدير بالذكر، أن هذه الفترة وحتى ما بعد الثورة الشعبية في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٦٥ التي اطاحت بحكم الجنرال عبود؛ شهدت صعوداً واضحاً لدور الشيخ حسن الترابي في الساحة السياسية السودانية عامة، وفي الحركة الإسلامية على وجه الخصوص. وكان يعمل جاهداً على تحويل الحركة الإسلامية من جماعات نخبوية إلى جبهة شعبية عريضة.وتمثلت هذه الخطة في تحويل اسم وأهداف وعضوية الجماعة إلى «جبهة الميثاق الإسلامي» في كانون الأول/ديسمبر ١٩٦٤. وأصبح الترابي الأمين العام لـ «جبهة الميثاق الإسلامي» إلى جانب احتفاظه بموقع الإمارة على جماعة الإخوان المسلمين.

وتقدم المرشد السابق للإخوان المسلمين، الرشيد الطاهر، باستقالته في منتصف آب/أغسطس١٩٦٥، وأعلن تخليه عن كل ارتباط بتنظيم الإخوان المسلمين، وقال بأنه استقال نسبة لأنه لم يكن هناك شيء مطروح حول التجربة السابقة، كما أن التجربة الذاتية التي خاضها في السجن والظروف التي واكبتها، أثارت في نفسه أسئلة، وصل فيها إلى قناعة إمكانية العمل الفردي للإسلام وإمكانية العمل في مؤسسات خارج إطار تنظيم الإخوان المسملين. ولذلك

(٢٠) المصدر نفسه، ٥٩.

سرعان ما تحول إلى الحزب الاتحادي الديمقراطي[٢١]. ومرّت استقالته بدون حدوث انشقاق واضح، ولكن كانت هناك عناصر لم تستوعب الشكل الجبهوي الفضفاض الذي قد يذوب الجماعة، أو على الأقل يضيّع شخصيتها المميزة. وقد رأى بعض الإخوان إمكانية التوفيق بين جمع (الترابي) للمنصبين بدون أن يكون ذلك على حساب مبادىء الجماعة التي يحرصون عليها. ويقول (أزرق): «وكان المتوقع وكأمر طبيعي وحالة عادية وكنتيجة صحيحة أن تحقق جبهة الميثاق للدعوة الإسلامية ممثلة في جماعة الإخوان، أهدافها الموضحة في دستورها وغاياتهم المبينة في إطار الدعوة الإسلامية العالمية المنهج، بداية ذلك مالم يتراءى للكثيرين غيره أبداً»[٢٢].

برز العديد من المشكلات التي أثارت الخلافات أو التحفظات؛ وتسببت في ابتعاد البعض ثم في الانقسام لاحقاً. وكانت الخلافات ذات طابع فكري وآخر سياسي وتنظيمي. وقد ضم الاتجاه التربوي شخصيات مهمة، ولها وزنها وكسبها في العمل الإسلامي، مثل:

محمد صالح عمر، جعفر شيخ إدريس، مالك بدري وغيرهم.ومن الملاحظ أن هذه الشخصيات ابتعدت ـ بطريقة أو أخرى ـ عن العمل، وهناك شخصيات خالفت اتجاه الترابي السياسوي ولكنها نظمت نفسها بعيداً عنه، مثل الصادق عبدالله عبدالماجد، ولاحقاً الحبر نور الدائم وغيرهم. وقد مثّل محمد صالح عمر،الاتجاه التربوي بإخلاص وصدق وتجرد نادرين؛ يكتب عنه (أزرق): «الأخ محمد صالح عمر بعد تخليه عن أمانة الجماعة، قدم استقالته أيضاً من تنظيم «جبهة الميثاق الإسلامي» (نشرت في الصحف المحلية)، و«آثر أن يخط لجهاده درباً آخر أسلم، ذا شوكة طيبة ولا إحن فيه ولا بغضاء، جهاداً لا يسلكه طالب جاه أو سلطان وليس فيه بريق الإمارة ولا طلب منفعة. آثر أن يترك وراءه كل ذلك، ويفارق الأهل والعشيرة والولد والبنت مهاجراً إلى أرض فلسطين يتدرب وينادي من بعده كتائب الإخوان ليتدربوا معه»[٢٣]. وقد قتل ضمن أنصار الإمام الهادي المهدي في مواجهتم لهجوم القوات التي

---

(٢١) هذه رواية الرشيد الطاهر، في: أحمد، **الحركة الإسلامية في السودان، ١٩٦٩ ـ ١٩٨٥: تاريخها وخطابها السياسي**، هامش ص ١١٥.

(٢٢) أزرق، المصدر نفسه، ص ٩٥.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

بعث بها النميري للجزيرة أبا معقل الأنصار في ٢٧ آذار/مارس ١٩٧٠.

اشتد الصراع مع حسن الترابي بعد عام ١٩٦٥ بسبب التحالف الوثيق الذي أبرمه بين جبهة الميثاق الإسلامي والسيد الصادق المهدي زعيم حزب الأمة. وقويت العلاقة بعد أن انشق السيد الصادق على عمّه الإمام الهادي المهدي. وبعد سقوط حكومة الصادق المهدي في أيار/مايو ١٩٦٧، كوّن في تحالف مع الترابي ووليم دينق (حزب سانو) ما سمي «مؤتمر القوى الجديدة». وكانت مجموعة من الإخوان متحفظة على طريقة الترابي في العمل السياسي التي يغلب فيها السياسي على التربوي. ونقل عنه قوله: «بأن إنساناً يعمل للسياسة ولا يصلّي خير من أن يصلي ولا يعمل للسياسة[٢٤] وأخذ عليه اندماجه الكامل مع الصادق في العمل الحزبي، وكأنه يضيع دور الجماعة داخل الجبهة والمؤتمر. واقترح بعض الإخوان حل المكتب السياسي الحالي واختيار من خارج المجموعة التي شاركت في الصراع. واستطاع إبراهيم الدسوقي، إقناع مالك بدري تحمل المسؤولية، وقبل بدري التكليف، ودعا المكتب التنفيذي إلى اجتماع في ٧ آب/أغسطس ١٩٦٧، ولكنه سرعان ما توقف لأسباب خاصة فرضت عليه السفر إلى الخارج.

واجتمع مجلس الشورى في ٥/ ١٠/ ١٩٦٧ وقبل اعتذار مالك بدري، وتم اختيار عبدالله حسن أحمد أميناً عاماً للمكتب التنفيذي. ويرى بعض الإخوان أن هذا الاختيار تسبب في تهدئة الخلافات لفترة، فقد كان في اختياره وقفاً لاندفاعة تيار السياسة على حساب التربية. وبدأ التفكير في الإعداد للمؤتمر العام للجماعة، ولأسباب عديدة تأخر الأمر، وأخيراً تقرر عقد المؤتمر في١٥/ ٤/ ١٩٦٩.

جاء المؤتمر انتصاراً لجناح حسن الترابي، لأن جناح التربويين لم يستطع إدارة الصراع بصورة جيدة، يضاف إلى ذلك أن الترابي تمرس كثيراً في العمل السياسي بمضمونه السائد في السودان؛ فقد قدم مالك بدري باستقالته نهائياً من التنظيم، وكان محمد صالح عمر في الخارج يتدرب مع الفدائيين في لبنان، كما تم فصل جعفر شيخ إدريس من الجماعة بالأغلبية. وقد أجاز المؤتمر صيغة الجبهة، واختار الترابي أميناً عاماً لجبهة الميثاق الإسلامي وجماعة الإخوان

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

المسلمين. ولكن مرة أخرى قطع الانقلابيون التجربة الديمقراطية حين نجح تنظيم الضباط الأحرار بقيادة جعفر النميري في الاستيلاء على السلطة صبيحة الخامس والعشرين من أيار/مايو ١٩٦٩، ولجأ الإخوان إلى العمل السرّي وغادر كثيرون البلاد إلى الخارج بعد أن فقدوا وظائفهم وتعرضوا للاعتقال والملاحقة، ونظّموا معارضة في الخارج. أما في السودان فقد تحالفت بعض العناصر مثل الشيخ محمد محمد صادق الكاروري ومحمد صالح عمر وعز الدين الشيخ وبابكر العوض وغيرهم، مع الإمام الهادي المهدي وتجمعوا في الجزيرة أبا، وكونّوا فيما بعد «الجبهة الوطنية» التي قادت المعارضة حتى المصالحة الوطنية مع النميري عام ١٩٧٧.

وعقب سقوط نظام النميري في نيسان/أبريل ١٩٨٥، شكّل د. حسن عبد الله الترابي الجبهة الإسلامية القومية. (لم يكن كثير من الناس يفرقون فعلياً بين الإخوان المسملين وحسن الترابي وفريقه، لأن حسن الترابي كان المراقب العام لفترة مهمة، وكان أغلب تنظيم الجبهة فعلياً من الإخوان المسلمين) وقد أصبح الترابي الأمين العام للجبهة لتصبح حزباً إسلامياً عصرياً، وظل الإخوان المسلمون تنظيم «**الدكتور الحبر نور الدائم**» (هكذا كان يميزهم الناس) يحملون اسمهم بعيداً عن الجبهة، وخاضوا باسم (الإخوان المسلمون) انتخابات ١٩٨٦ (ولم يفز منهم أحد).. بجانب الأحزاب الأخرى بما فيها الجبهة الإسلامية القومية (عن موقع الإخوان المسلمين).

وكان للإخوان المسلمين مآخذ يعتبرونها جوهرية في خلافهم مع الترابي والجبهة الإسلامية القومية، ومن أمثلة ذلك: «الجبهة التي أسسها الترابي ١٩٨٦ دعمت حق المرأة في التصويت والترشح. وكانت أهداف الترابي الرئيسية (التي يقول بها) هي أسلمة المجتمع وتأسيس حكم الشريعة الإسلامية في السودان. اخترقت «الجبهة إسلامية» البرلمان والحكومة والجيش والمنظمات المحلية والإقليمية ومنظمات رعاية المرأة والشباب، وقد قامت أيضاً بإنشاء منظمات الرعاية الخاصة بهم مثل **شباب البناء ورائدات النهضة**، كما أقاموا الحملات التعليمية لأسلمة المجتمع من خلال الدولة. وفي نفس الوقت قاموا بالسيطرة على مؤسسات إسلامية خيرية من أجل الترويج لأفكارهم، التي أدت إلى نشر أفكارهم في المجتمع (فقد استفادوا من مشاركتهم للرئيس النميري ١٩٧٩ حتى ١٩٨٥ في التمكين الاقتصادي والاجتماعي). كما أخذت الجبهة الإسلامية، المنفصلة عن الإخوان المسلمين، المواقع الإدارية في البنوك

الإسلامية الناشئة في السودان وأصبحوا موظفين وإداريين فيها وأصبحت الممول.

حدث انشقاق آخر في صفوف الإخوان المسلمين في العام ١٩٩١ حيث تم انتخاب الشيخ سليمان أبو نارو رئيساً للجماعة، إلا أن الكثيرين ظلوا مع قيادات الإخوان التقليدية، مثل صادق عبد الله عبد الماجد؛ الذي أيدته أيضاً الجماعة العالمية والمرشد العام. وبعد أكثر من ١٠ سنوات قامت جماعة أبو نارو بحل نفسها وتغيير اسمها إلى جماعة الاعتصام بالكتاب والسنة.

ثالثاً: الشكل التنظيمي للجماعة

تأثرت جماعة الإخوان المسلمين السودانية في نشأتها الأولى بالشكل التنظيمي المصري بصورة تكاد تكون كاملة. وهذا وضع طبيعي، لأن الإخوان المسلمين المصريين، جاءوا بأنفسهم إلى السودان وأشرفوا على تكوين الأُسَر الأولى. وقبل أن يتبلور شكل واسم الحركة، تبنّى إسلاميون سودانيون في مصر التجربة. يكتب (مكي) عن التجربة: «ومع نهاية الأربعينيات وصل محمد الخير عبد القادر وانحاز لمعسكر الإسلاميين، حيث تشكلت أول أسرة سودانية، وكان ركائزها عباس محمد السيد، ومحمد الخير عبد القادر، وعبد الباقي عمر عطية (. . .) وأخذت هذه الجماعة تفر في العطلات إلى السودان، محمّلة بكتب ومطبوعات الإخوان، كما أن حصيلة الجماعة زادت بانضمام: صالح آدم بيلو، أبو حمد حسب الله، أحمد التيجاني عمر، عبد الكريم محمد عبد الكريم، بابكر عبد الغني، شريف اليسع، وعلي عبد الله يعقوب»[٢٥]، وكان البعض يسمّي الأُسَر، الخلايا كما هو الحال لدى الشيوعيين، ثم تجيء الشُعب الخارجية. ويصف (مكي) الشكل السوداني للتنظيم الإخواني بقوله: «كما تم إحكام عمل الوحدات التنظيمية، فأصبح هنالك أُسَر ونقباء أُسَر ومجلس نقباء، كما أصبح لكل واحدة من المدن الثلاث شعبة ومجلس نقباء، ترأس مجلس الخرطوم بحري محمد يوسف، ومجلس أم درمان صادق عبدالله عبدالماجد، والخرطوم عمر بخيت العوض». ويضيف: «وكان تكوين مجلس الشعبة مبسطاً: (١) مندوب الشعبة بمثابة الرئيس، (٢) عامل الشعبة بمثابة سكرتير ومسؤول تنظيمي، (٣) مندوب ثقافي للبرامج التثقيفية، (٤) مندوب

---

(٢٥) أحمد، الحركة الإسلامية في السودان، ١٩٦٩-١٩٨٥: تاريخها وخطابها السياسي، ص ٢٨.

تربوي للرحلات والكتائب، (٥) أمين مال جمع الاشتراكات وحفظها.

وكانت هذه الأشكال تنتشر سريعاً، خاصة بين الطلاب، وكانوا الأنشط.وقد تكون هذه الجوانب هي التي تبين الاختلاف بين حركة الإخوان المسلمين السودانية والحركة المصرية ـ الأم؛ فقد كانت الساحة الأساسية في السودان هي الطلابية، التي تتميز بالنقاش والحوارات، وبالتالي كثرت الخلافات والانشقاقات والانسحابات. ولم تكن القيم الخاصة بالطاعة والقبول الصامت سائدة في تسيير التنظيم. ولذلك يمكن القول، إن الإخوان المسلمين السودانيين كانت لهم استقلاليتهم في التنظيم داخلياً وفي علاقتهم مع التنظيم العالمي.وقد أخذ إخوان السودان عن خصومهم الشيوعيين فكرة العمل داخل منظمات المجتمع المدني من نقابات واتحادات مهنية.كذلك تميز إخوان السودان بالعمل مبكراً وسط النساء والعمال.

توترت العلاقة مع التنظيم العالمي بسبب الموقف الرافض الذي أكده حسن الترابي، فهو يرى أن العلاقة بين الإخوان كانت في البداية، مطلع خمسينيات القرن الماضي، عفوية بين قيادات مصرية وسودانية بغير تدبير نظامي أو صيغة مرسومة. وفي السنوات التالية،طالب الإخوان المصريون توحيد الحركات تحت التنظيم الواحد، بينما وقف الترابي عند التنسيق فقط.لكن الجناح المنشق الذي كان يحمل اسم الإخوان المسلمين، كان يحرص دائماً على الاحتفاظ بعلاقة ما.

شهدت الحركة الإسلامية كغيرها من الأحزاب انشقاقات بالجملة منذ الإخوان المسلمين بزعامة الشيخ صادق عبد الله عبد الماجد، ومن آخر الانقسامات ذلك الذي حدث عام ١٩٩١ وتم انتخاب الشيخ سليمان أبونارو رئيساً لجماعة الإخوان المسلمين، إلا أن الكثيرين ظلوا مع الصادق عبدالله عبدالماجد الذي أيده التنظيم العالمي. ولكن في ٢٠٠١ حلّت جماعة (أبو نارو) نفسها وتغيّر اسمها إلى: «الاعتصام بالكتاب والسنّة». وفي إحدى الحوارات سئل الشيخ أبو نارو: إذاً كيف، ومن أين جاءت جماعة الاعتصام بالكتاب والسنّة؟

بعد مفاصلة الإخوان المسلمين في السودان وفصل التنظيم العالمي لجماعتنا حافظنا على الاسم لفترة طويلة. ولكن لما أورث ذلك خلطاً في الأوراق وصراعاً حول الاسم، ومزايدات لا معنى لها وخاصة مع تباين في

المناهج والمواقف. . وبعد دراسة للموقف قرر مجلس شورى الجماعة تغيير الاسم بـ «جماعة الاعتصام بالكتاب والسنّة» إقراراً للمنهج وخروجاً من حرج المدافعة في الاسم وإعطاء الجماعة خصوصيتها (منتدى الاعتصام أون لاين).

شكّل ياسر عثمان جاد الله مجموعة أطلق عليها اسم: «جماعة الإخوان المسلمين الإصلاح ـ السودان»، واعتبر أمير الجماعة.

ومن أبرز الشخصيات الإخوانية الحالية: د. الحبر نور الدائم (النائب البرلماني الوحيد الذي انتخب في الانتخابات الأخيرة)، الشيخ الصادق عبدالله عبد الماجد، د. جمال محمد علي تبيدي، عياد البلة (مسؤول المكتب السياسي الإعلامي للإخوان المسلمين في السودان)، الشيخ علي محمد أحمد جاويش، د. عثمان علي حسن، د. عادل علي الله، سامي ياسين عبدالقادر.

رابعاً: مواقف ودور الإخوان في الوضع الراهن

يبيّن هذا التقرير الذي صدر حديثاً، مواقف الإخوان المسلمين تجاه الأحداث الراهنة، إذ ورد فيه: «عقد الإخوان المسلمون المؤتمر العام النصفي في الفترة ما بين ٢٥ ـ ٢٦ حزيران/يونيو ٢٠١٠، وقد ناقش المؤتمر عدداً من التقارير والقضايا المتعلقة بمسار الجماعة في ظل الظروف الداخلية والخارجية التي يمر بها السودان. وقد بدأ البرنامج بكلمة رئيس لجنة الإعداد للمؤتمر د. عصام يوسف، ثم كلمة فضيلة المراقب العام د. الحبر يوسف نور الدائم الذي أوضح جوانب تطور العمل الإخواني وأوجه القصور الإعلامي والسياسي. هذا وقد ناقش المؤتمر في جلسته الأولى التقرير الرقابي لمجلس الشورى وما تضمنه من موجهات ورؤى».

وفي الجلسة الثانية تداول المؤتمر تقرير الأداء التنفيذي وحصر الفعاليات التي أقيمت ونفذت خلال السنتين الماضيتين، وقد قام بعرض التقرير أمين التخطيط بالمكتب التنفيذي، وأشاد المؤتمرون بشكل التقرير وما احتواه من أفكار علمية وأرقام، وقد راجع المشاركون الإشكالات التي صاحبت العمل التنفيذي والتربوي والاعلامي للجماعة مع استصحاب التحولات الاجتماعية والسياسية في البلاد.

ودارت في عدد من جلسات المؤتمر مناقشات حول قضايا الكسب والفاعلية وصناعة الرموز وتأثيرات العمل السياسي في الجماعة، وناقش

المسؤول السياسي د. سامي عبد الدائم تجربة الانتخابات التي خاضتها الجماعة في الفترة الأخيرة.

هذا وقد شهد المؤتمر تبايناً في الرؤى حول المعالجات السياسية للواقع السوداني ومشاركة الأخوات، ودار نقاش حول إعادة النظر في الوسائل التربوية وأهمية الوقوف بوجه الأفكار المنحرفة مع التركيز على الولايات وترفيع العمل التربوي وزيادة فعالية البرامج والاهتمام بالخريجين.

واختتم المؤتمر بكلمة فضيلة الشيخ صادق عبد الله عبد الماجد الذي ركّز على معاني الثبات على طريق الدعوة الطويل، وأدى المؤتمرون بيعة الوفاء للدعوة والمضي على دربها آملين وداعين الله بالتوفيق والإخلاص.

وتقول مصادر الجماعة والمتحدثون باسمها: رشّحت جماعة الإخوان المسلمين في السودان ١٤٠ منافساً على مقاعد المجلس الوطني والمجالس الولائية في الانتخابات التشريعية والرئاسية التي تشهدها البلاد، التي انطلقت حملتها رسمياً يوم السبت ١٣ من شهر نيسان/أبريل ٢٠١٠، على أن تستمر ٥٦ يوماً قبل أن يتم الاقتراع في الفترة من ١١ إلى ١٣ نيسان/أبريل القادم.ويوصف السباق الانتخابي بالتاريخي والفريد في السودان الحديث هذه المرة؛ لكونه الأول الذي يجرى على أساس التعدد الحزبي منذ انتخابات عام ١٩٨٦؛ حيث يشارك فيها ٦٦ حزباً، ويأتي تنفيذاً لاتفاقية السلام الشامل الموقّعة عام ٢٠٠٥.

ويسجل الإخوان المسلمون مشاركة قوية في هذه الانتخابات؛ ويعدُّ المراقب العام للجماعة د. الحبر يوسف نور الدائم أبرز مرشحيهم، بالإضافة إلى رئيس القسم السياسي للجماعة د. سامي عبد الدائم ياسين، والشيخ علي جاويش، ود.عصام يوسف نائبه، كما تشارك فيها مجموعة من الأخوات، على رأسهن نفيسة عبد الرحمن زوجة المراقب العام السابق الشيخ الصادق عبد الماجد.

ويعود سبب هذه المشاركة وكم المرشحين الكبير فيها إلى النظام الانتخابي المعمول به في البلاد، حسب مصادر الجماعة، خاصة قوائم التمثيل النسبي وهو النظام المفضل كطريقة للترشح؛ بسبب ما يجده المرشحون من متنفس، على عكس نظام الدوائر الجغرافية.

وبشأن حظوظ الإخوان الانتخابية توقّع القيادي في الجماعة محمد الحبر الفوز في بعض الدوائر، خاصة الدائرة التي ينافس عليها المراقب العام، وفي تصريح خاص لـ «الإسلاميون. نت» كشف الحبر عن حضور جيد للإخوان في عدد من الدوائر مثل (كردفان) بما يمكّنهم من الوصول بنسبة ٥٠ بالمئة من مرشحيهم إلى الفوز.

وحول النساء المشاركات من الإخوان «وفق توجهات الحركة على مستوى العالم لا في السودان وحدها» أشار الحبر إلى أن عدداً كبيراً من الأخوات نزلن في قائمة التمثيل النسبي، ويتجاوز عددهن ١٠ مرشحات تدعمهن الجماعة بقوة، وتأمل في تحقيقهن نتائج جيدة. مشيراً في الوقت نفسه إلى أن جماعة الإخوان لا تسعى إلى منافسة أحزاب المعارضة وممثليها على أي مقاعد، ولذلك هي حريصة على التنسيق مسبقاً معهم.. ويخوض الإخوان هذه الانتخابات أيضاً بتنسيق مع الحزب الحاكم في بعض الدوائر التي ليس له فيها ممثلون، وينافس معظم مرشحي الحركة في الشمال السوداني إلى جانب بعض الولايات، تحت شعار «من أجل الشريعة والوحدة والإصلاح»، ويتّخذون من (القلب) رمزاً انتخابياً لهم، مؤكدين أن هدفهم ليس حشد الأسماء، وإنما هم كتلة قلوب تقودها قيم، خاصة أن السودان قلب يسع الجميع.

وهو ما يراه المراقبون خطوة جريئة من قبل الحركة، وإن كانوا لا يتوقعون لها نتائج كبيرة إلا في الدوائر التي يخوضون سباقها بالتنسيق مع حزب المؤتمر الوطني، وذلك يعود بالأساس إلى محدودية تأثير الجماعة في الشارع في ظل إسلامية الحزب الحاكم، حسبما يرى الصحفي السوداني وليد الطيّب الذي تساءل في تصريحه لـ «الإسلاميون.نت»: على ماذا يراهنون والقوانين الإسلامية معمول بها؟

ووفق ما يرى الطيب فإن الإخوان في سعيهم إلى تحقيق نجاحات في هذه الاستحقاق الانتخابي يعوّلون على صفحتهم البيضاء، وتجارب منظماتهم الخيرية والدعوية، وتاريخهم المحترم عند السودانيين، ورموزهم، خاصة أن الجماعة تعرف برموزها التاريخيين أكثر من تأثيرها الاجتماعي.

وكان عالم الدين السوداني البارز الشيخ عبد الحي يوسف قد حثّ علماء السودان وإسلامييه على توجيه الشُعب إلى المرشح «الأقرب إلى الله»، الذي يضمن لهم الاستمرار في تطبيق الشريعة الإسلامية في ظل توجّه معظم

المرشحين في الانتخابات الرئاسية المقررة في نيسان/أبريل المقبل إلى العمل بالشريعة.

جاءت دعوة نائب هيئة علماء السودان ـ الذي يعدُّ المفتي غير الرسمي الأول في البلد الذي لا يوجد به منصب مفتي الدولة ـ بعد يومين فقط من بيان أصدره عدد من العلماء في السودان والسعودية وبلدان أخرى دعوا فيه الحكومة السودانية، ممثلة في حزب المؤتمر الوطني الحاكم، إلى الحفاظ على هوية السودان العربية الإسلامية، كما دعوا الشعب إلى عدم انتخاب من يرفض إقامة شرع الله، ورفض ما يسمّى بحق تقرير المصير الذي قد يؤدي إلى انفصال الجنوب عن الشمال في الاستفتاء المقرر عام ٢٠١١[٢٦].

(٢٦) انظر موقع الإسلاميون نت: <http://www.islamyun.net>.

٢٠ ـ التنظيمات الإخوانية خارج الوطن العربي

أحمد عمرو

لا يخفى على متابع لشأن الحركات الإسلامية ما لحركة الإخوان المسلمين من ثقل سواء على الصعيد السياسي أو الاجتماعي أو الديني، وهي ومع سعة انتشارها في البلاد العربية والإسلامية فإن وجودها يمتد أيضاً إلى الغرب الأوروبي والأمريكي، بل نستطيع أن نقول إنه حيثما وجود مسلمين وجد إخوان مسلمون، وعلى قدر ما لعب إخوان مصر الدور الأكبر في رسم الخطوط والأطر الأساسية للحركة، بقدر ما أثر ما اصطلح على تسميته إخوان الخارج في مسيرة الحركة تاريخاً، ومستقبلاً.

أولاً: إخوان الخارج: بدايات النشأة

ما إن استقر الأمر لجماعة الإخوان المسلمين التي أسسها حسن البنّا في الإسماعيلية ١٩٢٨م، وتستوي على عودها وتستقر قواعدها حتى قام البنا بتأسيس قسم خاص أسماه «قسم الاتصال بالعالم الإسلامي»، كان عمله الأول والوحيد إنشاء فروع للجماعة خارج مصر، والتواصل مع الشخصيات والتيارات القريبة من أفكار جماعته، ومن هذا القسم بدأت كل علاقات الإخوان واتصالاتهم في كل أنحاء العالم[١]. وكانت من وسائل ذلك القسم:

١ ـ إرسال الإخوان للدعوة خارج مصر وذلك بتكليف مباشر لبعض أعضاء الإخوان للذهاب لبعض الدول، للدعوة فيها وتأسيس نواة للإخوان بها.

٢ ـ الاهتمام بالشخصيات البارزة التي تأتي لزيارة مصر، سواء للسياحة أو

---

(١) «مذكرات القرضاوي: مع التنظيم العالمي للإخوان،» (الحلقة الثانية)، <http://qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=6235&version=1&template_id=217&parent_id=1>.

المهام الرسمية أو العلاج والاتصال بهم، وتعريفهم بدعوة الإخوان؛ تمهيداً لإقامة جسور معهم عند العودة إلى بلادهم.

٣ ـ الاهتمام بالطلاب الوافدين من مختلف البلاد للدراسة بالأزهر الشريف، فهؤلاء بعد أن اقتنعوا بالفكر الإخواني واستوعبوه أصبحوا سفراء لجماعة الإخوان المسلمين في بلادهم، حيث كان المركز العام للإخوان المسلمين موضع التقاء هؤلاء الطلاب. وكان الإخوان يهتمون بهم ويحرصون على متابعة أخبارهم وحل ما يعترضهم من مشكلات، فعلى سبيل المثال قام الإخوان بمساعدة الطلاب الأندونيسيين الموفدين إلى الأزهر الشريف عندما ضغط الاستعمار الهولندي للبلاد على الحكومة لتقطع المعونات المالية عنهم.

٤ ـ الدعوة في مواسم الحج: وقد حرص الإخوان المسلمون منذ البدايات الأولى على استغلال موسم الحج للتعرف على وفود المسلمين من كلّ بلد إسلامي في العالم والتحدث معهم ودراسة أحوالهم ومناقشة مشاكلهم والتعرف على مستواهم الثقافي والديني ومستوى فهمهم للإسلام وعلاقته بالحياة من أجل التبشير بدعوتهم داخل تلك الدول[٢].

٥ ـ الطلاب الوافدون للدراسة في الخارج: فقد بدأ على سبيل المثال تكوين ما يعرف باتحاد المنظمات الإسلامية في أوروبا منذ أواخر الخمسينيات الميلادية من الطلبة الذين ذهبوا إلى أوروبا للدراسة، خاصة من مصر وبدأوا العمل بصفوف الطلاب ثم تطور العمل إلى المؤسسات.

٦ ـ الهجرة بسبب الخوف والاضطهاد: لعب الأشخاص المبعدون أو الفارون من بطش الأنظمة دوراً في انتشار التنظيمات الإخوانية خارج مصر، فبعد قيام النظام المصري بضرب جماعة الإخوان المسلمين واعتقال أعضائها في عهد الرئيس المصري جمال عبد الناصر قام الكثير منهم بالهجرة من مصر تجاه أوروبا، وألمانيا خصوصاً، فقاموا بتأسيس العمل الإسلامي هناك على مستوى كل قطر أوروبي، حتى تم تأسيس الاتحاد كمظلة تحوي كل هذه الأنشطة على مستوى أوروبا، ومن أوائل قادة هذا العمل الإسلامي سعيد رمضان زوج ابنة الإمام حسن البنّا والسكرتير الشخصي له.

---

(٢) قسم الاتصال بالعالم الإسلامي، موقع «إخوان ويكي» <http://www.ikhwanwiki.com>

ثانياً: الإخوان في أوروبا

شكّلت هجرة أعضاء جماعة الإخوان المسلمين إلى الدول الأوروبية كمنفى سياسي، أو كطلاب منذ نهاية الخمسينيات، كما ذكرنا سابقاً، اللبنات الأولى في الوجود الإخواني في أوروبا. ومع حلول الثمانينيات تحولوا إلى قوة فاعلة داخل المجتمع الإسلامي الأوروبي ككل، إذ قاموا ببناء المساجد وتشكيل المنظمات الطلابية الإسلامية، بالإضافة إلى الجمعيات الخيرية والمراكز الإسلامية والمنظمات الأهلية، إلى غير ذلك، بهدف إيجاد تمثيل كامل للإسلام في القارة البيضاء.

واليوم تتألف الحركة من مجموعة من الشبكات ويمتلكون تأثيراً قوياً ونفوذاً ماضياً، فعبر دوائر داخلية للتربية، ومن خلال المؤتمرات المفتوحة ينقلون روح الإسلام من منظورهم الفكري، ويسعون إلى إثبات الوجود من خلال تقديم النموذج الإسلامي كنموذج أيديولوجي حياتي[٣]. ويمكننا التعرف على الواقع الإخواني في القارة العجوز من خلال الوقوف على عدد من المنظمات والهيئات التابعة للجماعة، التي تشكل الإطار القانوني للوجود الإخواني في القارة الأوروبية.

ثالثاً: اتحاد المنظمات الإسلامية في أوروبا

يضم اتحاد المنظمات الإسلامية في أوروبا (Federation of Islamic Organizations in Europe) هيئات ومؤسسات ومراكز في ٣٠ بلداً أوروبياً، وهو يشكل هيئة إسلامية أوروبية جامعة تشكل إطاراً موحداً للمنظمات والمؤسسات والجمعيات الإسلامية الأوروبية الأعضاء، ويعدّه كثير من المراقبين الجناح الأوروبي لتيار الإخوان المسلمين العالمي.

١ ـ نشأة الاتحاد

• بدأ اتحاد المنظمات الإسلامية في أوروبا العمل منذ أواخر الخمسينيات الميلادية من الطلبة الوافدين الذين جاءوا خاصة من مصر، وبدأوا

---

(٣) أحمد بركات، «الإخوان المسلمون في أوروبا وطموح العالمية،» <http://mdarik.islamonline. net/ servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1248187797214&pagename=Zone-Arabic-Daawa%2FDWALayout>.

العمل بصفوف الطلاب، ثم تطور العمل إلى المؤسسات إثر لجوء وهجرة الكثير من كوادر الإخوان إلى أوروبا وألمانيا حيث تم على أيديهم تأسيس العمل الإسلامي، ثم انتشر في باقي أوروبا بفضل سعيد رمضان، كما ذكرنا من قبل(٤).

● تأسس اتحاد المنظمات الإسلامية في أوروبا في بريطانيا أواخر سنة ١٩٨٩م.

● يضم الاتحاد عضوية مؤسسات إسلامية على مستوى أوروبا، وله هيئة عمومية، ومجلس شورى، ومكتب تنفيذي. ويمتلك برنامجاً وخطة لمدة ٢٠سنة قادمة. وله مجموعة من المؤسسات في غير الدول الأوروبية، وللاتحاد علاقات رسمية واضحة وقوية مع الأجهزة الرسمية الأوروبية على رأسها الاتحاد الأوروبي(٥).

٢ ـ من أهداف الاتحاد

● يهدف الاتحاد إلى الحفاظ على الوجود الإسلامي في أوروبا والارتقاء بمستواه العام وخدمة مصالحه وتمكينه من أداء رسالته في التعريف بالإسلام والدعوة ضمن الأطر القانونية الأوروبية.

● تعمل جميع مؤسسات وهيئات ومراكز الاتحاد على توطين الإسلام في الغرب والاندماج الإيجابي للمسلمين في مجتمعاتهم، اندماجاً يجمع بين الحفاظ على الهوية الإسلامية وممارسة المواطنة الصالحة بخدمة الصالح العام، وتحقيقاً لمبادئ الأمن والانسجام.

٣ ـ من أنشطة الاتحاد

● يضم الاتحاد أعضاء من العرب والأجانب، وهؤلاء يمثلون ما لا يقل عن ١٠٠٠ جمعية ومركز ومؤسسة تعمل في مختلف مجالات العمل الشبابية والنسائية وغيرها. . .، ويوجد أشخاص يعملون في المجالس البلدية، والاتحاد

---

(٤) «غزو الإخوان المسلمين لأوروبا،» موقع منتدى الشرق الأوسط، <http://www.meforum.org/article/883>.

(٥) انظر حوار مع رئيس اتحاد المنظمات الإسلامية بأوروبا: «شكيب مخلوف: هناك جهات تقف وراء تأجيج موجة الإسلاموفوبيا،» موقع إسلاميات (١٠ تموز/ يوليو ٢٠٠٨).

لا يمثل كل المسلمين في أوروبا، وإنما هو أكبر منظمة إسلامية هناك، له انتشار أفقي ويغطّي معظم الدول الأوروبية(٦).

● اتحاد المنظمات الإسلامية في أوروبا هو مؤسسة اتحادية يضم في عضويته اتحادات، ليس كجمعيات بل اتحادات، الاتحادات هذه موجودة في ٣٠ قطراً أوروبياً، من أوروبا الشرقية إلى أوروبا الغربية وكذا روسيا وغيرها. هذه الاتحادات على الصعيد القطري في الأقطار الأوروبية لها نشاط ولها مراكز وجمعيات إنتاجية، ومنتديات شبابية، وجمعيات كشفية، وعمل دعوي، وعمل سياسي، وعمل خيري.. هي نسخة من أي جماعة في أي دولة من الدول الإسلامية. وهذه الاتحادات تشكل اتحاد المنظمات الإسلامية في أوروبا، وفي بعض المناطق لها علاقات بالاتحاد الأوروبي والمؤسسات الأوروبية المختلفة رسمياً(٧).

٤ ـ مؤسسات تابعة للاتحاد

ساهم اتحاد المنظمات الإسلامية في تكوين روابط وهيئات ومؤسسات ومراكز إسلامية منتشرة في كل أوروبا، وله مجموعة من المؤسسات في غير الدول الأوروبية. ومن المؤسسات التابعة له:

● المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث ويتبع له المنتدى الأوروبي للمرأة المسلمة وهو عبارة عن اتحادات نسائية في الدول الأوروبية.

● وأنشأ عام ١٩٩٨م منتدى الشباب المسلم الأوروبي، ويضم في عضويته اتحادات الشباب الموجودة في مختلف دول أوروبا، اتحاد المنظمات الإسلامية في فرنسا، الرابطة الإسلامية في بريطانيا، اتحاد الجاليات والمنظمات الإسلامية بإيطاليا.

كما سعى الاتحاد إلى إيجاد المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث والدراسات الإسلامية ومقره أيرلندا كمرجعية دينية مستقلة متخصصة بفقه

---

(٦) «حوار مع شكيب بن مخلوف،» جريدة **الرأي**: <http://www.alrai.com.kw/Templates/frNewsPaperArticleDetail.aspx?npaId = 30580>.

(٧) حوار مع: رئيس اتحاد المنظمات الإسلامية الأوروبية شكيب بن مخلوف، على موقع «المسلم»، تاريخ ١٧ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٧.

الأقليات المسلمة في الغرب تلبّي متطلباتها الشرعيّة والفقهية بفتاوى وبحوثٍ ودراسات تعالج قضاياها، وتحلّ مشاكلها، وتخفف من معاناتها من منطلقات إسلامية مستوحاة من الكتاب والسنّة وما أجمعت عليه الأمة.

من أبرز شخصيات الاتحاد رئيسه أ. شكيب بن مخلوف، أ. أحمد الراوي من أصل عراقي، رئيس سابق للاتحاد.

رابعاً: اتحاد الهيئات والجاليات الإسلامية في إيطاليا

تأسس اتحاد الهيئات رسمياً عام ١٩٩٠ ويرأسه د. محمد نور دشان طبيب جرّاح سوري يحمل الجنسية الإيطالية، وهو الفرع الإيطالي لاتحاد المنظمات الإسلامية في أوروبا. ينتشر اتحاد الجاليات والمنظمات الإسلامية (UCOII) في كل إيطاليا من صقلية في أقصى الجنوب إلى أقصى شمال إيطاليا. ويدير حوالى ١٣٠ مسجداً ومركزاً إسلامياً من جملة حوالى ٥٠٠ مسجد ومركز تتوزع في كامل أنحاء إيطاليا. تحاول الحكومة الإيطالية إنشاد كونفدرالية للمسلمين تكون لها هي الوصاية عليها مع إقصاء اتحاد الجاليات والمنظمات الإسلامية بإيطاليا لقربه من جماعة الإخوان المسلمين العالمية، وباعتباره الفرع الإيطالي لاتحاد المنظمات الإسلامية في أوروبا، الذي يسيطر عليه تيار الإخوان المسلمين في أوروبا.

خامساً: اتحاد المنظمات الإسلامية في فرنسا

أصبح اتحاد المنظمات الإسلامية في فرنسا من أكبر الفيدراليات الإسلامية، ويستمد هذا التنظيم الذي أنشئ سنة ١٩٨٣م قوته من شبكة تضم أكثر من ٢٠٠ جمعية، التي تغطي مختلف ميادين الحياة الاجتماعية[٨]. ويوجد مقر الاتحاد في المنطقة الصناعية بـ «كورناف» في فرنسا، وهو الفرع الفرنسي من اتحاد المنظمات الإسلامية في أوروبا، وقد قسم اتحاد المنظمات الإسلامية فرنسا إلى ٨ جهات إدارية، وشُكّل مجلس الإدارة التأسيسي وقتها من:

١ ـ د. أحمد محمود، عن رابطة المسلمين بفرنسا (مدينة نانسي) رئيساً.

---

(٨) «غزو الإخوان المسلمين لأوروبا».

٢ ـ د. زهير محمود، عن الجمعية الإسلامية لشرق فرنسا (مدينة ستراسبورغ) أميناً.

٣ ـ د. خلدون موسى محمد، عن المركز الثقافي الإسلامي (مدينة بيزانسون) أميناً للمال[٩].

وللاتحاد روابط مع جمعيات متخصصة تنشط في قطاعات خاصة، وللنساء جمعية أيضاً «الرابطة الفرنسية للمرأة المسلمة». وفي المجال الإنساني هناك اللجنة الخيرية لدعم فلسطين، أما جمعية ابن سينا فتضم الأطباء والإطارات الدينية وهي تنتمي إلى جمعية أئمة فرنسا. وهناك المعهد الأوروبي للعلوم الإنسانية الكائن بـ «سان ليجي دوفوجري» في «نياقر» ومن مهامه تكوين الأئمة والإطارات الدينية[١٠].

سادساً: التجمع الإسلامي في ألمانيا

الوضع في ألمانيا على وجه الخصوص يفصح عن أن الإخوان المسلمين قد أحرزوا نفوذاً هاماً وقبولاً سياسياً، أكثر من أي مكان آخر في أوروبا. والتنظيمات الإسلامية في البلدان الأوروبية الأخرى تقتدي الآن بشكل واع بنموذج نظيراتها الألمانية.

ويمثل التجمع الإسلامي في ألمانيا (Islamic Society of Germany) تيار الإخوان المسلمين في ألمانيا وعضو في اتحاد المنظمات الإسلامية في أوروبا. ويرأسه إبراهيم الزيات المصري الأصل أحد قيادات الإخوان المصريين الذين تعرضوا للمحاكمة العسكرية الاستثنائية في مصر في كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٦ وحكم عليه بالسجن عشر سنوات في نيسان/أبريل ٢٠٠٨.

سابعاً: الرابطة الإسلامية في بريطانيا

أنشئت الرابطة الإسلامية في بريطانيا (MAB) في المملكة المتحدة في عام ١٩٩٧. ويهدف برنامج رابطة مسلمي بريطانيا إلى «تعزيز ونشر مبادئ التفاعل

---

(٩) نشرة مطبوعات الاتحاد، موقع الروضة <http://www.al-rawdah.net/r.php?sub0=rahalat&sub1=r_eourope3&p=78>.

(١٠) الجانب الخفي من «اتحاد المنظمات الإسلامية في فرنسا»، حوار مع جاكلين ريمي وبوريس ثيوني، انظر: <http://www.chihab.net/modules.php?name=News&file=article&sid=925>.

الإيجابي للمسلمين مع جميع عناصر المجتمع، ليصبح مُعبِّراً عن المشروع وإبلاغ رسالة الإسلام الصحيحة بدون تشويه. وتنتمي الرابطة إلى تيار الإخوان المسلمين. يرأس الرابطة أنس التكريتي، وقد رشح نفسه في العام ٢٠٠٤ لانتخابات البرلمان الأوروبي، لكنه لم يفز[١١].

ثامناً: الإخوان في أمريكا

كانت المرحلة الأولى لوجود التنظيمات الإخوانية في أمريكا هي مرحلة التجميع والحشد. بدأ تشكيل الحركة بالتزامن مع بدأ الفاعلية الإسلامية في أمريكا الشمالية أو قبلها بقليل، حيث بدأ تشكيل المتطوعين لكن بدون أي إطار تنظيمي، فهي إذن مجموعات من المتحمسين أو الناشطين كانوا في بلادهم من الإخوان أو من جماعة أخرى، أو ليس لهم أدنى انتماء فجمعهم النشاط والعمل مع الفريق، وبهذا كانت مرحلة غرس بذرة الإخوان في أمريكا الشمالية. ثم بدأت المرحلة الثانية ذات الطابع التنظيمي، حيث تم عمل مجموعات على مستوى دول أمريكا الشمالية، ولديهم إطار تنظيمي تنسيقي يسمّى بمجلس التنسيق، الذي أولى اهتمامه بالتنسيق بين جهود المجموعات الدولية، والتحقق من مدى فاعليتها والاستفادة من تجاربها والخروج بتوصيات لكنها غير ملزمة للمجموعات. ثم تنامت هذه المجموعات لتفرز قادة لها، ثم تم عمل مجموعة تنسق وتجمع بين قادة المجموعات. ثم أضافت الجماعة إلى تلك المجموعات بعض إطاراتها الفكرية والهياكل التنظيمية التي أوجبت عليهم الانتماء إلى الجماعة، وعليه أمدتهم الجماعة بكل ما يحتاجونه من كتب ومواد دعائية ودعوية وغيرها ما ييسر لهم حمل فكرة الإخوان والصدع بها. لقد كان هذا اجتهاد الإخوان في هذه المرحلة المبكرة جداً في أوائل ومنتصف الستينيات حيث كانوا يريدون المزيد من الفعاليات والنشاطات التي لا تعرقل مسيرتهم بل تدفعهم إلى الأمام.

١ ـ بدايات النشأة

بدأ الإطار التنظيمي لجماعة الإخوان المسلمين في الولايات المتحدة

---

(١١) «المسلمون والانتخابات البريطانية،» الجزيرة نت، ٢ أيار/مايو ٢٠٠٥، <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/D2720B58-DC33-4509-BDF3-9BC9B49CDED5.htm>.

الأمريكية تحت شعار الجماعة الثقافية، وليس «الإخوان المسلمون»؛ ففي تحقيقات جريدة «شيكاغو تريبيون» أظهرت التحقيقات أن هذه الجماعة نشأت في منتصف الستينيات على يد جماعة من الطلاب الدارسين في ولايات الوسط الأمريكي الذين أرادوا أن يحفظوا هويتهم الإسلامية وأن ينشروا أيديولوجيتهم الإخوانية في الوسط الأمريكي، ثم ما لبث هؤلاء الطلاب وغيرهم من المقيمين في أمريكا أن استقروا بها وكوّنوا جماعتهم تلك تحت مسمّى «الجماعة الثقافية» التي تهدف إلى حفظ الهويات الثقافية والفكرية[١٢].

تأسس فرع الإخوان في الولايات المتحدة في أوائل الستينيات بعد قدوم المئات من شباب المسلمين إلى الولايات المتحدة للدراسة، وخصوصاً في جامعات غربية كبيرة في إلينويس وإنديانا وميتشيغان. وكان مركز النشاط هو «رابطة الشبان المسلمين» الذي تأسس عام ١٩٦٣. ويشير الموجز التاريخي لإنجازات الإخوان المسلمين في الولايات المتحدة (الذي كتب في ٢٥ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩١ كورقة عمل داخلية مقدمة إلى مجلس شورى الجماعة في الولايات المتحدة) إلى أنه «في عام ١٩٦٢ تم تأسيس «اتحاد الطلاب المسلمين» على يد مجموعة من الإخوان في أمريكا الشمالية، وتحولت لقاءات الإخوان إلى مؤتمرات ومخيمات لاتحاد الطلاب»، وتأسست «رابطة الطلاب المسلمين» في عام ١٩٦٣.

مرّت الجماعة بأشكال تنظيمية مختلفة؛ وأول هذه الأشكال كانت الاجتماعات الإقليمية، فكل حركة لها قيادة، ومن مجموع هذه القيادات تكوّنت جماعات، أو ما سمّي «المجلس التنسيقي» الذي كانت تتم به اللقاءات، «وكانت القرارات الصادرة عن هذا المجلس غير ملزمة لأعضائه».

ولاحقاً تشكّل بناء رسمي، ووفقاً لقانونه الداخلي فإن «أعلى منظمة في الجماعة هي المؤتمر التنظيمي، وهو مشتق من مبادئ الإخوان، فكل أسرة تنتخب فرداً أو اثنين حسب عددهم، بعد ذلك يأتي مجلس الشورى ثم المجلس التنفيذي»[١٣].

---

(١٢) ستيفين ميرلي، «الإخوان المسلمون في الولايات المتحدة،» <http://www.ikhwanwiki.com>.

(١٣) «الإخوان المسلمون في أمريكا الشمالية: موجز تاريخي»، موقع «إخوان ويكي»، <http://www.ikhwanwiki.com>.

٢ ـ أبرز الجمعيات والتنظيمات التابعة لحركة الإخوان المسلمون في أمريكا

قام الإخوان المسلمون بإنشاء العديد من المؤسسات والمنظمات الإسلامية في أمريكا، منها:

التي يتبعها العشرات من المؤسسات الإسلامية الأخرى

Muslim American Society (1992)

American Muslim Council (1990)

Islamic Society of North America (1981)

المعهد العالمي للفكر الإسلامي (١٩٨٠) (International Institute of Islamic Thought)

North American Islamic Trust (1971)

رابطة الطلاب المسلمين (١٩٦٣) (Muslim Students Association)

أ ـ الجمعية الإسلامية الأمريكية

يرأسها د. عصام عميش الجمعية الإسلامية الأمريكية وعضو الاتحاد الإسلامي لشمال أمريكا. والجمعية تعتبر أحد أكبر المؤسسات التي تتبع الإخوان المسلمين في أمريكا.

(١) **تعريف**: الجمعية الإسلامية الأمريكية مؤسسة مدنية غير ربحية، تأسست عام ١٩٩٣م، وهي جمعية دعوية تعمل في مجالات الدعوة والتعليم والإعلام والشباب، وتضم نحو ١٠٠٠ عضو عامل، وأكثر من ١٠٠ ألف من الأنصار والمشاركين، وتنتشر من خلال نحو ٦٠ فرعاً، في ٣٥ ولاية.

(٢) **الأهداف**: بناء جالية إسلامية قادرة على الدفاع عن حقوقها وخدمة القضايا العادلة والتأثير في القرار، من خلال: نشر الفكر الوسطي وتربية الشباب عليه، وإعداد الكوادر الفاعلة عبر الدورات العلمية، والتعريف بالإسلام وإقامة المنشآت التي توفر ذلك. وقد قامت الجمعية بإنشاء ٢٥ مركزاً تعليمياً للشباب، إلى جانب العمل على توحيد جهود المسلمين وتجاوز الانقسامات العرقية.

(٣) **الأنشطة**: وللجمعية ٤٥ فرعاً كشفياً وتحتضن ١٠٠ إمام وخطيب، علاوة على ٣٠ مدرسة منخرطة في مجلس المدارس الإسلامية.

كما نظّمت الجمعية نحو ٢٠ مؤتمراً سنوياً بمشاركة نحو ٢٠٠٠ من أبناء الجالية، و٥٠ ورشة عمل سنوية لهم.

وتنشط الجمعية من خلال هيكل إداري يشمل عدداً من المؤسسات والأقسام: مؤسسة الحرية للعمل السياسي والحقوقي، مؤسسة الدعوة والتعريف بالإسلام، مؤسسة الخدمات الاجتماعية، الجامعة الإسلامية الأمريكية، مجلس المدارس الإسلامية، مؤسسة الكشافة الإسلامية، مركز التكوين والتنمية، مجلة المسلم الأمريكي، معهد القرآن الكريم، المؤسسة الإعلامية، مجلة الطفل المسلم، مراكز الشباب، قسم الشباب، قسم التربية[١٤].

ب ـ المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي (International Institute of Islamic Thought) مؤسسة فكرية علمية خيرية مستقلة، تعمل في ميدان الإصلاح الفكري والمعرفي باعتبار ذلك واحداً من منطلقات المشروع الحضاري الإسلامي المعاصر، ويوجّه خطابه إلى العلماء والمفكرين والباحثين وجمهور المثقفين للعمل على إصلاح الفكر والمنهجية الإسلامية على مستوى الأمة متجاوزاً حدود اللغة والإقليم. أهم مؤسسي المعهد: إسماعيل الفاروقي وطه جابر العلواني وعبد الحميد أبو سليمان، إضافة إلى دعم من العديد من المفكرين الإسلاميين مثل محمد الغزالي، يوسف القرضاوي، محمد عمارة وغيرهم.

تاسعاً: الإخوان في إيران

تمثل جماعة الدعوة والإصلاح «الإخوان المسلمون» في إيران، وقد تأسست مع بداية انتصار الثورة في ١٩٧٩ على يد مجموعةٍ من الدعاة المتأثرين بالصحوة الإسلامية العالمية في أوساط أهل السنّة والجماعة قبل ثلاثين سنة، وعلى رأسهم الشيخ ناصر سبحاني، وهي جماعة إسلامية إيرانية مستقلة، ولها وجودها ورموزها في كل المحافظات التي يقطنها أهل السنّة في إيران[١٥]. وقد

---

(١٤) الموقع الرسمي للجمعية الإسلامية الأمريكية: <http://www.masnet.org/main>.

(١٥) «نحن جماعة مستقلة ولا علاقات تنظيمية تربطنا بإخوان مصر،» موقع العربية نت، <http://www.alarabiya.net/articles/2008/11/25/60819.html>.

صرحت الجماعة بالتزامها بمبادئ حركة الإخوان المسلمين وثوابتها، وأعربت في أكثر من مناسبة عن فخرها بانتمائها الفكريّ إلى الإخوان[١٦].

١ ـ العلاقة مع إخوان مصر

ترى جماعة الدعوة والإصلاح أن أسسها الفكرية متطابقة تماماً مع الأسس الفكرية لحركة الإخوان، لكنها تحظى باستقلالية القرار الداخلي لاتخاذ مواقفها، وارتباطها بالتنظيم العالمي، وتنظيم الإخوان في مصر، لا يتجاوز الارتباط الروحي والعاطفي غير الرسمي على مستوى الشخصيات من الجانبين[١٧].

٢ ـ أبرز شخصيات الجماعة

تشكّلت جماعة الإخوان المسلمين الإيرانية من رجال في شتى مناطق إيران من أبرزهم: الشيخ عبد الرحمن بيراني، وقد انتخب أميراً من قبل الجماعة، الشيخ إبراهيم مردوخي من محافظة كردستان، عبد الواحد لشكر زهي من محافظة بلوتشستان، الشيخ درزند من محافظة هرمزكان وجنوب إيران، الشيخ عبد الرحيم خورشيدي من محافظة أذربيجان الغربية، الشيخ عبد العزيز سليمي من محافظة كرمانشاه.

الأمانة العامة للجماعة

١ ـ صلاح الدين محمد بهاء الدين في أيام المهجر في إيران من (١٩٨١ ـ ١٩٩١م).

٢ ـ عبد الرحمن بيراني من (١٩٩١م ـ حتى الآن).

عاشراً: الإخوان في كردستان

يعتبر الاتحاد الإسلامي الكردستاني الفرع الكردي للإخوان المسلمين في العراق، وبعد إعطاء الحكم الذاتي للأكراد في العراق عام ١٩٩١ قام الإخوان

---

(١٦) «الإخوان المسلمون في إيران: لم نقاطع التنظيم الدولي ونفخر بانتمائنا،» <http://www.ikhwanonline.com/Article.asp?ArtID=42397&SecID=211>.

(١٧) «حوار مع د. لقمان ستوده مسؤول العلاقات العامة لجماعة الدعوة والإصلاح في إيران،» العربية نت (٢٥ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٨)، <http://www.alarabiya.net/articles/2008/11/25/60819.html>.

المسلمون العراقيون الأكراد بإنشاء حزب الاتحاد الإسلامي الكردستاني في ١٩٩٤ بقيادة صلاح الدين محمد بهاء الدين الذي يعدُّ التنظيم الثالث في منطقة كردستان بعد حزبي جلال طالباني ومسعود بارزاني، وله مقعد وزاري في حكومة أربيل بشمال العراق.

وللحزب عدة أنشطة دعوية واجتماعية، وله العديد من المؤسسات في هذه المجالات، وليس له جناح عسكري.

ـ الأمين العام الحالي صلاح الدين محمد بهاء الدين[١٨].

١ ـ التأسيس وأبرز الشخصيات

بدأ التأسيس باجتماع مجموعة من المسلمين الأكراد خلال موسم الحج بتاريخ العام ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م في مكة المكرمة، وتباحثوا في قضية شعبهم الكردي المسلم، وما أصابهم من تمزق ودمار وهلاك على يد السلطات في البلاد الموزعين فيها.. ومحاولة القضاء عليهم بكافة السبل وبمختلف الحجج الواهية. وتبع ذلك قيام حركات وطنية وقومية غلب على كثير منها طابع العلمانية الاشتراكية، فكانت في حال عداء للإسلام. وقد أدى هذا إلى تشويه سمعة الأكراد في النصف الثاني من هذا القرن، من خلال ما كانت تطرحه الأحزاب. وكان يضطر كثير من المتدينين إلى الالتحاق بتلك الأحزاب بسبب عدم وجود البديل الإسلامي الكردي.

وقد وجد المجتمعون الحاجة ماسة إلى إقامة حزب إسلامي في كردستان يعبّر عن آلام الشعب الكردي المسلم، ويحل عقده ويحمل عنه بعض همومه ومشاكله، ويطلق طاقاته نحو بناء الدولة المسلمة التي تحمل شعار الإسلام ديناً ودولة، وتطبق الإسلام في جميع مجالات الحياة.. وقرر المجتمعون تأسيس هذا الحزب الذي أطلقوا عليه «بارتيا إسلامياً كردستاني» (الحزب الإسلامي الكردستاني). وعقب هذا الاجتماع عقد أربع مؤتمرات عامة للحزب خارج كردستان. وفي المؤتمر الأخير منها قررت المبادئ الأساسية لفكر الحزب وحركته، كما تقرّر النظام الداخلي، الذي اعتمد فتح مكاتب للحزب في أوروبا وأمريكا الشمالية. وتم إصدار مجلة «جودي» الناطقة باسم الحزب باللغات

---

(١٨) «الاتحاد الإسلامي الكردستاني»، <http://ntmamdoh.jeeran.com/ntmamdoh3/archive/2008/12/753817.html>.

العربية والتركية والكردية. و«جودي» هو الجبل الذي رست عليه سفينة نوح، عليه السلام، وموطنه كردستان، وهو يعدُّ مهد البشرية الثاني بعد الطوفان حيث انطلقت البشرية من سفوحه لتعمر شتى بقاع الأرض.

● ومن أبرز شخصيات الحزب، كما وردت في كتب صدرت عن القضية الكردية عربية وأجنبية، هي: د. مظفر (بارتوماه) من العراق، د. صالح كابوري من سورية.

٢ ـ أفكار ومعتقدات الحزب

يرى الحزب أن الشعب الكردي المسلم جزء من الأمة الإسلامية الواحدة، وكردستان المسلمة جزء من دار الإسلام الكبرى، وهي وطن الشعب الكردي تاريخيّاً وجغرافياً، وتشمل تلك الأرض التي يكوِّن الكرد غالبية سكانها.

الشعب بيده السلطات: الاجتهادية والتنفيذية والقضائية. ومصدر التشريع كتاب الله تعالى وسنّة رسول الله (ﷺ)، وينوب عن الشعب في حمل سلطاته مجلس الشورى المنتخب من قبل الشعب.

الكليات التي تراها السلطات للمجتمع حفظاً وتكميلاً وتحسيناً هي: الدين والعقل والعرض والنفس والمال. والخصوصيات التي ترعاها للأفراد كل الحاجات المادية وبناء العلاقات بين أفراد المجتمع على الأخلاق الإسلامية الصحيحة.

الدعوة لنشر الإسلام لا تكون إلا بإقناع العقول وتأليف القلوب ولا إكراه في الدين، أما الجهاد فهو القتال في سبيل الله لدفع الظالمين المتكبرين، والدفاع عن المظلومين المستضعفين مسلمين كانوا أو غير مسلمين.

العلم حق عام، والعلم بأصول الدين فرض عين على المسلمين.

الحرية حق عام. وهي مصونة في التفكير والتعبير والمعتقد، والتأليف والنشر وتأليف التجمعات النقابية والنسائية ما لم يتعارض شيء من ذلك مع الإسلام.

المرأة مثل الرجل تتساوى معه في الحقوق والواجبات وفي بناء المجتمع وتوجيهه. والتمييز القائم بينهما مفروض شرعاً بسبب التكوين الخلقي والوظيفة الاجتماعية.

الأسرة الصالحة هي اللبنة الأساسية في تكوين المجتمع السليم. وينبغي دعم الأسرة وتقوية الروابط بين أفرادها، والتشجيع على النسل والزواج بتيسير أسبابه وتوفير مطالبه.

المسألة الاقتصادية تحل وفق تعاليم الإسلام.

٣ ـ الجذور الفكرية والعقائدية

يرجع الحزب الإسلامي الكردستاني في أصوله الفكرية والعقائدية إلى الإسلام السنّي بوجه عام. أما أصوله الحركية والدعوية فترجع إلى حركة الإخوان المسلمين. وفي الفقه يتبع الحزب فقه الإمام الشافعي (رحمه الله)، الذي هو مذهب عامة الأكراد تقريباً. والحزب الإسلامي الكردستاني ليس حزباً قومياً كما يوحي اسمه، وإن كان هدفه إنشاء دولة إسلامية كردية في منطقة كردستان، تحكّم الإسلام في كل مجالات الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

٤ ـ أماكن الانتشار

ينتشر الحزب الإسلامي الكردستاني في جميع مناطق كردستان، وهي تشمل كلاً من تركيا والعراق وسورية وإيران. وهو يهدف إلى إقامة دولةٍ إسلامية للجمع بين المسلمين في كردستان، ورفع الظلم عنهم، ومحاربة المخططات الاستعمارية تجاههم. والحزب جزء من الحركة الإسلامية العالمية التي تهدف إلى تحكيم شرع الله في شتى مجالات الحياة[١٩].

٥ ـ المشاركة السياسية

رغم أن الإعلان عن تأسيس الاتحاد الإسلامي الكردستاني كان في ٦ شباط/فبراير ١٩٩٤، إلا أن المشاركة السياسية لهذه الجماعة سبقت ذلك بعامين، وذلك في أول انتخابات نيابية جرت في كردستان عام ١٩٩٢ بعد انسحاب القوات العراقية من شمال العراق وحصول إقليم كردستان على استقلال غير رسمي، حيث شاركت الجماعة في قائمة موحدة إلى جانب

(١٩) الحزب الإسلامي الكردستاني، إعداد الندوة العالمية للشباب الإسلامي، <http://www.saaid.net/feraq/mthahb/14.htm>.

الحركة الإسلامية تحت لافتة القائمة الإسلامية، إلا أن هذه القائمة لم تفلح في تجاوز النسبة المطلوبة لتمثيلها في البرلمان. وبقي البرلمان حكراً على الاتحاد الوطني والحزب الديمقراطي[٢٠].

إلا أنه حصل في الانتخابات البرلمانية في شهر تموز/يوليو ٢٠٠٩ على خمسة مقاعد في البرلمان الكردستاني، وفي الانتخابات البرلمانية العراقية آذار/مارس ٢٠١٠ حصل على ستة مقاعد[٢١].

وفي **الخلاصة** فإن القناعة التي تتأكد يوماً بعد يوم هي أن تنظيم الإخوان المسلمين تترسخ قدمه في أوروبا وكثيراً من بلاد العالم، ويشهد تطوراً نتيجة أن الأجيال المسلمة الآن في أوروبا وأمريكا وعلى المستوى الدولي عموماً ليست هي الأجيال القديمة المهاجرة من خوف أو فقر، بل أصبحت الآن أجيالاً منتمية، فقد نشأت وترعرت في تلك البلاد الجديدة وتشربت من ثقافتها، وهو الأمر الذي ينسحب أيضاً على جماعة الإخوان المسلمين التي أصبحت أكثر خبرة بأصول وقواعد العمل الدعوي والسياسي والاجتماعي في أوساط المسلمين في شتى بقاع العالم. والسؤال الذي يطرح نفسه هو: هل تستطيع تنظيمات الإخوان خارج الوطن العربي خلق حالة فكرية وحركية جديدة تستوعب التغيرات الإقليمية والدولية؟ وأن تشكّل بالتالي قاطرة التحول داخل الحركات الإسلامية في الوطن العربي؟، هذا ما ستكشفه التطورات في السنوات القليلة القادمة.

(٢٠) الاتحاد الإسلامي الكردستاني، موقع الجزيرة نت، <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/7B62D9DC-FD78-4A91-B26F-B4BC7E3F8067.htm>.

(٢١) الاتحاد الإسلامي الكردستاني، موقع ويكيبيديا، <http://ar.wikipedia.org>.

الفصل الرابع

حزب التحرير الإسلامي وفروعه

٣١ ـ حزب التحرير: التأسيس، والمشروع، والالتباسات

عبد الغني عماد

مقدمة

يتميز حزب التحرير بقدرة لافتة على الجدل وصلابة مشهودة في التمسك الحرفي بالموقف والفكر، رغم ما واجهه من اعتقال وملاحقات ومضايقات. ولكي نستطيع أن نكوّن صورة الحزب ونلتقط معطياتها، لا يمكن أن نقرأه لبنانياً أو سورياً أو أردنياً، فهو حزب لا هوية وطنية أو قومية له، بل هو لا يعترف بهذه الروابط «الفاسدة»، بل إنه كما يعبّر عن نفسه، حزب سياسي يلتزم الإسلام، وجعل هدفه الأسمى والوحيد إقامة «الخلافة» والدولة الإسلامية، «بغضّ النظر عمّا إذا وافق جمهور الشعب أم خالفه بذلك، وقبل به الناس أم رفضوه وقاوموه. فهو هدف لا يتملق الشعب ولا يداهنه ولا يداجي أهل الحلّ والعقد ولا يجاملهم، ولا يعبأ بعادات الناس وتقاليدهم، ولا يحسب لقبول الناس أي حساب»[1]، ولا يتوقف عند اختلاف العصور «اقتداء برسول الله (ﷺ) من دون أن يحيد قيد شعرة عن تلك الطريقة في كلياتها وجزئياتها»، لذلك يجب العودة إلى الأصول التأسيسية للحزب قبل أن نعمد إلى تشكيل صورته اللبنانية.

أولاً: المؤسّس الشيخ وظروف التأسيس

تعكس أفكار الشيخ تقي الدين النبهاني، مؤسس حزب التحرير، حالة الحماس والقلق والتقلّب التي عاشها العديد من مثقفي الأمة منذ بداية القرن

---

(١) تقي الدين النبهاني، **نظام الإسلام**، ط ٦ ([د. م.]: منشورات حزب التحرير، ٢٠٠١)، ص ٥٩.

الماضي. ولد الشيخ تقي الدين النبهاني، مؤسس حزب التحرير[٢]، عام ١٩٠٩ في قرية إجزم بقضاء حيفا في فلسطين. درس في الجامع الأزهر وحصل على شهادة العالمية، ثم انتسب إلى دار العلوم في القاهرة، وعاد إلى حيفا مدرّساً، ثم التحق بسلك القضاء الشرعي في بيسان والخليل، فالرملة، واللد، حتى سنة ١٩٤٨ عندما غادر فلسطين إبان النكبة إلى بيروت حيث استقرّت أسرته، ثم عاد إلى الضفة إثر إلحاقها بالأردن وعيّن في محكمة الاستئناف الشرعية في بيت المقدس، ثم استقال من عمله ليعمل مدرّساً في الكلية الإسلامية في عمّان.

ولد الشيخ تقي الدين في بيئة متديّنة ومتعلّمة، فقد كان والده مدرّساً للعلوم الشرعية في وزارة المعارف الفلسطينية، وأمه من أسرة والده نفسها تحفظ كثيراً من القرآن، وهي ابنة الشيخ يوسف النبهاني العالم الشهير (ت ١٩٣٢)، وهو العام نفسه الذي تخرج فيه حفيده تقي الدين النبهاني من الأزهر، وقد كان الجدّ الشيخ يوسف جاداً في إظهار بغضه واحتقاره لمن يرى خروجهم وضلالهم، وقد استشعر بنجابة حفيده، فقرّبه إليه، وكان يحضره معه إلى بعض مجالسه مع العلماء منذ سن مبكرة، حيث يشاهد في هذه المجالس الشدّة على المخالفين. ويروي الشيخ تقي الدين لرفيق دربه الشيخ أحمد الداعور[٣] «أن رجلاً بهائياً جاء إلى جدّه يوسف وهو يحمل رسالة فيها دعوة إلى البهائية، فنادى الشيخ يوسف على حفيده تقي الدين وطلب منه أن يحضر علبة كبريت ليحرق الرسالة، فسأل تقي الدين جدّه: لماذا تحرقها؟ فأجاب الجدّ الشيخ: لأنها أحقر من أن أنظر إليها»[٤].

كان الشيخ يوسف هو من وجّه تقي الدين إلى الدراسة في الأزهر، وأوصاه بالتعلّم على يدي علماء حدّدهم له، نجد في مقدمتهم الشيخ محمد الخضر

---

(٢) يضيف البعض صفة «الإسلامي» على اسم الحزب، علماً بأن كافة منشوراته وأدبياته تكتفي باسم «حزب التحرير».

(٣) الشيخ أحمد الداعور: من مواليد قلقيلية بفلسطين، وهو من خريجي الأزهر، وكان مسؤولاً عن ولاية الحزب في الأردن. أُلقيَ القبض عليه عام ١٩٦٩ إثر محاولة انقلابية من الحزب للاستيلاء على الحكم، وحكم عليه بالإعدام، ثم أُلغيَ هذا الحكم.

(٤) انظر: هيئة التحرير في مركز المسبار للدراسات والبحوث، «المؤسس الشيخ تقي الدين النبهاني،» في: **حلم الخلافة: حزب التحرير والتمرد على الدولة** (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، ٢٠١٠)، ص ١٣٧.

حسين أحد أقوى المؤيدين لوجوب الخلافة، وصاحب كتاب **نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم** الذي ردّ فيه على كتاب علي عبد الرازق الشهير[٥]. كان الشيخ يوسف عثماني الهوى شديد التحفظ تجاه ما تطرحه الإصلاحية الإسلامية ممثلة في جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحاولة التوفيق بين الإسلام والمدنية الحديثة، مصرّاً على اختلاف وخصوصية الإسلام. وقد أثر كل ذلك في توجهات حفيده الذي رأى أن غزو المفاهيم والخضوع للمستورد منها يمثل أعظم الأخطار على الأمة الإسلامية، ثم جاءت النكبة عام ١٩٤٨ لتترك الأثر الكبير في وجدان وفكر الشيخ تقي الدين، فقد تشكّل وعيه السياسي في ظروف بالغة التعقيد، شهدت صعود المشروع القومي العربي وبروز الأحزاب الأيديولوجية القومية بعد خروجه من الرملة إلى الشام. إثر النكبة عاد إلى القدس ليعيّن قاضياً في محكمتها الشرعية، ثم عضواً في محكمة الاستئناف، وبقي في هذا المنصب حتى العام ١٩٥٠، حيث قدم استقالته إثر ترشيح نفسه إلى المجلس النيابي. اقترب النبهاني في هذه الفترة من الإخوان المسلمين، وكان يلقي المحاضرات في منتدياتهم، والتقى الشيخ حسن البنّا واستمع إليه وحاوره، إلا أنه لم يجد مبتغاه في هذا الطريق. لذلك أخذ يدرس باهتمام الأحزاب والتنظيمات التي نشأت منذ القرن الرابع الهجري، فدرس أساليبها وأفكارها وأسباب انتشارها أو فشلها، وكان الدافع لهذه الدراسة بداية «تكوين تكتل إسلامي يعمل لإعادة الخلافة»، فالخلافة هي القضية المركزية في مشروع دعوته إلى نهضة العالم الإسلامي، فبعد إلغائها على يد مصطفى كمال أتاتورك لم يستطع المسلمون إعادتها على رغم وجود تنظيمات إسلامية تعمل لذلك الهدف.

في هذا الاتجاه تولدت لدى النبهاني فكرة إنشاء حزب سياسي على أساس الإسلام، لإنهاض المسلمين وإعادة بناء خلافتهم الضائعة. فأخذ يعمل على عرض أفكاره، وتنقّل في سبيل هذا الغرض بين أكثر مدن فلسطين، كما كان يعقد الندوات ويلقي الخطب في المساجد مثل المسجد الأقصى ومسجد الخليل.

أعلن عن تأسيس حزب التحرير عام ١٩٥٢، وتفرّغ لقيادته، وانتقل إلى

---

(٥) فنّد د. محمد عمارة الكتاب كاملاً في كتابه **الإسلام وأصول الحكم** الصادر عن دار الشروق، كأقوى ردّ على مقولة نقض الخلافة التي عرضها علي عبد الرازق في كتابه، وقد تولّى الشيخ محمد الخضر الحسين مشيخة الأزهر في ما بعد، وهو في الأصل تونسي من خرّيجي الزيتونة.

سورية، ثم إلى لبنان حيث أقام أكثر أيامه إلى أن توفي في بيروت عام ١٩٧٧. كان النبهاني قبل تأسيس حزبه قريباً من التيار العروبي والقومي، وقد ألّف في هذه المرحلة من حياته ثلاثة كتب، سحبت من التداول في ما بعد، وهي **نظام المجتمع**، ثم **إنقاذ فلسطين** الصادر عام ١٩٥٠، و**رسالة العرب** الذي صدر أيضاً في السنة نفسها. وكان واضحاً في هذه المرحلة من تفكيره محاولته التوفيق بين أصوله الإسلامية التي اكتسبها في الأزهر والفكر القومي العربي الآخذ في الانتشار في ذلك الحين. كان يرى أن «الإسلام هو رسالة العرب الخالدة»، وأن الاستعمار هو الذي أشاع الفكر القومي المفرغ من محتواه الإسلامي. أما إنقاذ فلسطين فقد حدد له في هذه المرحلة طريقين:

الطريق **الأول** هو طريق الحكومات العربية التي يجب أن تعمل على إثارة الهمم وشحذ العزائم، ولم يكن يؤمن بكفاءة جامعة الدول العربية، لذلك دعا إلى اتحاد عربي على طريقة «الولايات العربية» كنظام صالح للتنفيذ في سبيل الوصول إلى الوحدة الحقيقية.

أما الطريق **الثاني** فهو إصلاح المجتمع العربي الذي يحتاج إلى انقلاب شامل في التفكير والاعتقاد، والعمل والمعاملات، والعلاقات الداخلية والخارجية، والاقتصاد، والعلم والمعرفة، والتجارب، وكل منحى من مناحي الحياة. فالمطلوب ليس تحرير فلسطين فحسب، بل «تحرير» كل العرب. وذلك لا يتم إلا عبر مراحل ثلاث، هي: معرفة النظام الذي نريده للحياة، ثم تكوين كتلة حزبية منظمة، تصبح نقطة الانطلاق، التي متى وجدت «أشرقت في الأفق آمال إنقاذ فلسطين وتحرير الشعب العربي»[٦].

في هذه المرحلة الملتبسة كان النبهاني يتجه إلى تأسيس حزبه الخاص منذ أوائل عام ١٩٥٢، بعد علاقة مضطربة مع الإخوان المسلمين انتهت بخلاف منهجي لا يزال موضع نقاش في أدبياتهم. فقد كان النبهاني يرى أن الأمم تنهض بالأفكار لا بالأخلاق، مما أدخله في نقاش ومساجلات مع التوجه الإصلاحي الأخلاقي المحافظ الذي اتسم به الإخوان المسلمون حينها في فلسطين. كان يعتبر أن الأمم لا تكون بالأخلاق، وإنما تكون بالعقائد التي تعتنقها وبالأفكار التي تحملها وبالأنظمة التي تطبّقها. والحاصل عنده أن

(٦) تقي الدين النبهاني، **إنقاذ فلسطين** (دمشق: مطبعة ابن زيدون، ١٩٥٠)، ص ١٧٥ وما بعدها.

الأخلاق ليست من مقوّمات المجتمع، بل هي من مقوّمات الفرد، ولذلك لا يصلح المجتمع بالأخلاق، بل يصلح بالأفكار الإسلامية والمشاعر الإسلامية وبتطبيق الأنظمة الإسلامية، كما يعتبر من كانت أخلاقه حسنة وعقيدته غير إسلامية كافراً، وليس بعد الكفر ذنب(٧).

حسم النبهاني خياراته وأسس حزبه الخاص، وتقدم أواخر العام ١٩٥٢ مع أربعة من أعضاء الحزب: هم داود حمدان (نائباً للرئيس)، ومنير شقير، وعادل نابلسي، وغانم عبده (أميناً للصندوق)، بطلب رسمي إلى الحكومة الأردنية للترخيص للحزب بمزاولة نشاطه السياسي. لكن الطلب رفض بحجة أنه مخالف لمبادئ الدستور، لكن الحزب تابع عمله بصورة سرية. وفضلاً عن الأسماء السابقة، عُرف من مؤسسي الحزب: عبد القديم زلّوم وهو فلسطيني من الخليل، وقد ترأس الحزب إثر وفاة النبهاني، والشيخ أسعد بيوض التميمي الذي أصبح الزعيم الروحي لحركة الجهاد الإسلامي (كتائب بيت المقدس) في فلسطين، وخالد الحسن الذي أصبح عضواً في اللجنة المركزية لفتح، والشيخ أحمد الداعور الذي نجح في الانتخابات النيابية الأردنية لعامي ١٩٥٤ و١٩٥٦ ليصبح بذلك النائب الوحيد في تاريخ الحزب ضمن أي برلمان عربي.

مع إصرار النبهاني ورفاقه على إطلاق حزبهم، المتزامن مع هجوم عنيف على الأنظمة العربية وتوصيفها المتكرر بأنها صنيعة الاستعمار الغربي، تعرّض الحزب منذ البداية إلى حملة اعتقالات، مما اضطر النبهاني إلى ترك الأردن في نهاية العام ١٩٥٣، ثم ألقي القبض على بعض أعضاء وقيادات الحزب على فترات متقطعة في الأعوام ١٩٥٥ و١٩٥٨ و١٩٦٤. وفي دمشق لم يمكث النبهاني طويلاً، حيث طردته المخابرات السورية باتجاه لبنان الذي منعه بدوره من الدخول إلى أراضيه لولا توسط مفتي لبنان الشيخ محمد علايا حينها. وقد أثمر وجوده في لبنان حرية كاملة لبضع سنوات، إلى حين أدركت السلطات اللبنانية خطورة أفكاره عام ١٩٥٨، فاضطر إلى الرحيل من بيروت إلى مدينة طرابلس شمالي لبنان متخفياً، وعاش بعيداً عن الأنظار إلى العام ١٩٦٢، وتوفي ودفن في بيروت في ٢٠ حزيران/ يونيو ١٩٧٧.

---

(٧) حول هذه النقطة انظر: تقي الدين النبهاني: **التكتل الحزبي**، ط ٢ (القدس: منشورات حزب التحرير، ١٩٥٣)، **ونظام الإسلام**، ص ١٢٩ ـ ١٣٦.

وإثر تأسيس الحزب صدرت عدة كتب للشيخ النبهاني اعتُبِرت أساس التثقيف والتربية في الحزب، وأهمها: الكتب التالية: **نظام الإسلام**[٨]، و**النظام الاقتصادي في الإسلام**، و**نظام الحكم في الإسلام** الذي أعيدت طباعته بشكل موسع ومنفتح على يد عبد القديم زلّوم عام ٢٠٠٢ في طبعة سادسة، وكانت الطبعة الأولى صدرت عام ١٩٥٣، و**النظام الاجتماعي في الإسلام**[٩]، و**الدولة الإسلامية**، و**أسس النهضة**، و**الشخصية الإسلامية**، و**الخلافة**، وهي جميعها تعتبر أساس البنية الفكرية والعقائدية للحزب. أما على الصعيد التنظيمي، فقد أصدر النبهاني كتاب **نقطة الانطلاق والتكتل الحزبي**. ومعظم هذه الكتب ظهرت في بداية الخمسينيات، ثم ظهر بعدها في الستينيات كتاب **الخلافة**، وتبعه كتاب **التفكير** عام ١٩٧٣، وأخيراً كتاب **سرعة البديهة** عام ١٩٧٦. وربما تكون بعض هذه الكتب نتيجة جهد جماعي، وخاصة أن العديد منها صدر بعد ذلك من دون ذكر اسم المؤلف، ومنها كتب: **مفاهيم حزب التحرير**، و**مفاهيم سياسية لحزب التحرير**، و**نداء حار إلى المسلمين**[١٠].

ثانياً: المنطلقات الفكرية والسياسية

يعرّف حزب التحرير نفسه بأنه حزب سياسي، مبدأه الإسلام، وغايته استئناف الحياة الإسلامية، بإقامة دولة إسلامية تنفّذ نظم الإسلام وتحمل دعوته إلى العالم. ويعتبر أن مهمته هي مكافحة الاستعمار بجميع أشكاله ومسمّياته بهدف تحرير الأمة من قيادته الفكرية واجتثاث جذور الاستعمار الثقافية والسياسية والعسكرية والاقتصادية وغيرها من تربة البلاد الإسلامية، وتغيير المفاهيم المغلوطة التي أشاعها الاستعمار من قصر الإسلام على العبادة والأخلاق[١١]. لذلك فهو يعتبر نفسه حزباً سياسياً على أساس الإسلام، وليس حزباً إسلامياً يعمل في السياسة[١٢].

---

(٨) ويُعتبر من أهمّ كتب الحزب ويستغرق تدريسه لأعضاء الحزب الجُدد قرابة عامين رغم حجمه الصغير. صدرت طبعته الأولى عام ١٩٥٣ وتعتمد في بحثنا على الطبعة السادسة المعتمدة من الحزب والصادرة عام ٢٠٠١.

(٩) **النظام الاجتماعي في الإسلام**، ط ٣ مزيدة ومنقحة (بيروت: دار الأمة، [د. ت.]).

(١٠) **الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية**، ط ٣ (بيروت: دار الأمة، ٢٠٠٠)، ص ٤٦ ـ ٥١.

(١١) **مفاهيم حزب التحرير** (القدس: [د. ن.]، ١٩٥٣)، ص ٧١.

(١٢) الحركات **الإسلامية في لبنان**، ملف الشراع (بيروت: دار الأمة، ١٩٨٤)، ص ١٧٣.

وهو يرى أن نظام الحكم الإسلامي الأصيل والوحيد هو «الخلافة»، وأن هذا النظام يشير إلى أمر إلهي ونظام نهائي التفصيل، يتمثل عموماً في خلافة العهد الإسلامي الأول. لذلك هو ينادي بإعادة إحياء هذه الخلافة كاملة مع مؤسساتها وفعالياتها التقليدية المرافقة لها. ويتضمن هذا المسمّيات والأشكال على سبيل المثال: حكام الولايات والأقاليم، القاضي والمحتسب وقاضي المظالم وغيره.

يمكن القول إن الحزب يعتمد على أطروحة «القيادة الفكرية للإسلام»، ويتبنى فكرة «الدولة الإسلامية» التي تعتبر أطروحة مركزية أيضاً في منظومته الفكرية. وقد قدّم الحزب تنظيراً مهماً في هاتين الأطروحتين، وربما كان بين الحركات الإسلامية أول من أسهب في شرح مقومات الدولة من الناحية السياسية والقانونية والدستورية.

١ ـ القومية والوطنية دعوة فاسدة

يعتبر النبهاني في كتابه **نظام الإسلام**، وهو من الكتب التأسيسية لفكر الحزب، أن رابطة الوطن تنشأ بين الناس «كلما انحط الفكر، وذلك بحكم عيشهم على أرض واحدة والتصاقهم بها، فتأخذهم غريزة البقاء بالدفاع عن النفس.. والأرض التي يعيشون عليها، وهي موجودة عند الحيوان والطير كما هي موجودة عند الإنسان، وتأخذ دائماً المظهر العاطفي..»[١٣]، ولذلك فهي رابطة فاسدة، لأنها رابطة منخفضة وعاطفية ومؤقتة. أما الرابطة القومية فهي قبلية، وعاطفية تنشأ عن غريزة البقاء، وهي غير إنسانية إذ تسبب الخصومات بين الناس، «لذلك لا تصلح لأن تكون رابطة بين بني الإنسان»[١٤]، كذلك الرابطة المصلحية «مؤقتة لا تصلح لأن تربط بني الإنسان، لأنها عرضة للمساومة على مصالح أكبر منها.. لذلك هي رابطة خطرة على أهلها»[١٥]. أما الرابطة الروحية «فتظهر في حالة التدين، ولا تظهر في معترك الحياة، لذلك كانت رابطة جزئية غير عملية.. من هنا لم تصلح العقيدة النصرانية لأن تكون رابطة بين الشعوب الأوروبية مع أنها كلها تعتنقها، لأنها رابطة روحية لا نظام لها». يخلص إلى أن جميع الروابط السابقة لا تصلح لأن تربط الإنسان بالإنسان في الحياة حين يسير

---

(١٣) النبهاني، **نظام الإسلام**، ص ٢٢.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٤.

في طريق النهوض «والروابط الصحيحة لربط بني الإنسان في الحياة هي رابطة العقيدة العقلية التي ينبثق عنها نظام. وهذه هي الرابطة المبدئية»[١٦]. والمبدأ لا بد أن ينشأ في ذهن الشخص، إما بوحي الله له، وإما بعبقرية تشرق في ذلك الشخص، **الأول** هو الصحيح لأنه من خالق الكون والحياة والإنسان وهو الله. فهو مبدأ قطعي، أما **الثاني** فهو باطل «لأنه ناشئ عن عقل محدود يعجز عن الإحاطة بالوجود».

يبني على ما سبق معتبراً الأساس في «المبدأ» هو «الفكرة الكلية عن الكون والإنسان والحياة»، والطريقة التي تجعل «المبدأ» موجوداً ومنفذاً في معترك الحياة أمراً لازماً لهذه الفكرة حتى يوجد «المبدأ»، هي العقيدة. إنها «القاعدة الفكرية» و«القيادة الفكرية»، وعلى أساسها يتعيّن اتجاه الإنسان الفكري ووجهة نظره في الحياة. وما لم تتضمّن العقيدة بياناً للكيفيات «تصبح الفكرة فلسفية خيالية فرضية تبقى في بطون الكتب»[١٧]، ويجد في العالم اليوم ثلاثة مبادئ فقط هي: الرأسمالية، والاشتراكية، والإسلام.

٢ ـ الإسلام هو الحلّ

ويعرض النبهاني للرأسمالية التي يعتبر أنها تقوم على أساس فصل الدين عن الحياة، وفيها انبنت فلسفة كان فيها الإنسان هو الذي يضع نظامه في الحياة، ومن هنا جاءت الديمقراطية، حيث الأمة هي مصدر السلطات. أما الاشتراكية والشيوعية فترى الكون والإنسان والحياة مادة فقط، وأن هذه المادة أزلية قديمة لم يوجدها أحد، أي أنها واجبة الوجود، لذلك ينكرون الناحية الروحية في الأشياء، ويعتبرون الدين أفيون الشعوب الذي يخدّرها ويمنعها من العمل. «لذلك كان المبدأ الرأسمالي يحمل قيادة فكرية هي فصل الدين عن الحياة وعلى أساسها يحكم بأنظمته، ويدعو لها، ويحاول أن يطبّقها في كل مكان، ولذلك كان المبدأ الاشتراكي ومنه الشيوعي يحمل قيادة فكرية، هي المادية والتطور المادي وعلى أساسها يحكم بأنظمته، ويدعو لها، ويحاول أن يطبقها في كل مكان»[١٨] أما الإسلام فهو يبيّن «أن وراء الكون والحياة

---

(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٩ ـ ٣٠.

والإنسان خالقاً خلقها هو الله تعالى، لذلك لم تكن الأهداف العليا لصيانة المجتمع من وضع الإنسان، بل هي من أوامر الله ونواهيه، وهي ثابتة لا تتغير». أما الحاجات العضوية والغرائز «فقد نظمها الإسلام تنظيماً يضمن إشباع جميع جوعاتها»، ولضمان هذا التنظيم «ينظر للفرد باعتباره جزءاً من هذه الجماعة، كما أن اليد جزء من جسم الإنسان.. كما عنى بنفس الوقت بالجماعة لا بوصفها كلاً ليس له أجزاء، بل بوصفها كلاً مكوناً من أجزاء»[١٩] هذه النظرة إلى الجماعة والفرد تجعل للمجتمع مفهوماً خاصاً، لأن هؤلاء الأفراد، وهم أجزاء من الجماعة، لا بد لهم من أفكار ومشاعر ونظام واحد يعالج مشاكل حياتهم جميعاً. «لذلك كان المسلم في الحياة مقيداً في كل شيء بالإسلام وليس له حريات مطلقاً»[٢٠]، فالمبدأ هو الذي «يقيّد ويحفظ، والدولة هي المنفذة، ولهذا كانت السيادة للشرع وليست للدولة ولا للأمة، وإن كانت السلطة للأمة..». ومن حيث مقياس الأعمال، يرى النبهاني أن المبدأ الشيوعي يعتبر النظام المادي هو المقياس في الحياة وبتطوره يتطور المقياس، والمبدأ الرأسمالي يرى مقياس الأعمال هو الحياة النفعية، وبحسب هذه النفعية تقاس الأعمال، والإسلام يرى أن مقياس الأعمال في الحياة هو الحلال والحرام[٢١]. وبعد مناقشة ومقارنة يخلص إلى تبيان أفضلية «القيادة الفكرية الإسلامية»، وما عداها قيادات فكرية فاسدة، لأنها غير مبنية على العقل وتخالف نظرة الإنسان.

٣ ـ الخلافة هي المشروع

ويتساءل النبهاني بعد ذلك: هل طبّق المسلمون الإسلام؟ ويجيب عن ذلك: إن المسلمين طبّقوا الإسلام وحده في جميع العصور منذ أن وصل الرسول إلى المدينة حتى سنة ١٩١٨ حين سقطت آخر دولة إسلامية على يد الاستعمار، وهي نجحت في هذا التطبيق إلى أبعد الحدود[٢٢]. ورغم كل الخلافات الدموية التي مرّت بالتاريخ الإسلامي، لم يكن هذا يعني اختلافاً بين المسلمين حول وجوب إقامة الخلافة، إذ كان الخلاف على شخص الخليفة لا

(١٩) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٤٤.

على مركز الخلافة، وعلى من يكون في الحكم لا على شكل الحكم، وعليه فقد كان نظام الإسلام معتمداً كنظام حياة طيلة تلك السنين. والذي يطبّق النظام هو «الدولة»، والذي يطبق في الدولة شخصان؛ أحدهما القاضي الذي يفصل الخصومات بين الناس، والثاني الحاكم الذي يحكم الناس. وبقي هذا معتمداً، ولم يمر على المسلمين زمن لم يكن لهم فيه خليفة «إلا بعد أن أزال الكافر المستعمر الخلافة على يد مصطفى كمال سنة ١٩٢٤ ميلادية، أما قبل ذلك فقد كان خليفة المسلمين دائمياً لا يذهب خليفة إلا وقد أتى بعده خليفة، حتى في أشد عصور الهبوط. ومتى وجد الخليفة فقد وجدت الدولة الإسلامية، لأن الدولة الإسلامية هي الخليفة..»[٢٣]. ويعترف أنه حصلت إساءة في التطبيق، ومع ذلك يقول: «لم ينصّب خليفة بالوراثة دون بيعة على الإطلاق، غير أنه كان يساء تطبيق أخذ البيعة، فيأخذها الخليفة من الناس في حياته لابنه أو أخيه أو شخص من أسرته، ثم تجدد البيعة لذلك الشخص بعد وفاة الخليفة، وهذه إساءة لتطبيق البيعة وليست وراثة ولا ولاية عهد. كما أن إساءة تطبيق نظام الانتخابات لمجلس النواب في النظام الديمقراطي تسمّى انتخاباً ولا تسمّى تعييناً، ولو فاز في الانتخابات الأشخاص الذين تريدهم الحكومة. ومن ذلك كله نرى أن النظام الإسلامي طبّق عملياً، ولم يطبق غيره في جميع عصور الدولة الإسلامية»[٢٤].

ويستدل النبهاني على نجاح هذا النظام بأن الأمة الإسلامية «ظلّت أعلى أمة في العالم حضارة ومدنية وثقافة وعلماً مدة اثني عشر قرناً.. كانت وحدها زهرة الدنيا والشمس المشرقة بين الأمم»، ويبدو أنه كان يرد على مقولة «الجاهلية» التي عادت واستيقظت بعد الفتنة الأولى، وبعد انتهاء فترة الخلافة الراشدة، فيقول إن الإنسان ليس كائناً صناعياً يعيش على المسطرة ويطبق النظام بلا تفاوت بالقياس الهندسي الدقيق، بل هو كائن اجتماعي يطبق النظام. لذلك تتفاوت القوى والخاصيات، ومن الطبيعي أن لا يستجيب لهذا النظام أفراد، وأن يكون في المجتمع فسّاق وفجّار وكفار ومنافقون ومرتدّون وملحدون، لكن العبرة بالمجتمع بمجموعه من حيث كونه أفكاراً ومشاعر وأنظمة وأناساً، فحيث يطبق الإسلام تبدو فيه هذه الأشياء إسلامية. ويستدل على ذلك بأنه وجد أيام

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٤٨ ـ ٤٩.

الرسول كفار ومنافقون وفسّاق ومرتدّون. ولا يستطيع أحد إلا أن يقول إن الإسلام كان مطبقاً تطبيقاً كاملا[٢٥].

أما تطبيق الإسلام من قبل الحاكم، فيتمثل بخمسة أشياء: في الأحكام المتعلقة بالاجتماع والاقتصاد والتعليم والسياسة الخارجية والحكم. واعتماداً على هذه العناصر الخمسة، قدّم اجتهاداً غير مسبوق في الفكر الإسلامي السياسي المعاصر، تمثل بوضع مشروع دستور للدولة الإسلامية، أرفقه ضمن كتابه **نظام الإسلام**. وهو يشتمل على ٨٩ مادة، ثم عاد وطوّر هذا المشروع ليشمل ١٨٢ مادة، وطبع مستقلاً ليرفق مع طلب الحزب للترخيص في لبنان، رغم أن مشروع الدستور هذا لا يقصد به قطر أو بلد محدد، بل هو للدولة الإسلامية في العالم الإسلامي، التي هي دولة عالمية، تضم كل الأقطار الإسلامية. يتضمن مشروع الدستور: أحكاماً عامة (المواد ١ ـ ١٥)، نظام الحكم (المواد ١٦ ـ ٢٣)، الخليفة (المواد ٢٤ ـ ٤٠)، معاون التفويض (المواد ٤١ ـ ٤٧)، معاون التنفيذ (المواد ٤٨ ـ ٥٠)، أمير الجهاد (المواد ٥١ ـ ٥٥)، الجيش (المواد ٥٦ ـ ٦٥)، القضاء (المواد ٦٦ ـ ٨٥)، الولاة (المواد ٨٦ ـ ٩٤)، الجهاز الإداري (المواد ٩٥ ـ ١٠٠)، مجلس الأمة (المواد ١٠١ ـ ١٠٧)، النظام الاجتماعي (المواد ١٠٨ ـ ١١٨)، النظام الاقتصادي (المواد ١١٩ ـ ١٦٤)، سياسة التعليم (المواد ١٦٥ ـ ١٧٥)، السياسة الخارجية (المواد ١٧٦ ـ ١٨٦).

الدولة الإسلامية وفق هذا المشروع هي «الخليفة»، ويلخصها النبهاني بوضوح: «الخليفة هو الدولة، فهو يملك جميع الصلاحيات التي تكون للدولة»[٢٦]، وهي تقوم على ثمانية أجهزة هي: الخليفة ـ معاون التفويض ـ معاون التنفيذ ـ أمير الجهاد ـ الولاة ـ القضاء ـ مصالح الدولة ـ مجلس الأمة. ويقوم الحكم فيها على أربع قواعد هي: السيادة للشرع لا للشعب ـ السلطان للأمة ـ نصب خليفة واحد فرض على المسلمين ـ للخليفة وحده حق تبنّي الأحكام الشرعية فهو الذي يسنّ الدستور وسائر القوانين؛ والخليفة هو الذي ينوب عن الأمة في السلطان وفي تنفيذ الشرع، والخلافة عقد مراضاة واختيار، والأمة تملك نصب الخليفة لكنها لا تملك عزله، فالخليفة هو الدولة ويملك

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٥١.

(٢٦) المصدر نفسه (طبعة موسّعة ومنقحة)، ص ٩٤.

جميع الصلاحيات التي تكون للدولة، وليس لتوليه الخلافة مدة محدودة، ويتم انتخابه من المسلمين ويفوز من نال أكثر الأصوات. ورغم إسلامية هذه الدولة فهي دولة سياسية، وليست لها قداسة ولا لرئيسها صفة القديسين. وبعد قيام الدولة، فإن عملها «تنفيذ أحكام الشرع في المجتمع الذي تحكمه وحمل الدعوة الإسلامية إلى العالم»، ولا يجوز للدولة أن تشترك في منظمات تقوم على غير أساس الإسلام كهيئة الأمم المتحدة، ومحكمة العدل الدولية، وصندوق النقد الدولي، والبنك الدولي، أو حتى جامعة الدول العربية.

أتى مفهوم الخلافة، كما قدمه النبهاني، جامداً ودغمائياً إلى حدّ كبير، ويمكن ملاحظة غياب أية محاولة للاجتهاد ومواكبة العصر، وغياب أي أثر لما يصرف في أدبيات السياسة بمفهوم «المواطنة». ففي المادة (٢٦) من هذا المشروع لا يحق لغير المسلم المشاركة في انتخاب أو اختيار الخليفة. وفي المادة (٣٤) تشديد على شمولية هذه الدولة، فعلى الرغم من أن الأمة هي التي تنصّب الخليفة، إلا أنها لا تملك عزله، متى تم انعقاد بيعته على عقد شرعي. كما يتأكد هذا الملمح في المادة التالية، حيث تتحد كل السلطات في يد الخليفة، ويغيب مبدأ ما يعرف بالفصل بين السلطات. فحسب المادة (٣٠) نجد «الخليفة هو الدولة، فهو يملك جميع الصلاحيات على جميع الدولة ولا يجوز مخالفتها».

وعلى الرغم من أن التجربة التاريخية الإسلامية تفيد باستعانة عدد من الخلفاء بغير المسلمين في إدارة شؤون الدولة، إلا أن حزب التحرير يحرم أية ولايات عامة أو شبه عامة على غير المسلمين، فمعاون التفويض، وكذلك معاون التنفيذ، وأي رجل من بطانة الخليفة ينبغي أن يكون مسلماً، بل تحرم عليهم كذلك عضوية مجلس الأمة عضوية فاعلة، وتقف فقط عند إظهار الشكوى من ظلم الحكام أو من إساءة تطبيق الشريعة بحسب نصّ المادتين (١٠١) و(١٠٢)، وتنص المادة (١٠٣) على أن الشورى حق للمسلمين فحسب، ولا حق لغير المسلمين في الشورى، وأما إبداء الرأي فإنه يجوز لجميع أفراد الرعية، مسلمين أو غير مسلمين(٢٧).

ثمة اجتهاد قدمه الحزب في ما يتعلق بـ «تبنّي» الأحكام الشرعية، ويشرحه النبهاني على الشكل التالي: كان المسلمون في عصر الصحابة يأخذون الأحكام

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٧٠.

الشرعية بأنفسهم من الكتاب والسنّة، وكان القضاة حين يفصلون الخصومات بين الناس يستنبطون بأنفسهم الحكم الشرعي، وكان الحكام من أمير المؤمنين إلى الولاة يقومون بأنفسهم باستنباط الأحكام الشرعية لمعالجة كل مشكلة.. وعندما كان الخليفة يتبنّى حكماً شرعياً خاصاً يأمر الناس بالعمل به، كانوا يلتزمون به ويتركون العمل برأيهم واجتهادهم، لأن الحكم الشرعي «إن أمر الإمام نافذ ظاهراً وباطناً».. لذلك صار الخلفاء بعد ذلك يتبنّون أحكاماً معينة، كحالة هارون الرشيد الذي تبنّى كتاب **الخراج** من الناحية الاقتصادية وألزم الناس العمل بالأحكام التي وردت فيه[٢٨]، اعتماداً على سوابق جرت منذ أيام أبي بكر عند تبنّي إيقاع الطلاق الثلاث واحدة وتوزيع المال على المسلمين بالتساوي من غير نظر إلى القدم في الإسلام أو غير ذلك، لكن هذا التبنّي كان لأحكام خاصة، ولم يكن تبنياً عاماً لجميع الأحكام التي تحكم بها الدولة، ولم يحصل أن تبنّت الدولة تبنياً عاماً في بعض العصور، فقد تبنّى الأيوبيون مذهب الشافعية، وتبنّت الدولة العثمانية مذهب الحنفية[٢٩]. لذلك يميل النبهاني، نظراً إلى حال الجهل في الإسلام اليوم، وحتى لا يقع الاختلاف والتعدد في الأحكام من قبل الولاة والقضاة، إلى أن تتبنّى الدولة أحكاماً عامة في المعاملات والعقوبات، حتى يتم ضبط شؤون الدولة وفق أحكام الله، وعلى هذا الأساس «تتبنّى الدولة أحكاماً شرعية تكون دستوراً وقوانين، لتحكم بها الناس الذين يحملون تابعيتها»[٣٠].

دولة الخلافة التي يسعى إليها حزب التحرير لإقامتها توحي بالجهادية وتقدم ما يفهم منه ذلك، فبين واجبات أفرادها، بحسب المادة (٥٦) أن «كل رجل مسلم يبلغ من العمر خمسة عشر عاماً، فرض عليه أن يتدرب على الجندية استعداداً للجهاد، أما التجنيد فهو فرض على الكفاية». وكل الأمة جيش احتياط، بحسب المادة (٥٧). وهذه الشمولية تمتد حتى في القضاء الذي مقصده تحقيق العدالة، حيث لا توجد محاكم استئناف، بحسب نص المادة (٧٤).

أما التعليم في دولة الخلافة «التحريرية»، فيقوم على وحدانية المنهج

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٨٣.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٨٦. وللحزب في هذا المجال كتاب **الدوسيه** أو **إزالة الأتربة عن الجذور**، ويضمّ مجموع ما يتبناه الحزب في المسائل العقدية والفقهية والمنهجية.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٨٩.

(المادة ١٧٢) القائم أساساً على العقيدة الإسلامية (المادة ١٦٥)، حيث «لا يسمح بمنهاج غير منهاج الدولة. ولا تمنع المدارس الأهلية ما دامت مقيدة بمنهاج الدولة، قائمة على أساس خطة التعليم، متحققة فيها سياسة التعليم وغايته»، حيث يشدّد على «ألا تختص بطائفة أو دين أو مذهب أو عنصر أو لون». يفضي هذا بطبيعة الحال إلى أن الطوائف والأقليات ستضطر إلى تدريس منهج قائم بالأساس الصريح على العقيدة الإسلامية، بحسب هذا الدستور.

في مثل دولة الخلافة هذه، المرأة هي أم ومربية، وهي «عِرض يجب أن يصان»، وكذلك يمنع الاختلاط بينها وبين الرجل في أي مكان، بحسب المادتين (١١٨) و(١٠٩).

هذه الدولة، كما أشرنا، ترفض مؤسسات المجتمع الدولي، بل حتى المنظمات الإقليمية، كجامعة الدول العربية، ولا تقبل الانتساب إليها لأنها «تقوم على غير أساس الإسلام. . ، ولا يجوز للدولة أن تشترك فيها». لذلك فهي منذ لحظة قيامها «الافتراضية» في صراع مع العالم، ترفض كل أسسه ومؤسساته، من دون أن تطرح بدائل على مستوى الفكر أو الواقع لمثل هذا العالم «الواقعي»، لكنها تحاكم الآخرين متى تعاطوا معه، وتصدر بحقهم الأحكام المسبقة. هكذا يفعل حزب التحرير في مواقفه وخطابه السياسي، فهو يتمثل هذا الدولة «الافتراضية»، ويقدم خطاباً سياسياً استناداً إليه، متجاهلاً الوقائع الثقيلة التي تحكم عالم اليوم.

٤ ـ التعدّدية السياسية والمعارضة المقيّدة

في مثل هذه الخلافة تكون المعارضة ممنوعة، على الرغم من أن الدستور الذي يقدمه النبهاني، بل وفي التنظير الذي يقدمه، يعتبر وجود الأحزاب السياسية وسيلة وحيدة وفعالة لتحقيق عملية «الحسبة» في عالم اليوم. والحسبة كمفهوم تقليدي يمكن أن يمتد إلى خضوع الخليفة للمحاسبة من قبل رعاياه، كما هي فعل حق وواجب للرعية في تدقيق أفعاله ومحاسبته عليها، ومفهوم «الحسبة» أو الاحتساب، لا ينبغي أن يقتصر على مراقبة الأسواق ومكافحة الغشّ، بل ينبغي أن يشمل كل مندرجات النصّ القرآني بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لذلك يصبح هذا المفهوم المبدأ الأساسي الذي يحكم العلاقة بين الخليفة ورعيته.

ورغم أن مجلس الأمة هو مسؤول عن تطبيق الحسبة وتنفيذها، فإن النبهاني يوسع حق ممارسة الحسبة لكي تتمكّن الأمة مجتمعة أو أفراد منها من تنفيذ الحسبة بفعالية، وذلك من خلال إيجاد مراكز وتكتلات سياسية «تقوم بوصفها تكتلات بالدعوة إلى الخير، أي إلى الإسلام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومحاسبة الحكام»[٣١]... ويخلص النبهاني إلى أن الآية: ﴿وَلْتَكُنْ مِنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[*]، هي آية طلب جازم من جهة، ودالة على إقامة أحزاب سياسية من جهة أخرى، ولكن بهدف واضح، وهو، لمزيد من التوضيح، يقول بشكل جازم: «يحرّم أن يتكتل المسلمون على أساس الشيوعية أو الاشتراكية أو الرأسمالية أو الديمقراطية، أو العلمانية، أو القومية، أو الوطنية، أو على أي أساس غير الإسلام». وكل تكتل قائم على أحد هذه الأسس «لا يمكن أن يكون قائماً على أساس الإسلام، وإنما على أساس كفر، ومتكتلاً على أفكار كفر».

إذن، تنحصر التعددية السياسية بالأحزاب السياسية الإسلامية التي تصبح مهمتها تنشيط فهم الأمة له وتنقية أفكارها، ولكن أيضاً بشروط، منها أن تكون هذه الأحزاب علنية غير سرية، وأن تكون «أعمال هذه الأحزاب غير مادية، لأن عملها هو القول، فهي تدعو إلى الإسلام بالقول، وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر بالقول، لذلك يجب أن تكون وسائلها سلمية، ولا تستعمل السلاح، ولا تتخذ العنف وسيلة لعملها، لأن حمل السلاح في وجه الحاكم غير جائز لورود الأحاديث الناهية عن ذلك»[٣٢].

٥ ـ الشورى والقيادة وعزل الحاكم/ الخليفة

على الرغم من أن الدولة الإسلامية هي «الخلافة» لأنها «المنصب الذي يملك من يتولاه جميع صلاحيات الحاكم والسلطان، والتشريع من دون استثناء، وهي رئاسة عامة للمسلمين جميعاً في الدنيا لإقامة أحكام الشرع الإسلامي، ولحمل الدعوة الإسلامية إلى العالم والجهاد في سبيل الله، فهي

---

(٣١) تقي الدين النبهاني، **نظام الحكم في الإسلام**، إشراف عبد القديم زلّوم، طبعة منقحة وموسّعة، ط ٦ (بيروت: دار الأمة، ٢٠٠٢)، ص ٢٦٠.

(*) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ١٠٤.

(٣٢) النبهاني، المصدر نفسه، ص ٢٦١.

منصب دنيوي وليست منصباً أخروياً»[٣٣]، لذلك هي دولة بشرية وليست دولة إلهية، بحسب النبهاني، والخليفة «بشر يجوز أن يخطئ ويصيب وأن يقع منه السهو والنسيان والكذب والخيانة والمعصية وغير ذلك. . لأنه ليس بنبي ولا برسول». مع ذلك، يرى النبهاني أن الشورى غير ملزمة، رغم أنها حق لجميع المسلمين على الخليفة، وهو يؤكد للمسلمين حق الشورى هذا، كما يشدّد على الخليفة أن يرجع إلى الأمة لاستشارتها، ضارباً العديد من الأمثلة، إلا أن تنظيره الفقهي لهذه المسألة لم يجعله ينحاز إلى القول إنها ملزمة للحاكم حيث نراه، ويخلص إلى القول: «وباستعراض الأدلة والقرائن نجد أن حكمها الندب والاستحباب»[٣٤]. لهذا يجوز للخليفة أن يلزم نفسه بها في كل الأمور أو في بعضها، وبالتالي فإن رأي الأكثرية غير ملزم له. أما بالنسبة إلى ما يريد أن يتبنّاه الخليفة من أحكام شرعية وقوانين، فيجوز له أن يعرضه على المجلس (مجلس الأمة) لأخذ رأيه، إلا أن رأي المجلس في هذا غير ملزم له، ولا عبرة فيه بكثرة أو قلة، ويبقى هو صاحب القرار، لأن التبنّي للأحكام الشرعية والقوانين هو من صلاحيات الخليفة[٣٥].

يتم هذا على الرغم من أن أعضاء مجلس الأمة ينتخبون انتخاباً ولا يعينون تعييناً، فهم عنده «وكلاء في الرأي عن الناس»، والوكيل إنما يختاره موكله، ولا يفرض الوكيل على الموكل مطلقاً، كما لا يملك هؤلاء صلاحية إلزام الخليفة برأي الأمة التي يمثلونها. يفضي هذا المنطق إلى شخصنة الدولة، وإفراغ مؤسساتها من فعاليتها التمثيلية وقدرة الأمة على تفعيل مشاركتها من خلال الشورى، وأكثر ما يتضح ذلك في تقرير النبهاني لمبدأ «فردية القيادة والرئاسة والإمارة في الإسلام الذي لا يعرف ما يسمّى بـ «القيادة الجماعية»، وإنما القيادة في الإسلام فردية محضة»[٣٦]. هذا الاستنتاج لا يميّز بطبيعة الحال بين المسؤولية والقيادة وآليات اتخاذ القرار التي أصبحت في عصرنا تتجاوز إمكانات وطاقات أي فرد، ناهيك عن الأطر التنفيذية الآيلة إلى جعل الأهداف حقائق ومنجزات، فضلاً عن متابعتها وصيانتها وتطويرها والحفاظ عليها.

---

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١١٦.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢١٨.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٢١.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٢٤.

إلا أن الإشكالية الأكبر في مشروع الخلافة الذي يسعى إليه النبهاني للدولة الإسلامية المنشودة في عالم اليوم تبقى في اختصار الخلافة/الدولة بالخليفة/الحاكم وحصر الصلاحيات به، فعلى الرغم من أن الأمة تنصّبه وتعيّنه، إلا أن المفارقة إنها لا تملك عزله، ومدّة حكمه غير مقيّدة بزمن؛ إنها على نمط الحكام والرؤساء والملوك «الأبديين». يحاول النبهاني أن يقوم بتأصيل شرعي لهذه المسألة، فلا يأتي بأي جديد خارج إطار المدوّنة الفقهية السنية التقليدية، فـ «الأمة لا تملك عزل الخليفة متى تم عقد البيعة له على الوجه الشرعي»، وذلك لورود الأحاديث الصحيحة الموجبة طاعة الخليفة والحكّام، والصبر على ظلمهم. كما يستحضر النبهاني أحاديث السمع والطاعة والصبر على الحكام في هذا المجال، ومنها ما روي عن مسلم عن حذيفة بن اليمان من أن الرسول (ﷺ) قال: يكون بعدي أئمة لا يهتدون بهديي، ولا يستنّون بسنّتي، وسيقوم فيكم رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان إنس. قلت: كيف أصنع يا رسول الله إن أدركت ذلك؟ قال: تسمع وتطيع للأمير، وإن ضرب ظهرك، وأخذ مالك، فاسمع وأطع»[٣٧].

يحدّد النبهاني ثلاثة أمور توجب عزل الخليفة؛ **أولها** إذا ارتدّ عن الإسلام، **وثانيها** إذا جنّ جنوناً مطبقاً لا يصحو منه، **وثالثها** أن يصير مأسوراً في يد عدو قاهر. في هذه الحالات يخرج عن الخلافة وينعزل في الحال ولو لم يحكم بعزله، ولا تجب طاعته ولا تنفّذ أوامره. أما الذي «يتغيّر حاله تغيّراً لا يخرجه عن الخلافة، ولكنه لا يجوز فيها الاستمرار في الخلافة»، فخمسة أمور؛ **أولها** أن تجرح عدالته بأن يصبح ظاهر الفسق، **وثانيها** أن يتحول إلى أنثى أو خنثى مشكّل، لأن الذكورة شرط من شوط انعقاد الخلافة، **وثالثها** أن يجنّ جنوناً غير مطبق، بأن يجنّ أحياناً ويصحو أحياناً، **ورابعها** أن يعجز عن القيام بأعباء الخلافة لأي سبب، صحي أو بسبب نقص في أعضاء جسمه، **وخامسها** القهر الذي يجعله عاجزاً عن التصرف بمصالح المسلمين وفق الشرع بسبب تسلط حاشيته أو بعض منها. في هذه الحال، إذا كان مأمولاً التخلّص خلال مدّة قصيرة من تسلطهم، زال المانع وذهب العجز، وإلا وجب عزله، أما في حالة وقوعه أسيراً، فيمهل حتى يقع اليأس من خلاصه، فيخلع حينها. وفي هذه الأحوال الخمس يجب عزل الخليفة، لكنه لا يُعزل إلا بحكم حاكم،

---

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١١٣.

وبانتظار ذلك يجب طاعته وتنفيذ أوامره إلى أن يصدر حكم بعزله[٣٨]. وفي كل الحالات، فإن محكمة المظالم هي التي تملك وتقرر وحدها ما إذا كانت تغيّرت حال الخليفة تغيّراً يخرجه عن الخلافة أم لا، وهي وحدها لها صلاحية عزله[٣٩]. وهذه المحكمة معيّنة بطبيعة الحال من قبل الخليفة نفسه[٤٠]، وعليها أن تحكم ما إذا وقع في الردّة أو الاستبداد أو الجور أو تفصل في منازعاته. والقضاء عموماً في هذه الدولة لا توجد فيه محاكم استئناف ولا محاكم تمييز، فإذا نطق القاضي بالحكم، فحكمه نافذ ولا ينقضه حكم قاضٍ آخر مطلقاً، إلا إذا خالف نصّاً قطعياً من كتاب الله أو سنّة رسوله أو إجماع الصحابة[٤١].

إذن، لا سبيل أمام الأمة لمواجهة جور الحاكم أو استبداده أو ظلمه إلا الصبر والنصح بالمعروف، أما الثورة فهي تدخل في باب «الخروج» على الطاعة المنهي عنه شرعاً الذي يتناقض مع عقد البيعة الذي أقامته الأمة مع الخليفة على السمع والطاعة، ويبدو في هذه الحالة أنه عقد لامحدود يصادر إرادتها إلى زمن لامحدود، ويعطي الوكيل ويفوّضه بصلاحيات يعجز الموكل عن استعادتها حين يشاء، الأمر الذي يفتح باب التفرّد بالسلطة واسعاً.

إن حزب التحرير، كما يحدد أحد كتيّباته، «حزب سياسي مبدأه الإسلام، فالسياسة عمله، والإسلام مبدأه، وهو يعمل بين الأمة ومعها لتتخذ إعادة الإسلام إلى الحياة والدولة والمجتمع قضية مصيرية لها، وليقودها إلى إقامة الخلافة»[٤٢]. فالقضية والغاية الأولى هي إقامة الخلافة لإعادة وضع أحكام الإسلام موضع التطبيق والتنفيذ؛ أما عمله فيتركّز على تغيير الأفكار غير الإسلامية الموجودة في المجتمع إلى أفكار إسلامية، حتى تصبح رأياً عاماً عند الناس ومفاهيم راسخة تدفعهم إلى تطبيقها والعمل بمقتضاها[٤٣]. ويركّز الحزب في عمله السياسي على «الصراع الفكري» الذي يتجلّى في صراع أفكار الكفر وأنظمته والعقائد الفاسدة والمفاهيم المغلوطة، ببيان فسادها وإظهار خطئها وبيان حكم الإسلام فيها، وهذا يتطلب «الكفاح السياسي» الذي يتجلّى في

---

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٠٨ ـ ١١٠.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١١٥.

(٤٠) النبهاني، **نظام الإسلام**، والمادة (٧٩)، ص ١٠٦.

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٩٠.

(٤٢) **منهج حزب التحرير في التغيير** ([د. م.]: منشورات حزب التحرير، ١٩٨٩)، ص ٢٧.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٩.

مصارعة الدول الكافرة لتحرير الأمة الإسلامية من سيطرتها واجتثاث جذورها الفكرية والثقافية والسياسية والعسكرية من سائر بلاد المسلمين[٤٤]. لذلك، فعمل الحزب كله عمل سياسي، وليس عمله تعليمياً، فهو ليس مدرسة، كما أن عمله ليس وعظاً وإرشاداً، بل هو عمل سياسي هدفه تطبيق أفكار الإسلام وأحكامه في واقع الحياة والدولة والمجتمع.

٦ ـ النظام الاقتصادي

يمكن اعتبار النبهاني من المفكّرين الإسلاميين الأوائل الذين كتبوا في الاقتصاد من وجهة نظر إسلامية. فقد ميّز بين النظام الاقتصادي في الإسلام والنظامين الرأسمالي والشيوعي من حيث النظرية والمنهج، بل طرح أفكاراً جديدة في هذا المجال، وهو لم يكتفِ بعموميات نظرية، بل خاض في وقائع الاقتصاد، كما خاض في مجالات السياسة والاجتماع، مجتهداً في ما استحدث من نظم وعقود، ومصدراً بذلك أحكاماً جازمة.

تصدّى النبهاني لهذه المهمة، كما فعل قبله سيد قطب في كتاب **العدالة الاجتماعية**، وكما قام به الشهيد السيد محمد باقر الصدر في كتابه **اقتصادنا**. لكن يبقى تميّز النبهاني أنه لم يتوقف عند المبادئ العامة، بل دخل التفاصيل وأصدر الأحكام على طريقة القضاة. وهو يولي الأفكار الاقتصادية الإسلامية أهمية استثنائية، كما الأفكار السياسية، لأنها بتقديره «ستقلب الحياة الاقتصادية في العالم الإسلامي رأساً على عقب، وستكون من أكثر الأفكار محاربة من قبل الكافر المستعمر ومن قبل عملائه»[٤٥].

في كتابه قراءة نقدية وتفكيكية للنظريتين الرأسمالية والاشتراكية، بادئاً بالأولى التي لا تعترف بالحاجات المعنوية والروحية، لأنها غير موجودة اقتصادياً، فأي شيء يكون نافعاً اقتصادياً «ما دام هناك من يرغب فيه»، أما درجة المنفعة فتقاس بالثمن الذي تقبل جمهرة المستهلكين دفعه لحيازتها، فيما الدافع الرئيسي لقيام الإنسان بأي مجهود منتج أو أية تضحية هو مكافأته المادية، حيث تستبعد الرأسمالية قيام الإنسان ببذل أي مجهود بدافع معنوي أو روحي أو أخلاقي[٤٦].

---

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٤٥) النبهاني، **النظام الاقتصادي في الإسلام** (بيروت: دار الأمة، ١٩٩٢)، ص ١٨.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٤ ـ ٢٥.

يرفض النبهاني هذه النظرة إلى النظام الاقتصادي الذي هو كعلم يبحث في الإنتاج وتحسينه وإيجاد أفضل الوسائل لذلك. وهو يرفض اعتبار «الندرة» مشكلة اقتصادية، أو أن يكون الثمن معياراً للنشاط الاقتصادي، «فالقيمة هي شيء حقيقي وليست شيئاً نسبياً»، فهو يرى أن «المكافأة المعنوية بهدف نيل الثواب أو الفخر كثيراً ما يبذل في سبيلها مجهود لا يقدر بثمن».. و«أنه بجعل الثمن المنظّم الوحيد للتوزيع يكون النظام الاقتصادي الرأسمالي قد قرر أنه لا يستحق الحياة إلا من كان قادراً على المساهمة في إنتاج السلع والخدمات»[٤٧].

وفي نقده للنظرية الاشتراكية يرى النبهاني أن التفاضل والتفاوت في حيازة المنافع، وفي وسائل الإنتاج، أمر حتمي، وهو الأمر الطبيعي، وأن إلغاء الملكية الخاصة إلغاءً كلياً يناقض نظرة الإنسان، لأنها مظهر من مظاهر غريزة البقاء عند الإنسان. واعتبر اشتراكية ماركس خاطئة لأنها تقول إن العمل المبذول هو المصدر الوحيد لقيمة السلعة، باعتبار أن هناك أشياء أخرى غير العمل تدخل في قيمة السلعة. كذلك يرفض القول إن النظام الاجتماعي هو نتاج الحالة الاقتصادية، لأنه لا يمكن إعادة التغييرات الاجتماعية كلها إلى سبب واحد[٤٨].

يعرض النبهاني لنظرية الإسلام كما يراها، حيث تختلف نظرته إلى مادة الثروة عن نظرته إلى الانتفاع بها، فالوسائل التي تعطي المنفعة شيء، وحيازة المنفعة شيء آخر. وعلى هذا يقول إن الإسلام حثّ على إنتاج الثروة حين رغّب بالكسب، ولم يتدخل ببيان كيفية زيادة الإنتاج، بل ترك ذلك للناس. والإسلام عنده يعالج موضوع تمكين الناس من الانتفاع بالثروة وفي توزيعها بينهم. وعلى هذا، فإن الأحكام المتعلقة بالاقتصاد مبنية على ثلاث قواعد هي: الملكية، والتصرف بالملكية، وتوزيع الثروة بين الناس[٤٩].

وللنبهاني نظرة خاصة في الملكية العامة باعتبار أن الدولة تحتل موقعاً مركزياً في فكره السياسي، لهذا يقول إن الإسلام جعل الملكية العامة تحت إدارة الدولة تتولاها هي، ومنع الأفراد من أن يتولوها، لأن الولاية العامة هي

---

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٢٩ ـ ٣٤.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٤٩ ـ ٥٢.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٦٣ ـ ٦٤.

لولي الأمر.. وهذه الملكية العامة من نفط وحديد ونحاس، وما شاكل ذلك من أموال، لا بد من استغلالها وتنميتها لتحقيق التقدم الاقتصادي للأمة[٥٠]. وللنبهاني آراء في موضوع الشركات المعاصرة التي يعرض بعض أنواعها، فيعتبر الشركات المساهمة، وشركات التضامن، والجمعيات التعاونية، والتأمين على الحياة أو البضائع أو الممتلكات، أو التعامل والتصرف بالأسهم، كلها أمور مخالفة للإسلام[٥١].

ثالثاً: منهج الحزب في التغيير

ينطلق الحزب من قاعدة التأسّي بالرسول في سيره لإقامة الدولة، ومع أن الرسول كان في دعوته يتوجه إلى الكفار والمشركين، إلا أن الحزب يعتبر أن بلاد المسلمين اليوم لا تعتبر «دار إسلام»، والمجتمع الذي يعيش فيه المسلمون مجتمع غير إسلامي[٥٢]، لكنه لا يقول إنها مجتمعات جاهلية أو دار كفر بشكل مباشر. وقد حدد الحزب طريق سيره بثلاث مراحل:

١ ـ مرحلة التثقيف لإيجاد أشخاص مؤمنين بفكرة الحزب وطريقته لتكوين الكتلة الحزبية.

٢ ـ مرحلة التفاعل مع الأمة لتحميلها الإسلام، حتى تتخذه قضية لها.

٣ ـ مرحلة استلام الحكم وتطبيق الإسلام تطبيقاً شاملاً وحمل رسالته إلى العالم[٥٣].

كانت المرحلة **الأولى** هي المرحلة التأسيسية، ففيها وجدت النواة بعد الاهتداء إلى الفكرة والطريقة، ثم بدأت بالاتصال بأفراد الأمة عارضة عليهم الفكرة والطريقة بشكل فردي. ومن كان يستجيب ينظّم للدراسة المرتكزة في حلقات حتى ينصهر بأفكار الإسلام وأحكامه، وينطلق بعدها إلى حمل الدعوة بعد أن تتفاعل مع الإسلام. فالدراسة التي تلقاها هي دراسة عملية مؤثرة للعمل بها في الحياة وحملها إلى الناس. عندها فقط يصبح جزءاً من كتلة الحزب. وفي

---

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٦٦.

(٥١) انظر هذه الآراء في: المصدر نفسه، ص ١٥٧، ١٥٩، ١٧١، ١٧٧ و١٧٩.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٣٨.

المرحلة التأسيسية هذه اقتصر عمل الحزب على الناحية الثقافية فقط، وانصبّت عنايته على بناء جسمه وتكثير أفراده وتثقيفهم[٥٤].

بدأت المرحلة **الثانية** بعد أن استطاع الحزب تكوين كتلته الحزبية وأحسّ به المجتمع وعرف فكرته. إنها مرحلة التفاعل مع الأمة وإيجاد الوعي العام، وفيها انتقل إلى مخاطبة الجماهير معتمداً الأعمال التالية:

أ ـ الثقافة المركّزة في الحلقات للأفراد لتنمية جسم الحزب.

ب ـ الثقافة الجماعية لجماهير الأمة بأفكار الإسلام وأحكامه عن طريق المساجد والندوات وأماكن التجمّعات والصحف والكتب والنشرات.

ج ـ التصدّي الفكري لعقائد الكفر وأنظمته وأفكاره وللعقائد والمفاهيم الفاسدة والخاطئة والمغلوطة.

د ـ الكفاح السياسي ضد الدول الكافرة المستعمرة ومكافحة أفكارها وكشف خططها وفضح مؤامرتها، ومقارعة حكام البلدان العربية والإسلامية، وكشفهم ومحاسبتهم والعمل على إزالة حكمهم الذي يقوم على أحكام الكفر وأنظمته[٥٥].

ويعتبر الحزب أنه قام بكل ذلك وكان «صريحاً سافراً متحدياً، لا يداجي، ولا يداهن، ولا يجامل، ولا يتملّق، ولا يؤثر السلامة، بغضّ النظر عن النتائج والأوضاع، فكان يتحدى من يخالف الإسلام وأحكامه، مما عرضه للإيذاء الشديد من الحكام، ولنقمة التكتلات السياسية، وأصحاب الدعوات، وحتى لنقمة الجماهير في بعض الأحيان»[٥٦]. رغم كل ذلك يؤكد الحزب أن عمله «اقتصر على الأعمال السياسية ولم يتجاوزها إلى الأعمال المادية ضد الحكّام، أو ضد من يقفون أمام دعوته، اقتداء برسول الله (ﷺ) من اقتصاره في مكة على الدعوة، ولم يقم بأية أعمال مادية حتى هاجر إلى المدينة»[٥٧].

في المرحلتين الأوليين كانت «نقطة الابتداء» و«نقطة الانطلاق» والعمل فيهما «يشبه المرحلة المكية». لكن الانتقال إلى «نقطة الارتكاز»، بحسب تعبير

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٤٠.
(٥٥) المصدر نفسه، ص ٤٠ ـ ٤١.
(٥٦) المصدر نفسه، ص ٤٣.
(٥٧) المصدر نفسه، ص ٤٤.

النبهاني، أي إقامة الدولة في أي قطر من الأقطار التي يعمل فيها كان يحتاج إلى عمل من نوع آخر لم يكن واضحاً في كتاباته. ومن المحتمل أنه كان يسعى إلى عمل انقلابي عسكري، وهو ما كشف في ما بعد عبر ضباط من أعضاء الحزب في بلدان عربية مختلفة.

وحين الانتقال إلى الحكم في أي قطر، كان يعتقد بضرورة تطبيق المبدأ دفعة واحدة، رافضاً بشدة التدرّج في إدخال القوانين الإسلامية، لأن الدعوة إلى التدرّج هي دعوة إلى غير الإسلام، وهي مدخل إلى التعامل مع الأنظمة الظالمة، السوداء، المترنّحة. . فالواجب قيادة الأمة إلى القيام بالعمل الإصلاحي الانقلابي[٥٨]. وإذا قامت الدولة الإسلامية في أي قطر إسلامي، فهو أهل لأن يبايع خليفة، وتنعقد به الخلافة، ويصبح فرضاً على المسلمين أن يبايعوه بيعة طاعة، أي بيعة انقياد، بعد أن انعقدت الخلافة له ببيعة أهل قطره، سواء أكان هذا القطر كبيراً كمصر أو تركيا أو إندونيسيا، أم كان صغيراً كألبانيا والكاميرون ولبنان[٥٩]. إذن، «نقطة الارتكاز» يمكن أن تكون في أي قطر يراه الحزب مهيأ لتنشأ فيه الدولة الإسلامية، وبعدها يجب أن ترفع الحدود السياسية الوهمية التي خططها الاستعمار حتى ولو لم يلغها الإقليم المجاور، فتلغي تأشيرات المرور ومراكز الضرائب (الجمارك) وتفتح أبوابها لسكان الأقاليم الإسلامية[٦٠]. حدد الحزب مدة ثلاثة عشر عاماً، منذ تأسيسه للوصول إلى السلطة[٦١]، اقتداء بالرسول (ﷺ) في المرحلة المكية، وبعد نهاية هذه المرحلة، أخذ منذ سنة ١٩٦٧ أو ١٩٦٥ ينازع السلطة لاستلام الحكم في بلد يستطيع الحصول عليها فيه[٦٢]. وكانت المحاولة الأولى في الأردن عام ١٩٦٨، إلا أن الانقلاب العسكري فشل، واعتقل الضباط، وتمّت محاكمة أعضاء الحزب.

نلمح في بعض منشورات الحزب اعترافاً بأن المجتمع «تجمّد» أمام

---

(٥٨) النبهاني، **التكتل الحزبي**، ص ٢٨، وعبد القديم زلّوم، **نظام الحكم في الإسلام**، ط ٦ ([د. م.]: منشورات حزب التحرير، ٢٠٠٢)، ص ٢٣٨، وهو كتاب مبني على كتاب تقي الدين النبهاني بشكل موسّع ومنقّح كما وَرَدَ على غلاف الكتاب.

(٥٩) انظر: تقي الدين النبهاني، **الخلافة** ([د. م.]: منشورات حزب التحرير، [د. ت.])، ص ١٨.

(٦٠) تقي الدين النبهاني، **الدولة الإسلامية**، ط ٥ (بيروت: دار الأمة، ١٩٩٤)، ص ١٩١.

(٦١) فتحي يكن في مقابلة مع جريدة **الديار** يقول: «إن الحزب عاد ومدّدها إلى ثلاثة عقود من الزمن، أي ٣٠ سنة». انظر: **الديار**، ٢٦/ ١٠/ ١٩٩٨.

(٦٢) **الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية**، ص ٧٥.

الحزب، بمعنى أن الأمة الإسلامية لم تتجاوب بالشكل المتوقع أو المطلوب، مما دفع الحزب إلى معاودة دراسة سيرة النبي (ﷺ) للاسترشاد بها، ولا نعلم تماماً في أيّة فترة حصلت هذه الدراسة، إلا أن الحزب يعلن أنه توصل بعد الدراسة والتأمل إلى اجتهاد يتلخص في «طلب النصرة»، وأن هذا يختلف عن عمل الثقافة في المرحلة الأولى، وعمل التفاعل في المرحلة الثانية، وأنه ـ أي طلب النصرة ـ جزء من الطريقة الواجبة الاتباع عندما يتجمّد المجتمع أمام حملة الدعوة ويشتدّ الايذاء عليهم(٦٣).

ويعمد الحزب إلى تأصيل مفهوم «طلب النصرة» بأمثلة مستمدّة من القرآن الكريم والسيرة النبوية، وأهمها ما يتعلق بنصرة أهل المدينة للنبي (ﷺ) وعقده بيعة العقبة الثانية معهم، وإقامته الدولة بمجرد وصوله إلى المدينة، مما يدل دلالة واضحة على أصالة وشرعية هذا المفهوم الذي يهدف عندهم إلى طلب الحماية حتى يستطيع الدعاة السير في حمل الدعوة وهم آمنون، فضلاً عن تمكينهم من الحكم لإقامة الخلافة وإعادة الحكم بما أنزل الله.

رابعاً: نظرية التنظيم والتكتل الحزبي: التجربة والمحصّلة

تشدّد أدبيات الحزب المتعدّدة على طبيعته السياسية، وعلى أن الإسلام مبدأه، وعلى طبيعة عمله كتكتل سياسي بامتياز، فهو منذ البداية أعلن أنه ليس جماعة روحية أو علمية أو خيرية. فالفكرة الإسلامية هي بمثابة الروح لجسمه، وهي نواته وسرّ حياته، وهو يعمل لتتخذ الأمة الإسلامية قضية لها، وليقودها إلى إعادة الخلافة. وهو لذلك تبنّى كحزب سياسي من الفكر الإسلامي القدر الذي يلزمه لتحقيق هذا الهدف.

يرى النبهاني في كتابه **التكتل الحزبي** الذي ضمّنه رؤيته وفلسفته التنظيمية أنه لا بد لكل تكتل يهدف إلى القيام بعمل جدّي يؤدي إلى النهضة من تفهّم الفكرة والطريقة اللتين يجمعهما مبدأ وفلسفة النهضة الحقيقية. وبهذا يكون التكتل المسبوق بهذا التفهم تكتلاً مؤثراً، إنشائياً وارتقائياً، جديراً بأن يحتضنه المجتمع ويتكفله، وأن يضطلع بأعبائه، لأنه تكتل هاضم لفكرته، مبصر لطريقته، فاهم لقضيته. فالحزب المبدئي يجعل طريقة الربط في تكتله، اعتناق

---

(٦٣) **منهج حزب التحرير في التغيير**، ص ٤٦.

العقيدة، والنضج في الثقافة الحزبية، أي بانصهار الأعضاء في الحزب حين تتفاعل الدعوة معهم، فيكون الذي قرر صلاحيتهم هو طريقة الربط لا هيئة الحزب، لأن الرابطة التي تربطهم في كتلة هي العقيدة والثقافة الحزبية المنبثقة عن هذه العقيدة(٦٤). لذلك رأى النبهاني أن طريقة تكتل الحركات الإسلامية والقومية التي ظهرت خلال القرن السابق فاسدة، وكانت سبباً رئيسياً لإخفاقها، لأنها قامت على فساد العقيدة من جهة، أو على أساس جمعي أو حزبي اسماً من دون عملية ربط وطريقة صحيحة.

يخلص حزب التحرير إلى تعريف نفسه بأنه تكتل يقوم على فكرة وطريقة، أي على مبدأ آمن أفراده به، ويشرف على فكر المجتمع وحسّه ليسيّرهما في حركة «تصاعدية». وهو يحول بين المجتمع والانتكاس في الفكر والحسّ. وهو مدرسة الأمة التي تثقّفها وتخرّجها، وتدفعها إلى مدرسة الحياة العالمية. وهو المدرسة الحقيقية التي لا تغني عنه المدارس مهما تعددت وكثرت وشملت. وإذا كان الحزب قائماً على برنامج صحيح، فلا بد من أن تتوافر فيه سمات: الحيوية، والتطور، والحركة، والحسّ(٦٥).

إذن، لا بد من وجود عناصر ثلاثة: الفكرة العميقة، والطريقة الواضحة، والإنسان النقي، وعندها توجد «الخلية الأولى التي بدورها لا تلبث أن تتكاثر إلى خلايا تكون هي الحلقة الأولى للحزب أو «قيادة الحزب». ومتى وجدت الحلقة الأولى، فقد نبتت الكتلة الحزبية، لأن هذه الحلقة لا تلبث أن تتحول إلى كتلة، وهذه الكتلة تحتاج إلى رابطة حزبية تجمع بين الأشخاص الذين يعتنقون الفكرة والطريقة، وهذه الرابطة الحزبية هي العقيدة التي تنبثق عنها فلسفة الحزب، والثقافة التي يتسم بمفاهيمها الحزب. وحينئذٍ تكون الكتلة الحزبية قد تكوّنت، وسارت في معترك الحياة، فإذا ثبتت في مواجهة التحديات، فقد تستطيع أن تخطو من كتلة حزبية إلى حزب مبدئي متكامل يعمل للنهضة الصحيحة، وهذا هو التكتل الصحيح الذي تكون نواته الفكرة، لأنه أسّ الحياة(٦٦).

في هذا السياق، يقيم النبهاني نظريته في التكتل الحزبي، وبالتالي قيام

---

(٦٤) النبهاني، **التكتل الحزبي**، ص ٨.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٣٨ ـ ٣٩.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٢٢ ـ ٢٣.

حزب التحرير الذي يولد في سيرورة تصاعدية. وهو بعد أن يتخذ شكله كتكتل حزبي «يدخل في صراع مع الأفكار الفاسدة والعقائد المتداعية والعادات البالية التي تحاول الدفاع عن نفسها، الأمر الذي يزيد الصراع ضراوة، ويكسب المبدأ الجديد احتكاكاً، مما يزيد من قوته. وما هي إلا فترة صراع قصيرة حتى تتداعى جميع الأفكار والعقائد والطرق، ويبقى مبدأ الحزب وحده في الأمة، هو فكرها، وهو عقيدتها. وعندما وحّد الحزب الأفكار والمعتقدات والآراء، فقد صنع اتحاد الأمة على عين بصيرة، وصهرها ونقّاها، فكانت أمة واحدة، وبذلك وجدت الوحدة الصحيحة»(٦٧).

تلخّص هذه المقتبسات رؤية الشيخ النبهاني التنظيمية وتجربته في تأسيس الحزب في أوائل الخمسينيات من القرن الماضي. فقد كان الشيخ ذاته هو الخلية الأولى للحزب، وهو الذي بادر وعمل على استقطاب الأعضاء ووضع مختلف أدبيات الحزب التي لا تزال هي نفسها، على رغم مرور أكثر من نصف قرن على صياغتها. وقد اقتصرت المراجعات على قضايا فرعية لا تمسّ المبدأ أو التفاصيل، والاستثناء الأبرز هو تبنّي الحزب، بعد تأسيسه بسنوات، لفكرة مركزية في بنيته النظرية، هي «طلب النصرة» من المؤسسات والشخصيات القادرة عليها لفرض الحماية، حتى يستطيع أن يسير في دعوته آمناً، كما سبق أن أشرنا إلى ذلك.

في الواقع، لا بد من تتبع الخبرة التاريخية والتنظيمية المتحصّلة عند النبهاني وأثرها في بناء حزبه، إذ إنه من الثابت أن للرجل في بداياته نشاطاً فكرياً وسياسياً، وربما تنظيمياً، قبل تأسيس حزب التحرير، وهذا ما يتضح في كتبه الأولى(٦٨). ولا يمكن رفض احتمال أن يكون النبهاني قد نشط سراً في إحدى المجموعات القومية الصغيرة، ومن المؤشرات القليلة على هذا الاحتمال، ما ذكره قائد معركة القدس عبد الله التل في مذكّراته، عن إرسال النبهاني مع عبد الله الريماوي الذي أصبح في ما بعد رمزاً كبيراً من قيادات حزب البعث في الأردن، إلى الرئيس حسني الزعيم في دمشق، في ٧/ ٥/ ١٩٤٩ في مهمة

---

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٢٧ (بتصرّف).

(٦٨) تختلف المصادر لدى إيراد كتب النبهاني في المرحلة العروبية والقومية من حياته، فيذكر بعضها اثنين منها فقط، هما: **رسالة العرب**، و**إنقاذ فلسطين**، ويغفل **نظام المجتمع**. لكن النبهاني نفسه يذكر هذا الكتاب ويورد بعض مضامينه، حيث يقرّر أن القومية العربية فشلت بسبب انتشارها بصورتها المغلوطة القصيمة. انظر: النبهاني، **إنقاذ فلسطين**، ص ١٤.

خطيرة، وهي جلب التأييد لإنقلاب عسكري في الأردن[٦٩]. كما أن حضوره اجتماعاً عاماً لكتلة القوميين العرب في حيفا عام ١٩٤٧ يثير التساؤل عن دور النبهاني في هذه الكتلة التي كانت لها ارتباطات معقّدة مع خلايا في أكثر من بلد.

وعلى الرغم من أن بعض الباحثين ألمح إلى أن النبهاني كان عضواً في حزب البعث أو في تشكيلاته الأولى في تلك المرحلة المبكرة، إلا أن النبهاني لم يكن على علاقة مباشرة بمؤسس حزب البعث ميشيل عفلق، إذ لم تذكر المصادر أي لقاء بينهما. كان النبهاني على صداقة متينة مع عبد الله الريماوي، أحد أبرز منظّري التيار القومي الذي التقى عفلق، وأصبح عضواً نشطاً في الحزب وأحد أبرز قياداته، ثم انفصل عنه بعد انهيار الوحدة منحازاً إلى الرئيس جمال عبد الناصر[٧٠].

في الواقع، لم يتحول قرب النبهاني من التنظيمات القومية ورجالاتها اقتناعاً جاداً بالطرح القومي الرائج، ولا سيما في ما يخصّ علاقة الإسلام بالعروبة، بل إنه في كتاب **إنقاذ فلسطين** اتهم بريطانيا باصطناع القومية العربية والقومية اليهودية لتأمين مصالحها في المنطقة[٧١]. في المقابل، ثمة شواهد جلية على استخدام النبهاني لأدوات التحليل القومي ووسائل التنظيم، وهذا ما ظهر نسبياً في كيفية صياغة خطابه السياسي في مرحلة أولى، وفي دينامية عمله التنظيمي بعد تأسيس حزب التحرير، فعلى الأقل كان النبهاني قد اطلع أو اكتسب بعض الخبرات التنظيمية، وهو ما انعكس على ازدواجية العمل بين ما هو علني وما هو سرّي في حزبه، وعلى اخضاع الأعضاء الجدد لاختبارات الولاء والانتظام الأيديولوجي، وهو مما شهدته التنظيمات القومية سابقاً[٧٢].

درس بعض الباحثين بشكل تفصيلي تأثر النبهاني على الصعيد الفكري والتنظيمي بمختلف التيارات الإسلامية والقومية، وتتبّعوا الأثر والخبرة المتحصّلة من احتكاكه بهذه الأفكار، بل وحتى بالقيادات والأحزاب التي اقترب منها في بدايات نشاطه.

---

(٦٩) مذكرات عبد الله التل، **كارثة فلسطين**، ٢ ج (القاهرة: دار القلم، [د. ت.])، ص ٥٩١.

(٧٠) هشام عليوان، **الشيخ تقي الدين النبهاني: داعية الخلافة الإسلامية** (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠٠٩)، ص ١١٦.

(٧١) النبهاني، **إنقاذ فلسطين**، ص ١٣ ـ ١٤.

(٧٢) عليوان، المصدر نفسه، ص ١١٧.

يعقد هشام عليوان مقارنة يعتمد فيها على منهج «تحليل مضمون» بعض كتابات النبهاني وميشيل عفلق، وبعض كتابات حركة القوميين العرب، ليخلص إلى أوجه شبه عديدة في المضمون والمصطلح والفكر التنظيمي، رغم بعد الشقّة بين الاتجاهين في المنهج والمنطلقات، وكذلك اختلاف الهدف النهائي(٧٣).

في المقابل، ثمة دراسات أخرى تذهب إلى رصد تأثر النبهاني بالماركسية، وبلينين مفجر الثورة الشيوعية، وبالتالي مقدار استفادته من فكرة القطيمي لتثوير المجتمع بواسطة حزب طليعي انقلابي، باستخدام مكثف لأساليب الدعاية والتجنيد عن طريق نشر فكر جديد. لا شك في أن جوهر الفكر الحزبي للنبهاني يقوم على تعظيم التناقض بين الحزب والأمة من جهة، والأنظمة التي تقف عائقاً أمام هدف إقامة الخلافة من جهة مقابلة، معتمداً في ذلك على التفاعل الفكري وتصاعده في المجتمع لتحريك الناس نحو ما تريده قيادة الحزب، إلا أن هذا ليس دليلاً على تأكيد فرضية التأثر بالفكر اللينيني، على الرغم مما يراه بعض الباحثين الغربيين من تشابه في الأساليب والوسائل بين البلاشفة والتحريريين.

في الواقع، كان الفكر الاشتراكي قد بدأ يتسرب إلى التنظيمات القومية، وكانت الأدبيات الماركسية متوافرة باللغة العربية، وخاصةً كتابات لينين منذ ثلاثينيات القرن العشرين على الأقل، فيما تأسس أول الأحزاب الشيوعية العربية في العشرينيات منه. ومما يلفت النظر، في هذا السياق، اهتمام النبهاني الجادّ بالفكر الماركسي، دراسة ومراجعة ونقداً(٧٤)، حيث لم يخفِ إعجابه بتعريف الشيوعيين للعقل، مفضلاً إياه على تعاريف الأقدمين والمحدثين، مضيفاً إليه ما يجعله التعريف الوحيد الصالح لعملية الإدراك.

وقد ذهبت بعض الدراسات بعيداً إلى حدّ اتهام حزب التحرير بالإسلام الماركسي و«الدفاع عن الشيوعية بالتصريح تارةً، والتلميح تارةً أخرى، وباستخدام الدعاية المختلفة، ومنها الدعاية الملساء، مستغلاً جهل المسلمين بواقعهم بعد أن أخذ منهم الثقة أنه الحزب الوحيد صاحب التخصّص في

---

(٧٣) انظر المقارنة وتحليل المحتوى بين الخطابين في: المصدر نفسه، ص ١٢٠ ـ ١٣٢.

(٧٤) يقال: إن كتاب **نقض الاشتراكية الماركسية** لغانم عبده الذي طُبعَ لأوّل مرّة عام ١٩٦٣، إنما هو للنبهاني في الحقيقة، حيث تظهر بصماته في أسلوب الكتاب ومنهجه.

الشؤون السياسية. .»[٧٥]. وبعيداً عن التحليل الاتهامي، يمكن القول إن وجود تقاطع في بعض أشكال المنهج والتفكير والتنظيم بين حزب التحرير والنبهاني من جهة، وما لدى الماركسيين من جهة أخرى، أمر وارد، هذا إضافةً إلى أن النظرية السياسية للنبهاني قد تم تدشينها أساساً على مسؤولية بريطانيا، ومن بعدها الولايات المتحدة الأمريكية، عن كل خطيئة ترتكب في العالم، مع التقليل من الخطر الشيوعي وهو في ذروة القوة والنفوذ خلال الحرب الباردة، وتنبؤ النبهاني عام ١٩٥٠ بهزيمة النظرية الرأسمالية أمام المبادئ الشيوعية، وهو ما دفع بعض النقاد إلى اتهامه بممالأة الشيوعية من حيث لا يدري، أو بكونه اختراقاً شيوعياً في الوسط الحركي الإسلامي[٧٦].

أما في الجانب التنظيمي، فتذهب الدراسات الغربية إلى أن هيكلية حزب التحرير هي في الوقت ذاته تراتبية وغير مركزية، وتشبه المجموعات الماركسية ـ اللينينية التي عملت خلال الحرب الباردة، حيث استعار الحزب فلسفته المنهجية مباشرة من الماركسية ـ اللينينية، كما استقى النبهاني المبادئ التنظيمية منها، مزاوجاً بين الأيديولوجيا الإسلامية والاستراتيجيا اللينينية وتكتيكاتها، وحزب التحرير، بحسب التحليل الغربي، منظمة توتاليتارية لا تتسامح مع أي انشقاق داخلي، وعلى الأعضاء الذين ينحرفون عن فلسفة الحزب أن يتخلّوا عن عضويتهم. ولدى الماركسيين والتحريريين هدف نهائي طوباوي (الشيوعية مقابل الخلافة)، والاثنان لا يستسيغان الديمقراطية الغربية، ويسعيان إلى إقامة مجتمع عادل واسطوري، كما أن فكرة إعادة الخلافة مشابهة لشعار البلشفية: «يا عمال العالم اتحدوا». وكما آمن لينين بأنه للبدء بالثورة لا بد من تسليح الناس أولاً بالأفكار ونشرها بين طبقة العمال، يسعى حزب التحرير إلى تبديل وعي الناس عبر الدعاية، مستخدماً التكتيكات نفسها، كتوزيع المناشير والأدبيات الخاصة للدعاية والنشر.

وقد نشط الحزب في إقامة الخلايا السرية، وهو جيد التنظيم والتحكّم، فكل ثلاثة إلى سبعة أفراد يشكّلون خلية يقودها أمير، هو نفسه عضو في

---

(٧٥) عدنان الصوص، **حزب التحرير الإسلامي والتضليل السياسي** (رام الله: دار يافا للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧)، انظر أيضاً النسخة الإلكترونية للكتاب في: <http://www.paldf.net/forum/showthread.php?t=127673>.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧، ٢٥٤، ٢٦٠، ٢٦٤، ٢٦٧ و٢٩٣.

خلية أخرى لا يعرف أعضاؤها أفراد الخلية الثانية، فيما يعرف الأمير أمير الخلية الأعلى، مما يجعل صعباً على الاستخبارات الحكومية اختراق الخلايا. ولضمان السرية الأقصى، لا توجد اتصالات بين الخلايا، وتحت أنظمة حزب التحرير ثمة طرق قليلة للتواصل مع خلية أعلى، ولا اتصالات مع خلية مختلفة في المستوى ذاته. ويتواصل أعضاء الخلية بالأسماء المستعارة فقط. وإذا كان لدى عضو ما شكوى من المشرف، يمكنه كتابة رسالة والطلب من المشرف إرسالها إلى المستوى الأعلى الذي يتولى حلّ المشكلة. وينظّم إعضاء الخلية المحلية في العادة جلسات دراسة من أجل تعميق الانتماء إلى أيديولوجية التحرير، كما صاغها النبهاني. وإذا شك أعضاء الخلية بولاء واحد منهم، يمكن للمشرف أن يمنع المشكوك بولائه من حضور حلقات الدرس، ويخضعه تالياً لدروس منفردة. وهذا التكتيك يستخدم غالباً لتجنيد موظفي الدولة وأعضاء السلك العسكري، الذين ينظر إليهم بارتياب بحكم مناصبهم ووظائفهم. ويجب على المشرف أن يبعث بتقرير أسبوعي إلى اللجنة المحلية حول التقدم الذي تحرزه حلقات الدرس ككلّ، وما ينجزه الأفراد. واللجنة بما تملكه من خبرة هي المسؤولة عن قبول المرشحين للانضمام إلى الحزب من هؤلاء أو رفضهم[٧٧]. ويمارس حزب التحرير قيادة مركزية صارمة للتحكّم والسيطرة، عبر نظام التجنيد والاتصالات، وحيث إنه ممنوع من العمل السياسي في غالبية الدول التي يعتبرها «ولايات» وفق نظامه، لذلك فإن جهاز التجنيد والتثقيف لديه بات يعمل عبر حلقات الدرس الإسلامي المنزلي في غالب الأحيان.

على رأس الهرم هناك الأمير، وتحته ثلاثة أجهزة؛ الجهازان الإداري والقضائي، والجهاز الذي يختاره الأمير. ويتولى الجهاز الإداري الأمير، وهو يقوم باختيار القيادة أو اللجنة القيادية. وبحسب قانون الحزب، فإن اللجنة القيادية تقود الحزب وتراقبه وتشرف على تقدم جميع أعماله. ولديها الحق الحصري بتعديل دستور الحزب واتخاذ إجراءات تأديبية بحق الأعضاء المنحرفين عن منهج الحزب. والقيادة هي القسم السياسي الذي يجمع المعلومات حول الأحداث العالمية ويصيغ الأجوبة الأيديولوجية لإرشاد

---

(٧٧) The Challenge of Hizbut-Tahrir, «Deciphering and Combating Radical Islamist Ideology,» Conference Report, Nixon Center (September 2004), <http://www.islamawareness.net/deviant/hizb/confrephiztahrir.pdf>.

المسلمين[٧٨]. وتتكوّن الماكينة الدعائية من المطبوعات والكتب والمناشير وشبكة الإنترنت، وللحزب سبعة مواقع على الأقل لها علاقة مباشرة به وبلغات مختلفة، ويلاحظ أن المطبوعات باللغة الإنكليزية مكتوبة ومصاغة جيداً، ويحرص الحزب على التصريح عن مواقفه السياسية من مختلف القضايا السياسية المحلية والعالمية.

أما التركيب التنظيمي للحزب فهو غير واضح لاعتماده السرية المطلقة، لكن أحد قياديه تحدث عن ثلاثة أجهزة يقوم عليها الحزب: الجهاز **الأول** هو لجنة القيادة، وهذه ليس لها مكان تستقرّ فيه، وتتواجد حيثما يقتضي وجودها. وبعد لجنة القيادة هناك الجهاز **الثاني** وهو لجنة الولاية، أي كل ولاية أو قطر ينتخب أعضاء الحزب فيه ممثلين عنهم من خمسة إلى ثمانية ليكوّنوا لجنة ولاية تقوم على رعاية شؤون الحزب في هذه الولاية، وتكون مرتبطة ارتباطاً كاملاً بالقيادة، ومهمتها على جانبين: الأول رعاية اللجان التحتية، والثاني الاتصال بالوسط السياسي في القطر الذي تعيش فيه والتعايش مع واقعه. والجهاز **الثالث** هو اللجان المحلية، وهي لجان مؤلفة من ثلاثة إلى خمسة أعضاء، تتواجد في المدن الكبيرة والأحياء، مهمتها العمل على رعاية أعضاء الحزب، وكسب أعضاء جدد وتدريسهم ثقافة الحزب[٧٩].

وقد حاولت بعض الدراسات الغربية فهم أسباب نجاح حزب التحرير في الانتشار مؤخراً في دول آسيا الوسطى، فرأى بعضها أن المنهجية الفلسفية والمصطلحات اللغوية للحزب التي تحمل إشارات ماركسية ـ لينينية كان لها تأثير أكبر بين تلك الشعوب المثقفة يسارياً. ويرى هؤلاء أن استلهام واستعارة بعض المنهجيات ليس بالضروري أن يتم عمداً. فأبو الأعلى المودودي يسمّي الجماعة الإسلامية «حزب الطليعة»، كما يستلهم التحريريون لغة التحريك والمواجهة التي تتّبعها الثورة، وهذه لغة مألوفة ماركسياً، لكن المسألة أن الإسلاميين عملوا على إيجاد بدائل للأيديولوجيا المعاصرة، وأدخلوا أو تبنّوا بعض الوسائل والطرق، ولم يكن ثمة حزب يشبه الحزب السياسي الحديث في العالم الإسلامي، وما إن ظهرت الأحزاب الإسلامية كرد فعل على الحداثة

---

(٧٨) Zeyno Baran, «Islam's Political Insurgency,» Nixon Center (December 2004), p. 24, <http://www.hudson.org/files/documents/political_insurgency.pdf>.

(٧٩) **الحركات الإسلامية في لبنان**، ص ١٧٨.

حتى استخدم هؤلاء الوسائل والمنهجيات المعتمدة وتبنّوها لمكافحة النفوذ الغربي(٨٠)، لذلك ترى تلك الدراسات أن التفسير الوحيد لنجاح حزب التحرير، في إيجاد موطئ قدم له في آسيا الوسطى، هو أن هذه المنطقة تألف اللغة الماركسية، وهي اللغة نفسها التي تحدّث بها الحزب الشيوعي خلال ٨٠ سنة. وعندما وصلت أطروحة حزب التحرير إليهم بدت وكأنها استبدال لأيديولوجيا بأخرى، وموسكو بمكة، كمكان للاحترام والتقدير. لذلك كان التجنيد أسهل بكثير من مثيله في الشرق الأوسط الكبير. أما في باكستان وإندونيسيا، حيث حقق الحزب بعض النجاح، فإن الأعضاء الجدد يأتون من بيئات شبه ماركسية ويسارية، والأغلبية منهم أصحاب مهن، وعلى سبيل المثال فإن المتحدث الأكثر طلاقة د. عمران وحيد مواطن بريطاني من أصل باكستاني، كما أن الأعضاء البريطانيين تأثروا بكونهم قد ترعرعوا بين يساريين إنكليز، لكنهم يريدون أن يكونوا مسلمين.

استمرّ الحزب قرابة أربعة عقود منذ تأسيسه متماسكاً في وحدته التنظيمية، حتى بدا للبعض مضرب المثل بين الجماعات الإسلامية الأخرى في هذا المجال التي أصابها التصدّع والانشقاق في وقت مبكر. والواقع أنه شهد بعض الأزمات العابرة، منها عام ١٩٥٦، حين خرج من قيادة الحزب داوود حمدان ونمر المصري، ودخل مكانهما الشيخ عبد القديم زلوم، والشيخ أحمد الداعور(٨١). وفي أوائل الستينيات، خرجت من الحزب قيادة التنظيم في «ولاية الكويت»، ومعظمها من الشخصيات السياسية الفلسطينية، وأبرزهم خالد الحسن، وقد قاموا بدور مهم في تأسيس حركة التحرير الوطني الفلسطيني «فتح» قبل عام ١٩٦٥، التي شغلت مواقع مهمة في منظمة التحرير عقب حرب ١٩٦٧.

كذلك ترك صفوف الحزب أ. غانم عبده، أحد المؤسسين والمقرّبين من الشيخ النبهاني، وذلك بسبب خلافات في الرأي حول بعض المسائل، من أهمها مسألة طلب النصرة وخوض الانتخابات البرلمانية؛ فقد رأى عبده أنه

---

(٨٠) Ariel Cohen, "Hizbut-Tahrir: Amerging Threat the Backgrounder Executive Summary to US. Interests in Centralasia," *Hritage Foundation*, no. 1656 (30 May 2003).

(٨١) «إنطلاقة مسيرة حزب التحرير،» **الوعي**، السنة ٢٠، العددان ٢٣٤ ـ ٢٣٥ (رجب ـ شعبان ١٤٢٧هـ ـ آب/ أغسطس ـ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٦)، <http://www.al-waie.org/issues/234-235/article.php?id=396_0_31_0_c>.

يوجد أهل حل وعقد، وتحققت فيهم شروط الإسلام، اعتقاداً وفهماً والتزاماً. أما النبهاني والحزب، فقد أصرّا على مبدأ طلب النصرة من القادرين، ولو كانوا كفاراً، أما مسألة خوض الانتخابات فاعتبرها عبده مخالفة للشريعة(٨٢). كذلك انسحب من الحزب الشيخ عبد العزيز الخياط، أحد أوائل المؤسسين الذين ساهموا في بناء الحزب، وتسلّم في ما بعد حقيبة وزارة الأوقاف في الأردن في خمس حكومات متتالية من ١٩٧٣ إلى ١٩٨٩، بسبب محاولته التقريب بين الحزب والإخوان المسلمين، ويقول في هذا الأمر: «كان محور عملي يدور حول تجديد العمل والأسلوب والأهداف والنظرة من خلال حركة الإخوان المسلمين، وعدم إيجاد حزب إسلامي جديد لكي لا تتبعثر جهود العاملين، وكادت جهودي تنجح لولا أن أفسد ذلك د. محمد سعيد رمضان»(٨٣).

كذلك تسبّبت مواقف الحزب من القضية الفلسطينية بحدوث عدد من الانشقاقات والتصدّعات، إذ يرى الحزب أن حلّ القضية الفلسطينية يكون بـ «رفض الاتفاقيات جملة وتفصيلاً، والحيلولة دون عقد اتفاقيات أخرى مع اليهود، ولا سبيل إلى ذلك إلا بالعمل الجادّ لإقامة الخلافة ومبايعة خليفة على العمل بكتاب الله وسنّة رسوله حتى يضع الإسلام موضع التنفيذ والتطبيق، ومن ثم يعلن الجهاد على اليهود ليستأصل شأفتهم»(٨٤). وقد أدت رؤية الحزب القاضية بتأجيل الجهاد على اليهود حتى قيام الخلافة، ونصب الخليفة، إلى خروج الشيخ أسعد بيوض التميمي أحد قدماء الحزب، والإعلان عن تأسيسه حركة الجهاد (كتائب بيت المقدس). وفي السياق نفسه، أسس د. صالح سرية حركة تنظيم «اللنينية العسكرية» في مصر عام ١٩٧٤، وقام بمحاولة إنقلاب فاشلة انتهت بإعدامه(٨٥).

وقد تعرّضت بعض فروع الحزب لانشقاقات مختلفة في أوروبا وآسيا الوسطى، وخاصةً عقب سقوط الاتحاد السوفياتي، حيث شهد الحزب تمدداً ملحوظاً، لكنه في الوقت نفسه تعرّض لمنافسة شديدة من قبل جماعات ذات

---

(٨٢) حسن أبو هنية ومروان شحادة، «حزب التحرير: منعرجات التشكل والانشقاقات،» في: **حلم الخلافة: حزب التحرير والتمرد على الدولة**، ص ١٦٥، وذلك عن مقابلة مع الشيخ أحمد الداعور بتاريخ ٢٢/١/١٩٩٩.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ١٦٦. والدكتور رمضان هو من القيادات البارزة في الإخوان المسلمين.

(٨٤) **الوعي** (بيروت)، السنة ٧، العدد ٧٥ (تموز/يوليو ١٩٩٣)، ص ٢٤.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ١٦٧.

طابع سلفي جهادي، من أبرزها «حركة تركستان المجاهدة» التي عملت في سائر أقطار آسيا الوسطى، كتركستان وأوزبكستان وطاجسكتان وقيرغيزستان. وتعرّضت هذه الحركات لضغوطات شديدة، وانتهى بها الأمر في أفغانستان، حيث تبنّت حركة طالبان هذه الحركة التي تزعّمها طاهر يلدتشيف وجمعة فمنغاني. وأصبح حزب التحرير يعمل بصعوبة بعد أن تعرّض لانشقاق كبير عن طريق الحركة الإكرامية بزعامة أكرم يلدتشيف الذي تحوّل من نهج حزب التحرير التقليدي إلى السلفية الجهادية، وتبنّى منهجاً انقلابياً عسكرياً يرتكز إلى التغيير عن طريق القوة والجهاد. ولا يزال حزب التحرير يعمل رغم الصعوبات والضغوطات الأمنية، ويتركّز عمله في أوزبكستان، إلا أن وجوده لا يتمتع بقبول، كما كان سابقاً بعد انشقاق الحركة الإكرامية، فقد تحوّل معظم أعضائه إلى التيارات السلفية. وتعتبر تجربة الحزب في آسيا الوسطى فريدة من نوعها من حيث التحولات السريعة التي طالت البنية النظرية والعملية للحزب[٨٦].

وفي أوروبا تعرّض الحزب لانشقاقات عدة، من أبرزها خروج جماعة عبد الرحمن المالكي ومجمل بنية الحزب في ألمانيا. وقد أصدر أعضاء الحزب في أوروبا بياناً عبّروا فيه عن تراجعهم عن عدد من الأفكار التي يتبنّاها الحزب من دون أن يتم الإعلان عن تشكيل حزب جديد. وقد اتخذ هذا الانشقاق وجهة إصلاحية بحتة داخل الحزب. وفي بريطانيا عمل عمر بكري على تأسيس حركة جديدة بعد أن خرج عن الحزب، أطلق عليها اسم «حركة المهاجرين»، إلا أن انتشار هذه الحركة بقي محدوداً. وقد أظهر البكري ميلاً نحو السلفية الجهادية على الرغم من أنه لم يمارس عملاً عسكرياً، وانشقاقه لم يؤثر في جسم الحزب. وقد غادر بريطانيا تجنّباً لدعاوى قضائية، واستقرّ في لبنان، وبعد تصريحات لافتة له عرّضته لمحاكمات في لبنان أعلن ولاءه لحزب الله، الأمر الذي جنّبه هذه المحاكمات، وأنقذه من السجن المحتّم[٨٧].

ولعل أخطر وأكبر انشقاق حدث في تاريخ الحزب كان عام ١٩٩٧، حيث قام عدد من أعضاء الحزب، وفي مقدمتهم محمد عبد الكريم أبو رامي، عضو

---

(٨٦) المصدر نفسه، ص ١٦٧.

(٨٧) «من هو «الداعية والخبير» عمر بكري الذي بارك أبو عدس وأنكر ياسمين،» صيدا أون لاين (تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٨)، <http://www.saidaonline.com/news.php?go=fullnews&newsid=24103>.

مكتب الأمير، ومعتمد الحزب في الأردن، والشيخ سالم الخوالدة، رئيس اللجنة الثقافية في الحزب، وأعضاء في لجنة الولاية، مثل: جميل شاكر، وعيد القواسمة، وأدهم عواد، وابراهيم جرار، وقد تمحور سبب الانشقاق حول طلب إلغاء «تبني» كتاب **حمل الدعوة**، والمطالبة بإعفاء محمد موسى صبري، وأبو إياس محمود عويضة، مؤلف الكتاب السابق، من منصبهما في مكتب الأمير عبد القديم زلّوم. وقد استجاب الأمير في البداية لطلبهم، إلا أنهم طالبوا في ما بعد بعزل الأمير، وتولية محمد عبد الكريم أبو رامي[٨٨]، الأمر الذي أدى إلى طردهم وإطلاق الحزب على هذه المجموعة لقب «الناكثين»، والفتنة التي أحدثوها بـ «فتنة النكث»، حيث أعلن الحزب ما يلي: «استحوذ الشيطان على عقول نفر استغلوا حكم الشيخ، فدبروا أمراً جليلاً؛ حاولوا حرف المسيرة عن خطها المستقيم. لقد حاولت زمرة الناكثين تلك أن توجد جرحاً غائراً في جسم الحزب لولا لطف الله سبحانه، ثم حكمة الشيخ وحزمه، فلم تزد محاولات الناكثين عن إيجاد ثلم سطحي لم يلبث أن صح وعاد أقوى مما كان، وانكفأت تلك الزمرة وأصبحت في طيّ النسيان»[٨٩].

تنحّى الشيخ عبد القديم زلّوم عن إمارة الحزب عقب مرضه بتاريخ ١٧/ ٣/ ٢٠٠٣، وما لبث أن توفي بتاريخ ٢٩/ ٣/ ٢٠٠٣ وتولى مهام منصب الأمير المهندس عطا أبو الرشتة بتاريخ ١٣/ ٤/ ٢٠٠٣[٩٠]. في هذه المرحلة، برز انشقاق آخر باسم «الحركة التصحيحية لحزب التحرير»، قاده بكر الخوالدة وعدد من أعضاء الحزب. وقد قامت هذه الحركة بإصدار نشرات خاصة بها، أهمها ما صدر في ٦ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٣ تعلن فيها إبراء للذمة التنازل عن عدد من الأفكار والمسائل التي كان يتبناها الحزب، والتي وصلت في هذا البيان إلى حدود (٣١) مسألة أبرزها: التبرؤ من أفكار صحبة معاوية وشتمه، واعتبار القرشية شرط انعقاد، لا أفضلية في تولي منصب الخليفة، والتنازل عن أفكار عذاب القبر، وبظهور المهدي، ونزول عيسى، وظهور الدجال، والتنازل عن القول بحرمة دخول النقابات والجمعيات، والتنازل عن بعض المسائل الفقهية التفصيلية، والتنازل عن اتهام الآخرين بالخيانة أو العمالة من غير بيّنة

(٨٨) المصدر نفسه، ص ١٦٨، استناداً إلى لقاء المؤلفين مع أحد قيادات الحزب.

(٨٩) **الوعي** (بيروت)، العددان ٢٣٤ ـ ٢٣٥ (آب/ أغسطس ـ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٦)، ص ١٨.

(٩٠) المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢٠.

لمجرد الشبهة أو بحجة التعاون مع الكفار، علماً أنه لا يجوز شرعاً التعامل مع الدول الكافرة كشراء السلاح منها، والتنازل عن فكرة عدم إطعام الأيتام والمساكين أو المنكوبين بحجة أننا لسنا جمعية خيرية، أو بحجة مخالفة المتبنى، و«التنازل عن اعتبار «المتبنى» رابطاً بين أفراد الحزب، لأن اعتباره رابطاً دون العقيدة، فيه دعوة إلى الطبقية، وهذا ما يجعل الأمة تجفانا وتخالفنا في معظم ما تبنّاه الحزب، إن لم يكن جميعه»[٩١].

تثير هذه القضية مسألة مهمة في منظومة الحزب الفكرية، فمن المبادئ الرئيسية للحزب «تبنّي الآراء والأحكام»، وهي آلية معتمدة في دينامية عمله، وكذلك في العلاقة بين القيادة والأعضاء. وكما يعتبر الحزب هذا الأمر حقاً من حقوق الخليفة، وبالتالي أمير الحزب الذي تبنّى أفكاراً وأحكاماً إسلامية بالقدر الذي يلزمه لسيره في العمل من أجل استئناف الحياة الإسلامية وحمل الدعوة إلى العالم وإقامة الخلافة ونصب الخليفة.

وعلى هذا، يبرر الحزب «التبنّي» ـ أي تبني الأعضاء كلّ ما يصدر عن الحزب، لأنه يحافظ على الوحدة الفكرية والكيانية للحزب، فلو أباح الحزب تعدد الآراء فيه، لقضى على وحدته، ولأصبح أجنحة وأحزاباً، ولتعددت طريقته، ولأصبحت الصراعات الداخلية فيه هي المسيطرة[٩٢].

خامساً: حزب التحرير والإسلامي الآخر

تأسس حزب التحرير على أرضية الخلاف مع الإخوان المسلمين حول دور الأخلاق في إصلاح الأمة، وقد اعتبر الإخوان حزب التحرير من أشد منافسيهم، إلى درجة اتخاذ قرار بفصل أي عضو من الإخوان يتصل بحزب التحرير. وقد جرت محاولات عديدة لردم هذه الهوة في الفترة ١٩٥٢ ـ ١٩٥٦، وصل بعضها إلى حدّ اقتراح اتحاد الحركتين في منظمة واحدة تدعى «الأخوة الإسلامية»، لكن هذه المحاولات باءت بالفشل.

وقد شعر الإخوان المسلمون في الأردن وفلسطين وسورية بخطورة حزب التحرير على مستقبلهم، وأنه أصبح من أشد منافسيهم، لذلك كان من الطبيعي

(٩١) بيان الحركة التصحيحية لحزب التحرير (١٢ رمضان ١٤٢٤هـ).

(٩٢) عليوان، **الشيخ تقي الدين النبهاني: داعية الخلافة الإسلامية**، ص ٢٣٩.

أن يتعرّض لانتقاداتهم اللاذعة. استعان الإخوان المسلمون في الأردن ببعض مسؤوليهم في القاهرة لمناقشة ومواجهة حزب التحرير. وكان أول هؤلاء سعيد رمضان، صهر مؤسس الإخوان حسن البنّا، الذي أخذ ينتقد أفكار النبهاني علناً. ثم طلب الإخوان في الأردن من سيد قطب أن يجتمع بالنبهاني في القدس، فاجتمع به وعرض عليه العمل ضمن الإخوان المسلمين، فقبل النبهاني على شرط أن يكون الإخوان في الأردن منفصلين عن قيادة الإخوان في القاهرة، فرفض الإخوان ذلك. عندها قال سيد قطب: «دعوهم فسينتهون من حيث بدأ الإخوان»[(٩٣)] كما نصح مؤسس الجماعة الإسلامية الباكستانية أبو الأعلى المودودي الإخوان بإهمال التحريريين قائلاً: «لا تجادلوهم دعوهم للأيام يموتوا». كما أن الشيخ محمد الحامد، الأب الروحي لتيار الإسلام الراديكالي السوري، الذي كان قد أخذ موقفاً إيجابياً من النبهاني، غيّر من موقفه عندما اطلع على كتابات الحزب وهاجمها من على المنبر[(٩٤)].

وفتحت مجلة **حضارة الإسلام** التي كانت تنطق باسم الإخوان المسلمين في سورية صفحاتها للكاتب الإسلامي محمد سعيد رمضان البوطي، فكتب فيها مقالة هاجم فيها حزب التحرير هجوماً شديداً، محذّراً من دسائس في منتهى الخطورة والأهمية، مركّزاً انتقاداته على كتاب **نداء حار إلى العالم الإسلامي**. ورغم عداء الحزب الواضح لإنكلترا، إلى درجة أن البعض اتهمه بأنه يعيش «هاجس الإنكليز»، فإن البوطي يلمّح في نهاية مقاله إلى عمالة الحزب للإنكليز الذين يستخدمونه في التحايل على حماس الأمة لإقامة دولة إسلامية. ثم أتبع البوطي مقالته بأخرى رفع فيها وتيرة هجومه على الحزب، وصرّح باتهام الشيخ النبهاني شخصياً بالاتصال بالسفارة البريطانية في لبنان، وظل حزب التحرير المثال الحاضر في ذهن البوطي عندما يهاجم حركات إسلامية تفهم الإسلام على أنه مجرد فكرة ونظام، بينما تتغافل عن مشكلة المسلمين

---

(٩٣) **الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية**، ص ٧٦ ـ ٧٧. استناداً إلى: صادق أمين، **الدعوة الإسلامية فريضة شرعية وضرورة إسلامية** (عمّان: [د. ن.]، ١٩٧٦)، ص ٩٥. وصادق أمين هو الاسم المستعار الذي استخدمه في هذا الكتاب. عبد الله عزّام (١٩٤١ ـ ١٩٨٩)، وهو فلسطيني من قضاء جنين، حصل على الدكتوراه في أصول الفقه من جامعة الأزهر عام ١٩٧٣، وأصبح أحد أبرز صقور الإخوان في الأردن، ثم هاجر إلى أفغانستان حيث أصبح أشهر المجاهدين العرب، إلى أن لقيَ مصرعه في حادث غامض إثر تفجير سيارته.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٧٧.

الأساسية التي تتعلق بالخلق والوجدان، وليس لها أي تعلق بالقناعة أو الفكر[٩٥]. أما سعيد حوّى، المنظّر الأساسي للراديكالية الإسلامية السورية، فيخفف من لهجة الهجوم، ويغازل حزب التحرير باستخدام مصطلحاته عن «الصراع الفكري» في العهد المكّي الذي به تميز الفكر الإسلامي من الفكر الجاهلي، لكنه مع هذا ينتقده، من دون أن يسمّيه، لاشتراطه أن يكون للمسلمين تكتل سياسي ذو فكر واضح ومواقف من كل القضايا المطروحة، ويستعين حوّى بالمودودي الذي قال «إنني لا أرى في الدنيا أشد خطأ وسفاهة من رجل أو جماعة يضع الدستور من غير سلطة ولا صلاحية..»[٩٦]، وهو رأي تبنّاه سيد قطب في **معالم في الطريق**.

كذلك انتقد عبد الله عزام في السبعينيات حزب التحرير لاعتماده كلية على الفكر في جميع خطواته، فبقي نشاط الحزب «جدلياً بارداً وأقحم نفسه في جدل لا أول له ولا آخر، ولم يحدث في واقع الناس أثر يذكر.. نظراً إلى جفاف أرواح أعضائه، وإيثارهم الجدل والكلام على النواحي العملية»، كما ينتقد مفهوم «طلب النصرة»، فضلاً عن انتقادات تتعلق بفتاوى الحزب وبعض أحكامه الفقهية[٩٧].

كذلك يفعل فتحي يكن، مؤسس الجماعة الإسلامية في لبنان، رغم أنه يحاول التخفيف من انتقاداته، إلا أنه يجمعها ويصنفها في محورين:

١ ـ **المحور الأول**: قضايا دعوية مثل:

ـ تركيز الحزب على النواحي الفكرية والسياسية، وإهماله النواحي التربوية والروحية.

ـ انشغال أفراده بالجدل مع كافة الاتجاهات الإسلامية.

ـ اعتماد الحزب على عوامل خارجية للوصول إلى الحكم عن طريق طلب النصرة.

ـ تخليه عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

---

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٧٨، نقلاً عن: **الحضارة والإسلام** (دمشق)، السنة ٥، العدد ١ (تموز/يوليو ١٩٦٤)، ص ٣٧.

(٩٦) سعيد حوّى، **جند الله ثقافة وأخلاقاً** [د. م.: د. ن.]، ١٩٧١)، ص ٤٠٢ ـ ٤٠٣.

(٩٧) أمين، **الدعوة الإسلامية فريضة شرعية وضرورة إسلامية**، ص ١٠٠ ـ ١١٢.

ـ المحدودية في الغايات.

ـ التصور الخاطئ بأن مرحلة التثقيف ستنقلهم إلى مرحلة التفاعل، فمرحلة الحكم، فهذا مخالف لسنّة الله في امتحان الدعوات.

ـ معاداة جميع الأنظمة، مما ورطهم باعتقالات دائمة، فضلاً عن السرية الشديدة.

٢ ـ المحور الثاني: قضايا فقهية مثل:

ـ تبنّي الحزب لأحكام فقهية محددة وإلزام أتباعه بتبنّيها.

ـ إباحته النظر إلى الصور العارية.

ـ إباحته تقبيل المرأة الأجنبية ومصافحتها بشهوة وبغير شهوة.

ـ قوله بجواز أن تلبس المرأة الباروكة أو البنطال، وأنها لا تكون ناشزاً إذا لم تطع زوجها في التخلي عن ذلك.

ـ قوله بجواز أن يكون القائد في الدولة المسلمة كافراً.

ـ قوله بجواز دفع الجزية من قبل الدولة المسلمة للدولة الكافرة.

ـ قوله بجواز القتال تحت راية شخص عميل تنفيذاً لخطة دولة كافرة ما دام القتال قتالاً للكفار.

ـ قوله إن الممرات المائية، ومنها قناة السويس ممرات عامة لا يجوز منع أية قافلة من المرور فيها.

ـ قوله بسقوط الصلاة والصوم عن سكان القطبين، والسجن عشر سنوات لمن تزوّج بإحدى محارمه حرمة مؤبدة[٩٨].

أصبحت انتقادات هؤلاء الإخوانيين، بالإضافة إلى غيرهم، الأساس الذي شكّل موقف التيار الإخواني والمتعاطفين معه من حزب التحرير. أما في ما يتعلق بالتيار السلفي، ورغم انتقادات الحزب الشديدة لحكم آل سعود في المملكة العربية السعودية، واتهامهم بالعمالة للإنكليز، ثم للأمريكيين، فإن عبد القديم زلّوم، خليفة النبهاني، يرى أن المذهب (السلفي) الوهابي «هو من المذاهب

(٩٨) من حديث فتحي يكن في: **الديار**، ٢٦/ ١٠/ ١٩٩٨.

الإسلامية وصاحبه الإمام محمد بن عبد الوهاب مجتهد بين المجتهدين». ويشترك حزب التحرير مع التيار السلفي في تكفير الفلسفة والمشتغلين بها قديماً وحديثاً، كما يشترك معه في رفض الاحتفال بذكرى مولد الرسول (ﷺ) واعتبار ذلك تقليداً للأجانب، ويبدو تأييد حزب التحرير واضحاً لـ «تنويريَّيْ» التيار السلفي، الشيخين فهد بن سليمان العودة، وسفر بن عبد الرحمن الحوالي، اللذين انتقدا مواقف الحكم السعودي في حرب الخليج، والمبادرة السعودية السلمية للقضية الفلسطينية، والتراجع عن تطبيق الشريعة في بعض جوانب الحياة السعودية، كما أيّد الحزب تأسيس «لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية»، وهي اللجنة السعودية المعارضة التي تأسست عام ١٩٩٣[٩٩].

لكن هذا لا يدفع الشيخ ناصر الدين الألباني، أبرز علماء التيار السلفي في بلاد الشام، إلى استثناء حزب التحرير من الانتقاد الذي يوجهه إلى جميع الحركات الإسلامية، ويخصّ حزب التحرير بأنه يتميز من أي حزب إسلامي آخر في أنه يقيم للعقل البشري وزناً أكثر مما أقامه الإسلام له، تأثراً بالمعتزلة. ومن هنا جاء عدم قبول حزب التحرير بحديث الآحاد في العقائد، وهذا ما يخالف سبيل المؤمنين، ويترتب عليه عدم إيمان التحريريين بعذاب القبر ومسائل أخرى[١٠٠].

أما مؤسس ورئيس حركة النهضة في تونس (الاتجاه الإسلامي سابقاً) الشيخ راشد الغنوشي، فيلتقي مع النبهاني في السماح للمرأة بعضوية مجلس الشورى الإسلامي، لكنه ينتقد بشدة السلطات الواسعة التي يمنحها لرئيس الدولة واعتباره «هو الدولة»، وهو الذي يملك جميع الصلاحيات، كما ينتقد رأي النبهاني في أن الشورى غير ملزمة على الحاكم، بل هي لمجرد الاستئناس، فيعتبر هذا الرأي يستند إلى شبهات وآراء غير قاطعة في الدلالة على ما انتهى إليه من نتيجة خطيرة، وهي سلب الأمة مجتمعة أو ممثلة بأهل الرأي فيها حقها في التشريع[١٠١].

(٩٩) **الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية**، ص ٨١.

(١٠٠) عكاشة عبد المنان الطيبي، معد، **فتاوى الشيخ الألباني ومقارنتها بفتاوى العلماء**، ط ٢ (بيروت: دار الجيل؛ القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٩٥)، ص ٤٧٩، ٤٨٦، ٣٦٢ و٤٨١ ـ ٤٨٥.

(١٠١) راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣)، ص ١١٧، ١٦٢ و٢٤٤.

وبسبب هذه المواقف المتواترة من حزب التحرير وسط التيارات الإسلامية، يقف حزب التحرير وحده في الساحة السياسية، بلا حلفاء ولا أصدقاء، رغم أنه بدأ يميل في السنوات الأخيرة إلى تأييد التيارات «الجهادية» التي تنتقد بشدة «مداهنة» الإخوان المسلمين وعملهم ضمن الدساتير القائمة، ويستثني سيد قطب فقط من بين قادة ومنظّري الإخوان، ويلتقي مع تيارات الجهاد الإسلامي في تكفير الأنظمة القائمة لحكمها بغير ما أنزل الله، وتكفير الخيار الديمقراطي[(١٠٢)].

أما الجبهة الإسلامية للإنقاذ، فقد حظيت بتأييد حزب التحرير، وهو أمر نادر الحصول. كما أن أشد الانتقادات من الحزب انهالت على كل محاولات التجديد الإسلامي، فقد اعتبر الحزب فكر ما يسمّى «النهضة» بدعة، بدءاً من «الماسوني جمال الدين الأفغاني وتلميذه الماسوني محمد عبده». ويعتبر النبهاني تفسير **المنار** من تفاسير العصر الهابط. أما مفكرو العصر الحديث الذين يعتبرون بنظر الحزب من «كتّاب التلويث الفكري» و«كتّاب البلاط»، فقد نالوا قسطاً كبيراً من الهجوم والانتقاد بدءاً بـ محمد أركون ومحمد عمارة وفهمي هويدي وخالد محمد خالد ومحمد فتحي عثمان ورضوان السيد ومحمد جابر الأنصاري[(١٠٣)] وغيرهم، الذين تخصّص لهم نشرات الحزب ما يلزم من نقد وتجريح.

وفي ما يتعلق بإيران، فقد أيّد الحزب في البداية الثورة الخمينية، وزارت وفود من الحزب طهران عدة مرات، لكن بعد إعلان دستور الجمهورية الإسلامية في إيران، قدم الحزب مطالعة نقدية مطولة إلى الإمام الخميني ولجنة الخبراء في آب/أغسطس ١٩٧٩، ثم نشرها الحزب تحت عنوان «نقض مشروع الدستور الإيراني»، يعتبر فيها «أن واضع مسودة هذا الدستور لم يكن متصوراً لوجوب جعل أساسه العقيدة الإسلامية، ولذلك لم تكن مواده منبثقة من العقيدة الإسلامية، ولا مأخوذة من كتاب الله، ولا من سنّة رسوله... وإنما كان واضعه متصوراً لمفهوم الديمقراطية الغربية التي تعتبر الأمة مصدر السلطات.

---

(١٠٢) أيمن الظواهري، الحصاد المر: **الإخوان المسلمون في ستين عاماً** ([د. م.]: مطبوعات جماعة الجهاد، [د. ت.])، الكتاب فيه تقييم ونقد لمسيرة الإخوان المسلمين في مختلف المراحل، ص ١٢ ـ ١٣ و١١٧ ـ ١١٨.

(١٠٣) **الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية**، ص ٨٣.

فهي التي لها حق التشريع، وحق الحكم والتنفيذ، الذي بمقتضاه وضعت الدساتير للدول الغربية بما فيها أمريكا»[١٠٤] تخلص المطالعة إلى أن الدستور الإيراني ليس دستوراً إسلامياً، ولا يحوّل الدولة إلى دولة إسلامية، ولا يحوّل الديار إلى دار إسلام[١٠٥]. ويقدم بديلاً هو في الحقيقة مشروع الدستور نفسه الذي وضعه النبهاني مع بداية تأسيس حزب التحرير[١٠٦].

ولم ينجُ حكم الجبهة القومية الإسلامية في السودان ومؤسسها حسن الترابي من انتقادات حزب التحرير، الذي اعتبر النظام السوداني يخدع الشعب والمسلمين في ادعائه بأنه يطبّق الإسلام، لأنه يقول بالتدرّج وبالخصوصية القومية، وهو لا يزال عضواً في هيئة الأمم المتحدة ومؤسسها، وهي التي تلتزم بمواثيق الكفر.

وقد جلبت المواقف السياسية لحزب التحرير العداء له في كل مكان، وسبّبت له قطيعة مع شرائح واسعة من الجماهير، علماً أنه في بداية تأسيسه وجد تأييداً واسعاً، خاصة في الأردن وفلسطين، إلا أن تحليلاته السياسية، التي اعتمدت على تقسيم الحكّام العرب بين العمالة لأمريكا، والعمالة للإنكليز، وانطلقت من مقولة سعي الأولى إلى وراثة الثانية، التي لم ينجُ منها النظام الناصري، ولا حتى المقاومة الفلسطينية، أدت إلى عزلة الحزب واكتسابه لخصومات في كل الأقطار التي حاول العمل فيها، بل أدت في كثير من الأحيان إلى ملاحقة أعضائه ودخولهم السجون.

سادساً: الديمقراطية وحزب التحرير

ينطلق الحزب من العداء المطلق لكلّ من النظام الرأسمالي والنظام الاشتراكي أو الشيوعي، لأنهما نظام كفر يناقض الإسلام كلياً، والدعوة إلى التوفيق بين الإسلام والكفر هي دعوة ضالة لتكريس الكفر، ولا حلّ إلا بالمفاصلة التامة بين الإسلام وأنظمة الكفر، ومنها الرأسمالية والديمقراطية والقانون المدني وما شابه ذلك، وهذا كله كفر لا بد من إزالته وإقامة حكم

(١٠٤) «نص نقض مشروع الدستور الإيراني ونص الدستور الإسلامي اللذان قدمهما حزب التحرير إلى الإمام الخميني ولجنة الخبراء،» منشورات حزب التحرير (٣٠ آب/ أغسطس ١٩٧٩)، ص ٩.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٥٢.

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٥٤ ـ ١٠٩.

الإسلام[١٠٧]. ويعتبر الحزب أن دوائر الاستعمار لم تستطع إدخال النظام الديمقراطي إلى بعض بلاد المسلمين إلا بعد إيهام المسلمين وخداعهم بأن هذا النظام لا يتناقض ولا يخالف الإسلام، بل إنه يتطابق مع الشورى. لذلك يبذل الحزب جهداً كبيراً لإثبات تناقض الديمقراطية مع الإسلام، وتحفل أدبيات حزب التحرير بالعديد من المواقف والمقارنات لبيان ذلك. وينسجم هذا الموقف مع السياق النظري والبناء الفكري الذي شيّده مؤسس الحزب الذي يستهدف تطبيق شرع الله، والذي على أساسه بُني الموقف من الديمقراطية كنظام وضعي يستهدف تثبيت دعائم نظام الكفر. ومن أبرز الكتب المعتمدة لمحاربة الديمقراطية، فضلاً عن أدبيات النبهاني التأسيسية، ما كتبه خليفته عبد القديم زلّوم، ثم ما كتبه حافظ صالح[١٠٨]، ويمكن أن نلخص ذلك الموقف على الشكل التالي:

١ ـ الديمقراطية نظام وضعي بشري تأسس على عقيدة فصل الدين عن الحياة، بينما الإسلام هو النظام الذي أوحى به الله إلى رسوله.

٢ ـ الديمقراطية تجعل السيادة للشعب وتعتبره مصدر السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية. بينما الإسلام السيادة فيه للشرع وليست للأمة، والله هو وحده المشرّع، بينما «السلطان»، أي الحكم، للأمة، والقضاء للخليفة أو لمن ينيبه.

٣ ـ القيادة في الديمقراطية جماعية، بينما هي في الإسلام فردية، والوزراء يشاركون في الحكم، في حين أنهم في نظام الإسلام معاونون للخليفة فقط.

٤ ـ استفتاء الشعب في النظام الديمقراطي واجب على الحاكم وعلى مؤسسات الدولة، بينما هو في الإسلام ـ بحسب حزب التحرير ـ ليس واجباً، لأن الشورى هي من المباحات، وهي معلمة وليست ملزمة.

٥ ـ تلتزم الحكومة في النظام الديمقراطي برأي الأكثرية وتشريعها، بينما في الإسلام لا يرجّح رأي الأكثرية في كل الأمور.

٦ ـ أما مسألة الحريات فهي مصدر الفساد ومنبع الظلم والطغيان، برأي

---

(١٠٧) عبد القديم زلّوم، **الديمقراطية نظام كفر يحرم أخذها أو تطبيقها أو الدعوة إليها** (بيروت: [د. ن.]، ١٩٩٠)، وتقي الدين النبهاني، **الشخصية الإسلامية** ([د. م.]: منشورات حزب التحرير، [د. ت.]).

(١٠٨) حافظ صالح، **الديمقراطية وحكم الإسلام فيها** (لاهور ـ باكستان: دار النهضة الإسلامية، ١٩٨٥)، ثم أعيد طبعه في بيروت عامي ١٩٨٨ و١٩٩٢، وهو معتمد للتدريس داخل الحزب.

حزب التحرير. فالحرية عنده تعني «الانحدار إلى درك الحيوان»، وهي تتناقض مع الأساس الذي جاء به الإسلام، ويقضي بأن يكون المسلم عبداً لله تعالى. ومن كمال العبودية أن يطيع العبد أوامر المعبود. وصفة العبودية هذه تتنافى مع ممارسة السيادة من دون ضغط وإكراه التي تبشر بها الديمقراطية[١٠٩].

وتتلخّص **الحريات العامة** في:

ـ **حرية الاعتقاد**: تتناقض مع الإسلام، لأنها تعني أن يعتقد الإنسان بما شاء، وأن يتخلّى عن عقيدته أو يلحد متى يشاء.

ـ **حرية الرأي**: تعني أن يمارس الإنسان إرادته في نقض أو نقد أي رأي يخالف عقله أو هواه، وليس لأحد الحق بمنعه من ذلك. وهذا يناقض عقيدة الإسلام التي يجب أن يكون أي رأي منبثقاً منها.

ـ **الحرية الشخصية**: هي شر البلاء، فهل هناك أسوأ من أن نترك للإنسان أن يتخذ إلهه بحسب هواه، فينطلق من زاوية واحدة، وهي إشباع كافة رغباته الجسدية من دون أدنى اعتبار أو التزام؟

وعليه، يعتبر الحزب «أن الأصل في أفعال العباد التقيّد بالحكم الشرعي»، والأحكام التي تعالج الأفعال هي:

ـ **الفرض**: ومنه الواجب، وهو ما يثاب فاعله ويعاقب تاركه.

ـ **المندوب**: هو ما يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه، مثل النوافل.

ـ **المباح**: هو ما خيّر العبد فيه بين الفعل والترك، مثل الأكل والمشي.

ـ **المكروه**: هو ما نهى الشارع عنه نهياً غير جازم، يثاب تاركه ولا يعاقب فاعله، مثل التداوي بالمحرّم.

ـ **الحرام**: هو ما نهى عنه الشارع نهياً جازماً. وهو ما يعاقب فاعله ويثاب تاركه.

ولا يوجد فعل واحد ليس له في الإسلام حكم يبينه، كما يخلص الحزب، لذلك فالحرية والديمقراطية، كفر وظلم وفسق[١١٠].

---

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

(١١٠) المصدر نفسه، ص ١٠٧ ـ ١٠٨.

لا يرفض الحزب من حيث المبدأ أن يرشح «المسلم» نفسه للانتخابات النيابية في بلده، في ظلّ الأنظمة القائمة، لكنه يشترط ليصبح هذا الأمر صحيحاً من الناحية الشرعية ما يلي:

١ ـ أن يعلن على الملأ ـ ولا تكفي النيّة ـ أن ترشيحه لا يعني أنه يؤمن بالنظام الديمقراطي، بل هو على العكس، ساعٍ إلى كشف مفاسده، والعمل على هدمه وتغييره، وإحلال النظام الإسلامي محله.

٢ ـ أن يكون برنامج عمله، خلال فترة ترشيحه، ترجمة أمينة لهذا المعنى.

٣ ـ أن لا يتعاون مع الداعمين لنظام الكفر، فلا يشترك في قائمة واحدة مع مرشحين علمانيين.

ويخلص إلى أن المرشح المسلم الذي لا يحقق هذه الشروط «يحرّم على المسلمين انتخابه، وبطبيعة الحال يحرّم على المسلمين انتخاب مرشحين علمانيين أو فسّاق أو غير مسلمين، لأن في ذلك تدعيماً لنظام الكفر»[١١١].

خاتمة

يقع نموذج حزب التحرير في «الدولة الإسلامية» ضمن حلقة مأزومة، فهو في سعيه إلى إحياء «الخلافة»، تأكيداً منه على استمرارية التاريخ الإسلامي السياسي، لا يكتفي بإدانة التدخل الأوروبي الذي أسقط الدولة العثمانية، وأدى في ما أدى إلى إلغاء آخر شكل من أشكال الخلافة عام ١٩٢٤، وما يرمز ذلك إلى قيام الدولة الحديثة في المناطق الخاضعة للسيطرة العثمانية. لم يكتفِ حزب التحرير من خلال النموذج «النبهاني» الوحيد الذي أنتجه بإدانة ذلك، بل قدم بوضوح تام نموذجاً بديلاً للدولة الإسلامية، يستند في بعض جوانبه إلى الفرضيات، وإلى بعض الآليات والمفاهيم الأساسية للدولة الحديثة التي سعى جاهداً إلى التبرؤ منها وإدانتها.

ثمة تناقض بارز بين الحداثة السياسية من جانب، ومتطلبات أصالة إسلامية لازمة لتأسيس المشروع من جهة أخرى، لذلك زاوج النبهاني ـ وبشكل ملتبس

---

(١١١) «الشروط الشرعية للاشتراك في الانتخابات النيابية»، بيان صادر عن حزب التحرير في ١ آب/ أغسطس ١٩٩٢.

ومفتعل أحياناً ـ بين نموذجه للدولة الإسلامية ومفاهيم وصياغات ومناهج تنتمي إلى الدولة القومية الحديثة، وكأنه يريد إضفاء الشرعية الإسلامية على «نموذجه» للبقاء ضمن فضاء وحدود الأصالة الإسلامية(١١٢).

هذا التجاذب بين الحداثة السياسية والأصالة الإسلامية إنما يعود بالدرجة الأولى إلى المنطلقات النظرية للنبهاني التي وجدت أرضية لها على فرضيات بين معسكرين في الفكر الإسلامي السياسي الحديث، مثّل **الأول** ذروة الفكر الإصلاحي من خلال حسن البنّا والرعيل الأول من «الإخوان المسلمين»، في حين تمثّل **الثاني** بالراديكالية الجهادية الصاعدة، كما عبّر عنها سيد قطب والجيل المتأثر به، وما تبعه من موجات أكثر تشدداً. عمل البنا على تأصيل وتنقيح المفاهيم السياسية الحديثة، كالقومية، والوطنية، والدولة، والدستور، بحيث تتكامل هذه المفاهيم وتندرج في منظومة خطابه السياسي الإصلاحي، وعلى النقيض من ذلك رفض سيد قطب الحداثة صراحة، باعتبارها جاهلية جديدة نافية للحاكمية الإلهية. لذلك رفض كل ما يمتّ بصلة إلى المضامين السياسية للدولة القومية الحديثة لإعادة إحياء الدولة الإسلامية من جديد، لكنه بهذا لم يفعل سوى أنه كان مدشّناً لمنهج شهد صعوده في ما بعد، كان أكثر تشدداً وميلاً إلى العنف وإقصاء الآخر(١١٣).

بين هذين الاتجاهين تموضعت أفكار النبهاني، وتبلور مشروعه، وصيغت فرضياته النظرية في الدولة الإسلامية وفي التغيير، وفي ضوئها بيّن الحزب خطابه السياسي ومنظومته التنظيمية والتعبوية التي مثّلت في مرحلة ما مفصلاً مهماً في تثوير خطاب الرعيل الأول من الإخوان المسلمين خلال العقدين الخامس والسادس من القرن العشرين. إلا أن عطاء الحزب العلمي وإضافاته الفكرية الجادة حول الخلافة توقفت منذ عشرات السنين، فبعد صدور الأدبيات التأسيسية، وصياغة دستور معاصر للخلافة المنشودة، لم يصدر عنه الكثير من الدراسات والأبحاث الجادة حولهما، الأمر الذي يستحق التوقف عنده، وخاصةً أن ذلك هو قضيته «المركزية». فقد تبنّى الحزب منظومة متكاملة من الأحكام الفقهية في السياسة والاقتصاد والاجتماع، محدّداً هدف تسلّم الحكم غاية له

(١١٢) Yousef M. Choueiri, *Islamic Fundamentalism* (London: Pinter Book, 1990), p. 48.

(١١٣) عبد الغني عماد، **حاكمية الله وسلطان الفقيه: قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٨)، ص ٩٥.

لإحياء الخلافة، وحمل الإسلام إلى العالم كله، معتمداً في ذلك منهجية حزبية حديثة، وبناء تنظيمياً مركزياً هرمياً قائماً على الالتزام والعمل، ومنهجاً للتغيير والتكتيك والتحريك السياسي، مقدماً دستوراً مفصّلاً للدولة المنشودة من قبله، بما يجعله من بين كافة الحركات الإسلامية المعاصرة، الأكثر تمثيلاً للحزب السياسي الحديث بمعناه الكلاسيكي المتعارف عليه.

إلا أن العطب المبكر الذي أصاب الحزب تمثّل بهيمنة المؤسس وانفراده بقراره بعد خروج أغلب زملائه المؤسّسين، بحيث أصبح شخصية تعلو على النقد والمساءلة، وأصبح فكره وإنتاجه مرجعيتين تأسيسيتين لا يستطيع أي قائد بعده أن يخرج عليهما، على الرغم من محاولة خليفته المتواضعة، الشيخ عبد القديم زلّوم، توسيع وتنقيح كتاب **نظام الحكم في الإسلام**، بحيث لم تخرج أعماله عن أدبيات «الشيخ والمريد» في الشرح والتوسعة والتبرير من دون أن تأتي بجديد.

أظهر الحزب تمسكاً مبهراً بمبادئه على مدى أكثر من نصف قرن، من دون أي انحراف عن الهدف الذي حدّده منذ البداية، على الرغم من الضغوط الهائلة التي تعرّض لها والتضحيات التي قدمها أعضاؤه. وقد يكون مرجع ذلك إلى تصلّب البنية الفكرية للحزب وعدم قابليتها للتجدّد. ففي العقد الأخير من القرن الماضي حقق الحزب انتشاراً تنظيمياً غير مسبوق، امتدّ به إلى أوروبا وأمريكا الشمالية والجمهوريات الإسلامية في آسيا الوسطى، إضافةً إلى الأقطار الإسلامية غير العربية، مستفيداً من تكنولوجيا الاتصال والثورة الإعلامية التي وفّرت له منظومة جديدة للتواصل والاحتكاك الفكري، إلا أن جهود الحزب هذه لم يكن بإمكانها أن تواجه طوفان الثورة الإعلامية التي أغرقت مختلف الصور النمطية، ولم يعد ينفع معها بضعة بيانات أو نشرات حزبية أو مواقع إلكترونية لإقامة الدولة الإسلامية. ثم ما الذي يدفع الفئات القوية والقادرة على «النصرة» إلى منح تلك النصرة للحزب لإحياء الخلافة وإقامة الدولة الإسلامية بدلاً من الاستئثار بالسلطة لنفسها؟

لقد تغيّر العالم من حولنا، ولم يتغيّر في حزب التحرير شيء يُذكر على مستوى البنية الفكرية والتنظيمية ومناهج العمل وأساليبه، ونزلت الجماهير العربية إلى الميادين والساحات مدشّنة بذلك عصراً جديداً يرفض الاستبداد والحاكمية الفردية، ومع ذلك لا يزال الحزب عند قوله برفض الحرية

والديمقراطية كمنتجات غربية شريرة، من دون أن يقدم وصفة تحول دون إعادة إنتاج مستبدّين جدد بوجوه وأشكال مختلفة.

لقد ساهم كلّ هذا في الحدّ من جماهيرية الحزب، ودفع به نحو نخبوية امتاز بها عن شعبوية مفرطة غرقت بها حركات إسلامية أخرى، فوقع في فخّ الجمود الفكري والمقاربة الساكنة التي لا تواكب سرعة التغيّرات الجذرية الطارئة على عالم اليوم في عصر العولمة. وأبرز مثال على هذا الأمر موقف الحزب من القضية الفلسطينية التي أخذت عليه وسبّبت تراجعه لصالح حركات وجماعات إسلامية تبنّت منهج المقاومة والجهاد، فيما بقي الحزب أسيراً لطوبى الخلافة ونصرة تأتي بالخليفة.

٢٢ ـ حزب التحرير الإسلامي في بلاد الشام والرافدين

حسام جزماتي

أولاً: الأردن

منذ قيام الحزب، حاول مؤسّسوه الحصول على ترخيص رسمي بممارسة العمل السياسي باسم «حزب التحرير» من الحكومة الأردنية، التي كانت مسؤولة وقتها عن مدينة القدس، موطن تأسيس الحزب رسمياً. وبحسب الأسماء التي ذكرت في هذا الطلب كان الشيخ تقي الدين النبهاني رئيساً للحزب، وداود حمدان نائباً للرئيس وسكرتيراً للحزب، وغانم عبده أميناً للصندوق، وكلاً من د. عادل النابلسي ومنير شقير عضوين[١]. لكن الحكومة رفضت الطلب، بناءً على البرنامج المقترح للحزب، لأنها رأته مخالفاً للدستور[٢]. ومنعت القائمين على الحزب من ممارسة أي نشاط حزبي منذ ٢٢/٣/١٩٥٣. ثم أمرت في ١/٤ بنزع لافتات حزب التحرير المعلقة على مكتبه في القدس، فردّ الحزب بإصدار بيان مطول في ١/٦[٣]، وبالاستمرار في ممارسة نشاطه السياسي، بشكلٍ شبه سري، إذ شكل النبهاني ما أسماه «لجنة القيادة» برئاسته، وعضوية كلٍّ من نمر المصري وداود حمدان[٤]، رغم

---

(١) إحسان سمارة، **مفهوم العدالة الاجتماعية في الفكر الإسلامي المعاصر**، ط ٢ (بيروت: دار النهضة الإسلامية، ١٩٩١)، ص ١٤٦.

(٢) عبد الفتاح الرشدان، «التطور الديمقراطي في الأردن بين عامي ١٩٥٢ ـ ١٩٨٩،» **قراءات سياسية** (فلوريدا)، السنة ٤، العدد ٢ (ربيع ١٩٩٤)، ص ٩٢.

(٣) أحمد البغدادي، **حزب التحرير: دراسة في مفهوم الدولة الإسلامية** (الكويت: دار قرطاس، ١٩٩٤)، ص ٤٢، الهامش ٢٣.

(٤) عوني جدوع العبيدي، **حزب التحرير الإسلامي: عرض تاريخي: دراسة عامة**، تقديم عبد العزيز الخياط (عمّان: دار اللواء للصحافة والنشر، ١٩٩٣)، ص ٥٩.

أن الاعتقال لمدة قصيرة طال بعض قيادات الحزب، الذين كان من بينهم النبهاني نفسه[٥]. وتركّز نشاط الحزب في القدس والخليل ونابلس والمخيّمات الموجودة حول أريحا[٦]. وانتشر بشكل واسع بين الطلاب في جنين وطولكرم، بحيث أصبح عدد الطلاب الأعضاء فيه يفوق عدد الطلاب الأعضاء في الأحزاب الأخرى مجتمعة[٧]، وخاصة أن حركة الإخوان المسلمين كانت تعاني «انحساراً واضطراباً» أديا إلى انضمام عدد من كوادرها إلى الحزب الوليد[٨]. ولعل أبرز هؤلاء هو عبد العزيز الخياط، الذي كان مسؤولاً عن أسر الإخوان في منطقة بلاد الشام[٩]. وكانت معظم الكوادر التي ضمّها الحزب، كما هو ملحوظ من أماكن نشاطه، كوادر فلسطينية، أو فلسطينية الأصول[١٠].

وعلى الرغم من سرّية العمل، فإن الحكومة الأردنية لم تلاحق التحريريين بشكل جاد، بل اقتصر الأمر على اعتقال بعض الأعضاء النشطين منذ عام ١٩٥٣، واحتجازهم في سجن المحطة في عمّان، ثم معتقل الجفر الصحراوي حتى عام ١٩٥٥[١١]. وأوقفت الحكومة جريدة **الراية** التي صدرت باسم الحزب في عمّان، ما بين ٢٩/ ٧ و٢٧/ ١٠/ ١٩٥٤[١٢]. بعد أن صدر منها ثلاثة عشر عدداً[١٣].

وفي تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٥٤، رشّح الحزب اثنين من أبرز أعضائه لعضوية مجلس النواب الأردني في الضفة الشرقية، وهما غانم عبده عن منطقة

---

(٥) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٦) الرشدان، «التطور الديمقراطي في الأردن بين عامي ١٩٥٢ ـ ١٩٨٩،» ص ٩٢.

(٧) مصدر فضّل عدم ذكر اسمه.

(٨) فهمي الجدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، ط ٣ (عمّان: دار الشروق، ١٩٨٨)، ص ٣٨٧.

(٩) العبيدي، **حزب التحرير الإسلامي: عرض تاريخي: دراسة عامة**، ص ١٦.

(١٠) موسى زيد الكيلاني، **الحركات الإسلامية في الأردن وفلسطين**، ط ٢ (عمّان: دار البشير؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٥)، ص ١٥.

(١١) فيصل الشبول، «لقاء مع عبد العزيز الخياط،» **الوسط** (لندن) العدد ١٨٠ (١٠ تموز/ يوليو ١٩٩٥)، ص ٣٤. وانظر أيضاً: يوسف العظم، «مناقشة بحث همام سعيد عن حزب التحرير،» ورقة قدّمت إلى: أعمال ندوة اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر التي أقامها مكتب التربية العربي لدول الخليج في البحرين في ٢٢ ـ ٢٥/ ٢/ ١٩٨٥، ص ٦٣٢ ـ ٦٣٣.

(١٢) الرشدان، «التطور الديمقراطي في الأردن بين عامي ١٩٥٢ ـ ١٩٨٩،» ص ٩٣.

(١٣) موفق محادين، **الأحزاب والقوى السياسية في الأردن، ١٩٢٧ ـ ١٩٨٧: ببليوغرافيا** (بيروت: دار الصداقة، ١٩٨٨)، ص ٧٧.

عمّان، وعبد العزيز الخياط عن منطقة إربد[١٤]. كما رشح آخرين في الضفة الغربية، وكان من بينهم داود حمدان عن مدينة القدس، وعبد القديم زلوم (١٩٢٤ ـ ٢٠٠٣)[١٥] ـ الذي أصبح الأمير الثاني للحزب بعد النبهاني ـ عن الخليل، وأحمد الداعور (١٩٠٩ ـ ٢٠٠١). وأدى التحالف التكتيكي بين الحزب وجماعة الإخوان المسلمين هناك إلى نجاح الداعور في دخول البرلمان عن منطقة طولكرم[١٦]، ليصبح التحريري الوحيد في أي برلمان عربي[١٧]، وليحافظ على مقعده في الانتخابات التالية في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٥٦[١٨]. ورغم هذا، فإن الداعور لم يبدِ التزاماً بمبادئ الديمقراطية البرلمانية، فقد أصدر كتيباً في: **نقض القانون المدني**[١٩]، هو نصّ الكلمة التي ألقاها في مجلس النواب، بتاريخ ٢٤/١/١٩٥٥، وطالب فيها بإقامة دولة إسلامية، وأعلن شعار حزب التحرير المتداول «الديمقراطية نظام كفر يحرم أخذها والدعوة إليها»[٢٠]. كما وقف الداعور ضد المعاهدة البريطانية ـ الأردنية، معتبراً إياها «باطلة من أساسها شرعاً لا تنعقد ولا تلزم الأمة بها، لأنها تجعل المسلمين تحت راية الكفار، وتبيح احتلال الكافر لبلاد الإسلام»[٢١]. كما أوضح موقف الحزب من قضية فلسطين، ومن مسائل أخرى، من دون أية مهادنة مع توجهات السلطة الأردنية.

وإثر خروج النبهاني من الأردن، وخلافه مع عدد من الناشطين التحريريين في الضفة الغربية، استقال عدد من الأعضاء في نابلس عام ١٩٥٦، وتقلّصت

---

(١٤) العبيدي، **حزب التحرير الإسلامي: عرض تاريخي: دراسة عامة**، ص ٢٦.

(١٥) **الوعي** (بيروت)، السنة ٢٠، العددان ٢٣٤ ـ ٢٣٥ (آب/أغسطس ـ أيلول/سبتمبر ٢٠٠٦)، ص ١٨.

(١٦) أمنون الكخن، «الإخوان المسلمون،» في: الكيلاني، **الحركات الإسلامية في الأردن وفلسطين**، ص ٣٩ و٧٥.

(١٧) خلافاً لما يذكره عبادين، في: **الأحزاب والقوى السياسية في الأردن، ١٩٢٧ ـ ١٩٨٧: ببليوغرافيا**، ص ٧٦، في ما ينقله عن خالد الحسن أن الحزب «تمكن من إيصال ثلاثة أعضاء إلى مجلس النواب حينذاك».

(١٨) العبيدي، **حزب التحرير الإسلامي: عرض تاريخي: دراسة عامة**، ص ٧٤.

(١٩) أحمد الداعور، **نقض القانون المدني**، تقديم عبد القديم زلوم، كتاب الوعي؛ ٢، ط ٣ (بيروت: دار الأمة، ١٩٩٠).

(٢٠) هذا الشعار الذي أصبح عنواناً لكتاب: عبد القديم زلّوم، **الديمقراطية نظام كفر يحرم أخذها أو تطبيقها أو الدعوة إليها** (بيروت: [د. ن.]، ١٩٩٠).

(٢١) أحمد الداعور، «نص البيان الذي ألقاه النائب أحمد الداعور في مجلس النواب الأردني في ٢٤ آب/أغسطس ١٩٥٥م».

الفروع إلى فرع واحد في قلقيلية، فضلاً عن اقتناع الحكم الأردني بصعوبة التوصل إلى حل وسط مع حزب التحرير، يشبه ما توصل إليه مع الإخوان المسلمين، فأمر بترحيل الأعضاء الأكثر بروزاً فيه في منتصف عام ١٩٥٦[٢٢]. كما استغلت الحكومة خلافاتها مع مجلس النواب فأسقطت العضوية عن تسعة أعضاء منه في النصف الأول من عام ١٩٥٨، وكان من بينهم الداعور[٢٣]. وترافق هذا مع صعود نجم القومية العربية مع جمال عبد الناصر، وهجوم حزب التحرير عليه، واتهامه بالعمالة؛ فأخذت أسهم الحزب بالتراجع شعبياً. وأخذ الحزب يغوص أكثر فأكثر تحت الأرض، عاملاً على تثقيف كوادره، و«التفاعل مع الأمة» حتى تصبح جاهزة للحكم الإسلامي. ولم يخلُ أمر مناوشاته الإعلامية مع الحكم من التسبّب في سجن بعض أعضائه، كما جرى خلال شهري آب/أغسطس وأيلول/سبتمبر ١٩٦٠، عندما قامت الحكومة الأردنية باعتقال أكثر من مئة شخص بتهمة الانتماء إلى الحزب، وقدمت في أسبوع واحد أربعين واحداً منهم، من نابلس ورام الله وإربد، إلى المحاكمة أمام محكمة أمن الدولة[٢٤].

وفي عام ١٩٦٨ كان الاقتناع قد نضج لدى الحزب بأن الأردن أصبح جاهزاً ليكون «نقطة ارتكاز» في إقامة الدولة الإسلامية، فقام حزب التحرير بمحاولته الأولى للوصول إلى السلطة في أي بلد عربي[٢٥]، عبر الانقلاب العسكري، بعد أن نجح في تجنيد عدد من الضباط، ولا سيما في لواء الأميرة عالية[٢٦]. وفشلت المحاولة، فألقي القبض على معظم منفّذيها، ووجّهت إليهم تهمة الاشتراك في مؤامرة تهدف إلى قلب نظام الحكم وتغيير دستور الدولة بالقوة، والانتساب إلى جمعية غير مشروعة. وحكم على أربعة عشر منهم بالإعدام، تسعة منهم حكموا وجاهياً، والخمسة الباقون حكموا

---

(٢٢) رياض يوسف الصبح، **الأحزاب الإسلامية الأردنية وأثرها على الحياة الاجتماعية والسياسية**، سلسلة دراسات؛ ٣ (عمّان: مركز الريادة للمعلومات والدراسات، ١٩٩٨)، ص ٢٤.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٢٤) محمد محسن راضي، «حزب التحرير: ثقافته ومنهجه في إقامة دولة الخلافة الإسلامية،» (رسالة ماجستير في أصول الدين، الجامعة الإسلامية، بغداد، ٢٠٠٦)، ص ٥٨.

(٢٥) «لقاء مع مسؤول في حزب التحرير،» **الحركات الإسلامية في لبنان** (بيروت: مجلة الشراع، [د. ت.])، ص ١٧١.

(٢٦) محادين، **الأحزاب والقوى السياسية في الأردن، ١٩٢٧ ـ ١٩٨٧: بيليوغرافيا**، ص ٧٦.

بالإعدام غيابياً، ومن بينهم الشيخ تقي الدين النبهاني. أما بقية المعتقلين فقد حكموا بالسجن لمدة خمسة عشر عاماً[٢٧]. وكان من بين المحكومين أحمد الداعور، الذي كان وقتها مسؤولاً عن ولاية الحزب في الأردن، وحكم عليه بالإعدام. ولكن هذا الحكم ما لبث أن ألغي في فترة لاحقة[٢٨]، وخرج الداعور من السجن سنة ١٩٧١.

وبعد هذه المحاولة، شهد الفرع الأردني للحزب تراجعاً واضحاً طوال السبعينيات والثمانينيات، رغم أن المناوشات المتقطعة بينه وبين الحكومة لم تتوقف، كاعتقال بعض أعضاء الحزب بين الفينة والأخرى، إثر توزيع بيان أو مذكّرة أو بعض المنشورات الحزبية. كما يبدو من اتهام أحد الكتّاب التحريريين للحكم الأردني بمطاردة «حملة الدعوة الإسلامية وزجّهم في المعتقلات التي لم تخلُ من أحد منهم منذ عشرات السنين»[٢٩] (كتب هذا الكلام في عام ١٩٨٩).

ومع التحولات السياسية التي شهدها الأردن في أواخر الثمانينيات، باتجاه الحياة السياسية الديمقراطية، بعد أن ظلت معطلة منذ سريان الأحكام العرفية عام ١٩٥٧[٣٠]، أخذ حزب التحرير بالخروج إلى العلن ثانية في نشاطاته، وإن لم يحُز ترخيصاً رسمياً بممارسة العمل السياسي. وبرز من قياداته عطا أبو الرشتة ناطقاً باسم الحزب، وبكر الخوالدة رئيساً للجنة الثقافية للحزب وقتها[٣١]، وطاهر عبد الحميد الطاهر من رموز الحزب القيادية[٣٢]، واسم محمد أحمد الداعور كأحد مثقفي الحزب ومنظّريه[٣٣].

---

(٢٧) راضي، «حزب التحرير: ثقافته ومنهجه في إقامة دولة الخلافة الإسلامية،» ص ٥٩ ـ ٦٠.

(٢٨) **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة**، ط ٢ (الرياض: الندوة العالمية للشباب الإسلامي، ١٩٨٩)، ص ١٣٦.

(٢٩) عايد الشعراوي، **التلويث الفكري والإعلامي في العالم الإسلامي** (بيروت: دار النهضة الإسلامية، ١٩٩٢)، ص ١٧. في إشارة إلى مؤتمر الصحوة الإسلامية الذي عُقِدَ في عمّان عام ١٩٨٧ برعاية الملك حسين، والذي ذكره الشعراوي ص ١٩.

(٣٠) الرشدان، «التطور الديمقراطي في الأردن بين عامي ١٩٥٢ ـ ١٩٨٩،» ص ١٠٤.

(٣١) منظمة العفو الدولية، **تقرير المنظمة عن عام ١٩٩٣** (لندن: منظمة العفو الدولية، قسم الإعلام والنشر، ١٩٩٤)، ص ٦٠.

(٣٢) فايز سارة، **دراسات في الإسلام السياسي** (دمشق: دار مشرق ـ مغرب، ١٩٩٤)، ص ٥٩.

(٣٣) محمد أحمد الداعور، **رد مفتريات حول حكم الربا وفوائد البنوك** (بيروت: دار النهضة الإسلامية، ١٩٩١).

ولم يشارك حزب التحرير في انتخابات مجلس النواب الأردني الحادي عشر عام ١٩٨٩، بينما شاركت جماعة الإخوان المسلمين التي تعتبر أن من أبرز معالم عملها «العلاقة العملية السلمية مع نظام الدولة، لوجود القاسم المشترك بينهما من حيث تقدير الرسالة الإسلامية كأساس لحياة المجتمع العربي المسلم في الأردن»[٣٤]. واستطاعت الجماعة تكوين تيار قوي داخل البرلمان، فانتقد حزب التحرير نواب الإخوان، لأنهم يعملون من خلال القواعد الدستورية الوضعية التي تحكم الدولة، مما يفقدهم الفاعلية في المحاسبة، كما قال عطا أبو الرشتة الناطق باسم الحزب وقتها[٣٥]. بينما انتقد زلوم عدم جرأة أي من أعضاء البرلمان على محاسبة الملك حسين وعائلته على فسادهم، ووقوف البرلمانيين عند حدّ التعرض للحكومة، التي تتألف من «موظفين صغار» لا تجدي مساءلتهم من دون محاسبة الملك حسين[٣٦]، الذي طالما اعتبره الحزب «الأجير المخلص» للغرب لحراسة إسرائيل وحمايتها[٣٧].

كما رفض حزب التحرير الدخول في حزب «جبهة العمل الإسلامي» الذي تأسس في أواخر عام ١٩٩٢[٣٨]. وضم عدداً من أعضاء الإخوان المسلمين، وإسلاميين آخرين. واعتبر أبو الرشتة أن الجبهة «حزب سياسي للإخوان المسلمين، وهي جبهة ليست قائمة على أساس الإسلام وإن كان اسمها إسلامياً، فهي طبقاً لنظامها الأساسي تلتزم وتعمل ضمن الدستور الأردني والميثاق، وهما وضعيان ومن أنظمة الكفر»[٣٩].

وأعادت هذه المواقف التوتر ـ الذي لم ينته أصلاً ـ بين حزب التحرير والحكم الأردني، فقامت الحكومة بحملة اعتقالات واسعة، في أيار/مايو

---

(٣٤) إسحق أحمد فرحان، «الحركة الإسلامية والعمل السياسي في الأردن خلال نصف قرن،» في: **الأحزاب والتعددية السياسية في الأردن** (عمّان: مؤسسة عبد الحميد شومان؛ بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٩)، ص ٦٥.

(٣٥) عطا أبو الرشتة، «لقاء صحفي،» **الوعي** (بيروت)، السنة ٧، العدد ٧٥ (تموز/يوليو ١٩٩٣)، ص ٢٠.

(٣٦) زلوم، **الديمقراطية نظام كفر يحرم أخذها أو تطبيقها أو الدعوة إليها**، ص ١٧.

(٣٧) بيان من حزب التحرير في ٢١/٦/١٩٦٢.

(٣٨) سميح المعايطة، **التجربة السياسية للحركة الإسلامية في الأردن: تقويم ورؤية مستقبلية** (عمّان: دار البشير، ١٩٩٤)، ص ٧١.

(٣٩) أبو الرشتة، «لقاء صحفي،» ص ٢٢.

وحزيران/يونيو ١٩٩٣، طالت أبو الرشتة والخوالدة وعدداً من قيادات الحزب وكوادره[٤٠]، إثر بيان أصدره تناول فيه الأسس التي تحكم طاعة المحكومين للحاكم[٤١]. وأعلن في تموز/يوليو عن اكتشاف خلايا مسلحة لحزب التحرير في القسم العسكري لجامعة مؤتة، ومثُل أمام محكمة أمن الدولة خمسة طلاب عسكريين، وثلاثة مدنيين، وجهت إليهم تهمة لاغتيال الملك حسين أثناء حفل تخريج الطلبة في حزيران/يونيو[٤٢]. بينما اعتبر الحزب القضية ملفقة من أساسها، والغرض منها أن «يصنف حزب التحرير على أنه حزب إرهابي يتعاطى عمليات العنف والاغتيال، وبذلك يستطيع [النظام] أن يطبّق على أي عضو ينتمي إلى هذا الحزب قوانين العنف والإرهاب»[٤٣]. ولم يفرج عن هؤلاء المتهمين إلا في آذار/مارس ١٩٩٤، بعدما قضت محكمة التمييز ببراءتهم من التهم الموجّهة إليهم[٤٤]. وبين الفينة والأخرى تقوم السلطات باعتقال بعض المتهمين بالانتماء إلى الحزب، كاعتقال بعض الشبان من سكان مخيّم حطين وجبل الأمير في كانون الثاني/يناير ١٩٩٧[٤٥]، وآخرين ضبطت بحوزتهم مجموعة من الأسلحة غير المرخصة في الزرقاء، في تموز/يوليو من العام نفسه[٤٦]. كما شنّت السلطات الأردنية حملة اعتقالات في آب/أغسطس ١٩٩٨، طالت أبو الرشتة وبعضاً من قيادات الصف الأول للحزب في كلٍ من عمّان وإربد والزرقاء وسواها[٤٧]. وقيل إن السبب هو توزيع الحزب بياناً حول أزمة المياه التي عانتها العاصمة الأردنية وقتها، طالب فيه بإقامة «دولة الخلافة لحلّ المشاكل التي تعانيها الأمة»[٤٨].

وشهد عام ١٩٩٧ انقساماً للحزب في الأردن، كان على رأسه محمد

---

(٤٠) **تقرير منظمة العفو الدولية لعام ١٩٩٣: حالة حقوق الإنسان في العالم** (لندن: المنظمة، ١٩٩٣)، ص ٦٠.

(٤١) سارة، **دراسات في الإسلام السياسي**، ص ٥٩.

(٤٢) تقرير منظمة العفو الدولية لعام ١٩٩٣: حالة حقوق الإنسان في العالم، ص ٦١.

(٤٣) «حكاية محاولة اغتيال الملك حسين في جامعة مؤتة،» **الوعي**، السنة ٧، العدد ٧٩ (تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٣)، ص ٨.

(٤٤) **حقوق الإنسان في الوطن العربي: تقرير عام ١٩٩٥** (القاهرة: المنظمة العربية لحقوق الإنسان، ١٩٩٦).

(٤٥) **المجد** (عمّان)، ٢٧/١/١٩٩٧.

(٤٦) **المجد**، ١١/٨/١٩٩٧.

(٤٧) **المجد**، ٣١/٨/١٩٩٨.

(٤٨) **الحياة**، ١٤/٩/١٩٩٨.

عبد الكريم أبو رامي، عضو «مكتب الأمير» و«معتمد»[٤٩] الحزب في الأردن، وبكر الخوالدة، وأعضاء في لجنة الولاية، مثل: جميل شاكر، وعيد القواسمة، وأدهم عواد، وإبراهيم جرار. وتمحور سبب الانشقاق حول طلب المعترِضين إلغاء تبنّي الحزب لكتاب **حمل الدعوة** والمطالبة بإعفاء مؤلفه محمود عويضة، ومحمد موسى صبري، من منصبيهما في مكتب الأمير. وقد استجاب زلوم في البداية لطلبهم، إلا أنهم طالبوا في ما بعد بعزل الأمير، وتولية محمد عبد الكريم أبو رامي[٥٠]، فتم فصل المنشقين، الذين استمروا لمدة في إصدار البيانات باسم حزب التحرير. ويبدو أنه كانت في أجندتهم أفكارٌ تقضي بالتخلي عن مفهوم «طلب النصرة» الانقلابي، وبمهادنة الأنظمة، وبالتقدم للحصول على ترخيص رسمي بالعمل في الأردن على أساس ذلك، مما جعلهم خارجين على أفكار الحزب، من وجهة نظر قيادته[٥١]. وإثر تنحّي زلوم فوفاته في النصف الأول من عام ٢٠٠٣، وتعيين المهندس عطا أبو الرشتة (١٩٤٣ ـ) أميراً ثالثاً للحزب، أعلن المنشقّون أنهم عيّنوا بكر الخوالدة أميراً للحزب[٥٢]. وأطلقوا على أنفسهم اسم «الحركة التصحيحية لحزب التحرير». وأصدروا بياناً جاء فيه أن الحركة التصحيحية تعلن للأمة ولشباب حزب التحرير تنازلها عن عدد من الأفكار التي يتبنّاها الحزب، وصلت إلى ٣١ مسألة من المسائل الفقهية التفصيلية[٥٣]، بينما رأت مجلة **الوعي** التي تصدر عن الحزب بشكل غير رسمي في بيروت، أن ما حدث لا يعدو محاولة بعض «الناكثين» إحداث «ثلم سطحي» في جسد الحزب، الذي صار أقوى مما كان، «وانكفأت تلك الزمرة وأصبحت في طيّ النسيان»[٥٤].

وكان أبو الرشتة من أبرز الناشطين في الحزب على الساحة الأردنية، إلا أنه غادر البلاد منذ خروجه من السجن عام ١٩٩٨ إلى مكان مجهول في الشرق الأوسط، ربما يكون لبنان، كما يشاع.

---

(٤٩) المعتمد هو مسؤول الولاية في الحزب. أي بمثابة أمير الحزب في هذه الدولة.

(٥٠) **الحقيقة الدولية** (عمّان)، ٤/ ٧/ ٢٠٠٧.

(٥١) المجد، ٢١/ ٩/ ١٩٩٨.

(٥٢) من حوار أجرته مجلة **العصر** الإلكترونية مع الناشط التحريري الأردني هيثم الصايغ، في ٢ حزيران/ يونيو ٢٠٠٣، <http://www.alasr.ws/index.cfm?method=home.con&contentID=4113>.

(٥٣) **الحقيقة الدولية** (عمان)، ٤/ ٧/ ٢٠٠٧.

(٥٤) **الوعي**، السنة ٢٠، العددان ٢٣٤ ـ ٢٣٥ (آب/ أغسطس ـ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٦)، ص ١٨ ـ ١٩.

ولم يشهد الفرع الأردني للحزب نشاطاً ملحوظاً خلال السنوات الماضية، باستثناء توزيع محدود لمجلة **الوعي** المهرّبة بين عدد قليل من الشباب الجامعيين[٥٥]. ورغم أن المجلة ما زالت تنشر الأخبار والتعليقات التي تشير إلى موقف الحزب الحاد من الحكم الأردني، بسبب علاقاته مع الغرب وإسرائيل[٥٦]، والتي تثبت أن الملك عبد الله بن الحسين «سليل العمالة أباً عن جد»[٥٧]، إلا أنها لا تذكر بوضوح أنباء عن نشاط جاد للحزب في الأردن. وحين تريد أن تشير إلى ذلك، فإنها تعتمد على التقارير والدراسات الأجنبية التي تترجمها عن نشاطات الحزب، كما فعلت عندما نشرت مقالاً ظهر عام ٢٠٠٦ في مجلة **تيروريزم مونيتور** *(Terrorism Monitor)* بعنوان «تنامي قبول حزب التحرير في العالم العربي»، ذكرت فيه أن «حزب التحرير وجد أفضل فرصة في الأردن، حيث يدّعي أعضاء كبار في الحزب في الأردن أن الحزب كسب العديد من ذوي المناصب العالية في الجيش والحكومة، إضافة إلى أنهم يتمتعون بدعم متزايد وسط أهل الفكر في عمّان. وقد وقعت هناك عدة اعتقالات، حيث يُظَنّ أن حوالى أربعين عضواً موجودون في السجن». ويُرجع المقال التنامي المفترض للحزب في الأردن إلى أن «الاستياء يزداد من الملكية المستغرِبة في البلاد. ويسمح حزب التحرير للفلسطينيين والأردنيين الأصليين للعمل معاً من أجل معالجة مشاكلهم المشتركة، بينما لدى منهجه غير العنيف قبول ظاهر»[٥٨].

أما من جهتها، فلا تنفكّ المجلة أن تنشر نَعْيَه ولاية الأردن لبعض الأعضاء القدامى، لوفاتهم بسبب الشيخوخة، كـ «العالم الجليل، وحامل الدعوة الكبير» يوسف البساتين الذي تصفه نشرة الحزب بأنه «أمضى حياته عاملاً لإقامة الخلافة بجدّ وصبر، رغم ما لاقى من أذى ومشقة»[٥٩]،

---

(٥٥) الحرر نيوز (باريس)، ١/ ٩/ ٢٠٠٠.

(٥٦) **الوعي**: السنة ٢٠، العدد ٢٢٤ (تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٥)، ص ١٧، والسنة ٢٠، العدد ٢٣٣ (تموز/ يوليو ٢٠٠٦)، ص ٥، ٢٣ و٢٥.

(٥٧) **الوعي**، السنة ١٩، العدد ٢١٩ (أيار/ مايو ٢٠٠٥)، ص ١٧.

(٥٨) **الوعي**، السنة ٢١، العدد ٢٤٠ (شباط/ فبراير ٢٠٠٧)، ص ٢٠. وسبق للمجلة أن ترجمت مقالاً للكاتب نفسه (جيمس براندون) عن نشاط الحزب في الأردن وسواه من البلاد. وصورة حضور الحزب في الأردن فيه أقلّ وضوحاً، رغم أنه يستند إلى لقاءات مع ناشطين تحريريين هناك. انظر: **الوعي**، السنة ٢٠، العددان ٢٣٤ ـ ٢٣٥ (آب/ أغسطس ـ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٦)، ص ١٢٨ ـ ١٣٠.

(٥٩) **الوعي**، السنة ١٩، العدد ٢٢٢ (آب/ أغسطس ٢٠٠٥)، ص ٣.

و«أحد أعضاء الحزب المخلصين الأوفياء» عبد الحفيظ الشعراوي(٦٠).

ثانياً: فلسطين

سبقت الإشارة إلى انتشار الحزب منذ تأسيسه في مدن وبلدات وقرى الضفة الغربية، التي كانت تتبع إدارياً وسياسياً مملكة الأردن. وقد حاز نشاط الحزب، في سنيه الأولى، شعبية ملحوظة في القدس وطولكرم والخليل ونابلس، وفي مخيّمات اللاجئين حول أريحا. وحاول تأسيس فروع له في جنين ورام الله والبيرة وبيت لحم، غير أن المدن التي كانت تضم عدداً كبيراً من المسيحيين بين سكانها لم تكن أرضاً خصبةً له بالطبع. ويلاحظ باحثون أن حزب التحرير حاول الانتشار في المناطق الريفية والقرى المعزولة لبعدها عن رقابة الأجهزة الأمنية(٦١).

ومن الجدير بالقراءة أيضاً العدد الكبير للفلسطينيين بين مؤسسي الحزب، قياساً بذوي الأصول الشرق أردنية. فالنبهاني من قرية إجزم التابعة لمدينة حيفا شمال فلسطين، وزلوم من الخليل (أيضاً أبو الرشتة، الأمير الثالث للحزب، من قرية تتبع للخليل)(٦٢). وأحمد الداعور من قلقيلية، وكلّ من نمر المصري وداود حمدان من اللد والرملة على التوالي(٦٣).

وقد سبقت الإشارة أيضاً إلى أن خروج النبهاني من الأردن، وخلافه مع بعض قادة الحزب في الضفة الغربية، واستقالاتهم في نابلس عام ١٩٥٦، وترحيل السلطات الأردنية لآخرين، أدى إلى إضعاف الحزب واقتصاره على نشاطات غير فاعلة طوال العقد التالي من الزمن، كتوزيع بعض المنشورات، وعقد حلقات دراسية في بيوت بعض الأعضاء(٦٤).

وبعد نكسة حزيران/ يونيو ١٩٦٧ انتقل كثير من أعضاء الحزب إلى الضفة الشرقية (الأردن) وضعف نشاطه في الأراضي المحتلة أكثر(٦٥)، ولا سيما بعد

---

(٦٠) **الوعي**، السنة ٢٠، العدد ٢٢٧ (كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٦)، ص ٣.

(٦١) راضي، «حزب التحرير: ثقافته ومنهجه في إقامة دولة الخلافة الإسلامية،» ص ٥٦.

(٦٢) من ترجمات الثلاثة في: **الوعي**، السنة ٢٠، العددان ٢٣٤ - ٢٣٥ (آب/ أغسطس - أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٦).

(٦٣) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٦٤) العبيدي، **حزب التحرير الإسلامي: عرض تاريخي: دراسة عامة**، ص ٦٤.

(٦٥) راضي، «حزب التحرير: ثقافته ومنهجه في إقامة دولة الخلافة الإسلامية،» ص ٥٨.

انتشار المنظمات الفلسطينية المقاتلة التي استقطبت الشارع الفلسطيني داخل الضفة الغربية وخارجها، بينما لم تذكر لحزب التحرير مشاركة في أية أعمال قتالية، نتيجة رؤيته الخاصة لضرورة قيام دولة الخلافة الإسلامية أولاً، ثم تقع على عاتق الخليفة المسلم مسؤولية تحرير فلسطين كلها من النهر إلى البحر، إذ إن الحزب قد اعتبر، في واحد من بياناته المبكرة عن القضية الفلسطينية، أن «أول الطريق هو تغيير النظرة إلى القضايا التي في العالم الإسلامي تغييراً أساسياً»(٦٦). فالقضية المركزية هي العمل من أجل قيام الحكم الإسلامي، فتحرير فلسطين و«إزالة كيان إسرائيل وعدم الرضا بهذا الكيان مهما كانت مساحة الأرض التي يشغلها»(٦٧) قضية أساسية، ولكن يجب العمل من أجلها على أساس الإسلام. وقد رفض الحزب منظمة التحرير الفلسطينية منذ قيامها، واعتبر أن هدفها هو تمزيق الكيان الأردني ووضع القدس تحت السيطرة الدولية، «ومن هنا كان حراماً على كل مسلم أن ينتسب إلى هذه الهيئة، وكان حراماً عليه أن يشتغل معها لهذه الغاية، ولو بأجر، وكان حراماً عليه أن يتبرّع لها بالمال أو بالجهد أو بأي شيء»(٦٨). ورفض الحزب دوماً اعتبار المنظمة الممثلَ الشرعي والوحيد للشعب الفلسطيني، لأن ذلك يعني «أن فلسطين عزلت عن أمتها الإسلامية، ولا يحق لأي مسلم «غير فلسطيني» أن يتدخل في الشأن الداخلي الفلسطيني»(٦٩). وقضية فلسطين، في نظر الحزب، ليست قضية الفلسطينيين وحدهم، ولا العرب وحدهم، بل هي قضية المسلمين جميعاً، تتوزّع عليهم المسؤولية، بحسب قاعدة الأقرب فالأقرب. ولكن تطبيق هذه القاعدة الآن «ليس منوطاً بالقرب المكاني، بل بالأقرب إمكانيةً»(٧٠). والعائق الآن أمام الأمة هم حكامها الخاضعون للغرب.

كما كرّر هذا الأمر د. مصعب أبو عرقوب، عضو المكتب الإعلامي لحزب التحرير في فلسطين، بعد ما يزيد على نصف قرن، في لقاء حواري

---

(٦٦) «بيان حزب التحرير في تفنيد خطاب دالاس والبيان البريطاني عن قضية فلسطين،» حزب التحرير (القدس) (١٥ أيلول/ سبتمبر ١٩٥٥)، ص ٣٧.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٦٨) بيان حزب التحرير بعنوان «حكم العمل مع هيئة التحرير الفلسطينية»، الصادر في ١٩ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٦٤، <http://arabic.hizbuttahrir.org>.

(٦٩) **الوعي**، السنة ١٩، العدد ٢١٣ (تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٤)، ص ٣٥.

(٧٠) **الوعي**، السنة ١٩، العدد ٢٢٢ (آب/ أغسطس ٢٠٠٥)، ص ٥.

نظّمه الحزب في مدينة الخليل في ٢٣/ ١٠/ ٢٠٠٩، تحت عنوان «جيوش الخلافة منقذة الأقصى ومحررة فلسطين»، حين رأى أن «الخلافة ستفاجئ العالم بسرعة تحرير فلسطين»، وأكد أولوية العمل لإقامة الدولة الإسلامية، التي «ستحرك الجيوش وتزيل الأنظمة الحامية لكيان يهودي، وتجتث كياناً يهودياً من جذوره»[(٧١)].

ويمكن النظر إلى النشاط السابق بوصفه عيّنة نموذجية عن الظهور المتزايد للحزب في السنوات الأخيرة في الضفة الغربية وقطاع غزة، إذ لا يذكر للحزب وجود في أراضي ١٩٤٨. فالملاحظ إصراره على طرح أفكاره من خلال المحاضرات والندوات والأنشطة المتعددة التي يقيمها في مدن وبلدات الأراضي الفلسطينية المحتلة، وعنايته بتغطيتها إعلامياً إلى الدرجة التي تبدو فيها أكبر من حجمها الفعلي على الأرض، ولا سيما بعد إنشاء المكتب الإعلامي لحزب التحرير في فلسطين، الذي يكاد يكون هو الحزب هناك في ما يبدو، إذ إن أعضاءه الكثر دائمو النشاط والحركة، بينما تغيب عن الواجهة أسماء أعضاء القيادة السياسية أو التنظيمية.

وقد رصد مراقبون عودة الحياة إلى الفرع الفلسطيني للحزب، بالتوازي مع بروز التوجه الإسلامي هناك، وصعود حركتي حماس والجهاد الإسلامي، منذ الانتفاضة الفلسطينية الأولى عام ١٩٨٧. فأخذ يعاود تدريجياً خطوات حضوره في الداخل الفلسطيني، منذ مطلع التسعينيات. حتى توّج إعادة بنائه في مؤتمر عام عقده في ذكرى إلغاء الخلافة، التي وافقت شهر آب/ أغسطس ٢٠٠٦، في مدينة رام الله، حضره ممثل عن السلطة الوطنية الفلسطينية[(٧٢)]. وفي المناسبة نفسها، سيَّر الحزب مظاهرة من «عدة آلاف» في مدينة الخليل، ثم تظاهر عدة مئات من أعضائه في المسجد الأقصى، في تشرين الأول/ أكتوبر من العام نفسه، داعين إلى عودة الخلافة[(٧٣)]. وفي العام التالي، وفي ذكرى إلغاء الخلافة التي صادفت في آب/ أغسطس أيضاً، تظاهر حوالى

---

(٧١) «في ندوة لحزب التحرير: الخلافة ستفاجئ العالم بسرعة تحرير فلسطين،» المكتب الإعلامي لحزب التحرير في فلسطين (٢٥ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٩)، <http://pal-tahrir.info/index.php?option=com_content&view=article&id=1061:2009-10-26-19-48-04&catid=24:2009-02-26-18-54-46&Itemid=7>.

(٧٢) علي بدوان، «حزب التحرير في فلسطين ومقدمات الحضور،» الجزيرة نت، <http://www.aljazeera.net/nr/exeres/3c47db0a-92df-4aeb-a4d1-afd13d23520b.htm>.

(٧٣) انظر: جيمس براندون، في: **الوعي**، السنة ٢١، العدد ٢٤٠ (شباط/ فبراير ٢٠٠٧)، ص ١٩.

«عشرة آلاف» في شوارع رام الله. وفي ١١/٢٧ نظم الحزب أول اعتراض على مؤتمر أنابوليس، في مدينة الخليل، حين قتل أحد المتظاهرين برصاص الشرطة الفلسطينية[٧٤]. وكان الحزب قد أعلن عن تنظيم خمس مسيرات في الضفة الغربية، وواحدة في غزة، تحت شعار: «فلسطين يحررها زحف الجيوش لا زحف المتفاوضين»، ضد مؤتمر أنابوليس. ولكن الأجهزة الأمنية في الضفة الغربية تصدّت لهذه المسيرات بالغاز المسيل للدموع والضرب والرصاص الحيّ، مما نتج منه عدد من الإصابات، فضلاً عن الاعتقالات التي طالت ما يزيد على ٥٠٠ من أعضاء الحزب، الذين أُطلق سراحهم بعد احتجازهم على فترات متفاوتة. لكن الأسوأ كان مقتل هشام البرادعي، العضو الشاب في الحزب، أثناء المواجهات مع الشرطة الفلسطينية في الخليل، «بدم بارد ومن مسافة قريبة»، كما قال بيان الحزب[٧٥].

وإذا كانت الأنشطة الحزبية العامة متواترة بشكل شبه شهري في السنتين الأخيرتين، هنا وهناك، فإن المناسبة الأبرز التي يصرّ الحزب على استعراض قوته فيها هي ذكرى إلغاء الخلافة، في ٢٨ رجب من كل عام هجري. فيحشد أنصاره للقيام بتحركات متنوعة، أو مهرجان مركزي، ليطرح أفكاره ويحاول اجتذاب الأنصار. وغالباً ما تعرّضت هذه الأنشطة للمنع والتضييق، سواء في الأراضي التي تحكمها السلطة الفلسطينية، أو في قطاع غزة، حيث تسيطر حماس، كما يبيّن ذلك بالتفصيل التقرير الذي أعدّه المكتب الإعلامي للحزب في فلسطين عن فعالياته في الذكرى السابعة والثمانين لهدم دولة الخلافة، وأصدره في ١/٩/٢٠٠٨.

يقول التقرير إن الحزب تقدم بإشعار إلى المحافظات في الضفة الغربية بتاريخ ٩/٧/٢٠٠٨، يبلغهم فيها نيّته القيام بفعالياته في الذكرى. وبعد مرور أكثر من يوم على ذلك اعتبر عدم رد السلطة على الإشعارات إيذاناً بالموافقة، كما ينصّ القانون، رغم الاتصالات اللاحقة لمكاتب المحافظات برفض إقامة الفعاليات.

---

(٧٤) انظر: جان بيير فيليبو، في: **الوعي**، السنة ٢٢، العددان ٢٥٨ ـ ٢٥٩ (تموز/ يوليو ـ آب/ أغسطس ٢٠٠٨)، ص ١٢١.

(٧٥) «بيان صحفي صادر عن حزب التحرير ـ فلسطين: أجهزة السلطة الفلسطينية تعتدي على حرمة الشهداء بعد أن أزهَقَت أرواحهم البريئة،» حزب التحرير ـ فلسطين (٢٨ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٧)، <http://www.hizb-ut-tahrir.org/index.php/ar/wshow/339>.

ثم بدأ الحزب حملته الدعائية في الإذاعة والتلفزيون والصحف والمواقع الإلكترونية، وتوجيه الدعوات، ووضع اليافطات والملصقات، والدعاية داخل وخارج المساجد. وخلال ذلك اعتقلت السلطة بعض أعضاء الحزب، فأصدر في ٢٠٠٨/٧/٢٤ بياناً بعنوان «في ذكرى رجب الأليمة بوادر اصطفاف السلطة الفلسطينية مع الكفار المحاربين للإسلام. . .».

وفي جنين، حيث كان من المقرر عقد مؤتمر جماهيري في ٣١/ ٧/ ٢٠٠٨، بدأت الأجهزة الأمنية بحملة اعتقالات منذ صباح ذلك اليوم، ونصبت الحواجز على مداخل المدينة، وطوّقت مكان التجمّع، واعتقلت علاء أبو صالح، الناطق الإعلامي باسم المؤتمر. فتجمّع الأعضاء ومؤيدوهم في مكان قريب من المكان المقرر، وانطلقوا في مسيرة ضمّت ما يزيد على مئة شخص. ولكن قوات الأمن الوقائي تدخلت، فضربت واعتقلت مجموعة منهم، وتم إخلاء سبيلهم بعد مدة تراوحت بين الأسبوع والأسبوعين.

وفي بيت لحم، حيث كان من المقرر عقد مؤتمر جماهيري في ملعب إحدى المدارس، في ٢٠٠٨/٧/٣١، بدأت الأجهزة الأمنية حملة اعتقالات واسعة أجهضت التجمّع.

وبحسب جدول الفعاليات المعلن، كان من المقرر عقد مؤتمر خاص بالنساء في مدينة الخليل، في ٢٠٠٨/٧/٢٩، إلا أن السلطة أغلقت القاعات المزمع إقامة المؤتمر فيها، ومنعت الحافلات القادمة من مدن الضفة الغربية ومن قرى الخليل من دخول المدينة. وقد تجمّع حشد، يصفه الحزب بأنه «ضخم»، من النساء في الساحة الخارجية أمام القاعات، وألقيت الكلمات التي تُذكِّر بهدم الخلافة ووجوب إقامتها. وحملت المتحدّثات على السلطة الفلسطينية وأجهزتها الأمنية التي منعت عقد المؤتمر «وتعرّضت بالمضايقة لنساء المسلمين». وبعد إلقاء الكلمات انطلقن في مسيرة يردّدن الهتافات ضد السلطة الفلسطينية والأنظمة القائمة في العالم الإسلامي. ويطالبن الجيوش بالتحرك لنصرة أهل فلسطين ونصرة العاملين للخلافة.

أما في غزة، فقد عقدت الندوة المقررة في ٢٠٠٨/٧/٢٨، بحضور ما يزيد على ٦٠٠ شخص، بحسب تقرير الحزب. وقد سبق عقدها بعض التضييق من سلطة حماس التي تدخلت أجهزتها الأمنية، فقامت بإنزال اليافطات والملصقات وأغلقت القاعة لعدم الترخيص. وبعد إجراء بعض

الاتصالات بالمسؤولين في غزة تم سحب قوى الأمن، وأحيطت علماً بالمسيرة التالية يوم ٣١/ ٧/ ٢٠٠٨، التي شارك فيها نحو ١٢٠٠ شخص، وألقى في نهايتها الناطق الإعلامي باسم المسيرة حسن حمودة كلمة ختامية، والتقى وسائل الإعلام، وكان من بينها قناة «الجزيرة» التي بثت تقريراً مفصلاً عن المسيرة في ما بعد(٧٦).

وفي العام التالي، دعا الحزب أنصاره ومؤيديه إلى مؤتمر بهذه المناسبة، بعنوان «الخلافة هي إقامة الدين وتوحيد المسلمين»، يوم ٤/ ٧/ ٢٠٠٩، في ساحة إحدى مدارس رام الله. وتقرر أن يقيم الحزب على هامش المؤتمر معرضاً للكتب التي تعرض تصور الحزب لأجهزة دولة الخلافة في الإدارة والحكم، ومعرضاً للصور التي تدور حول قضية فلسطين وقضايا المسلمين في العالم، بينما تعرض أخرى نماذج «تبشر بجيش الأنصار ومستقبل النصرة».

ومن أجل ذلك، توجه الحزب من خلال عضو المكتب الإعلامي باهر صالح، بإشعار علم وخبر إلى محافظ رام الله والبيرة، تضمّن توضيح طبيعة النشاط ومكانه وزمانه. وعندما مرت أيام من دون تلقي رد، اعتبر الحزب أن الموافقة قد حصلت بموجب القانون، رغم الإبلاغ اللاحق من وزارة الداخلية عن عدم موافقتها على إقامة المؤتمر في المدرسة.

وكانت الدعاية للمؤتمر في هذا العام أكبر، فقد تم نشر الإعلانات عن المؤتمر في أبرز الصحف المحلية، وفي أشهر مواقع الأخبار الالكترونية في فلسطين، وفي الإذاعات التي تغطي مدن الضفة الغربية، وفي أكثر التلفزيونات المحلية رواجاً، وكذلك من خلال دروس قصيرة في المساجد.

ورغم الملاحقة الأمنية، انتشرت اليافطات في الشوارع، وعلى مداخل رام الله، وعُلّق ما يقارب ٥٠٠٠ ملصق في المساجد والأماكن العامة في المدينة وفي غيرها من مدن الضفة الغربية، بالإضافة إلى توزيع ٩٠٠٠ بطاقة دعوة شخصية. وتم توجيه دعوة رسمية إلى وسائل الإعلام المحلية والعربية والدولية.

---

(٧٦) «فعاليات الذكرى السابعة والثمانين لهدم دولة الخلافة،» حزب التحرير ـ فلسطين (١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٨)، <http://www.hizb-ut-tahrir.info/info/index.php/contents entry_769>.

ولكن الأجهزة الأمنية الفلسطينية أغلقت المدرسة، وأحاطتها بالدوريات وقوات المشاة، في صباح اليوم المقرر. كما أقامت الحواجز على مداخل مدينة رام الله، وعلى مخارج مدن الضفة الغربية، وعملت على اعتقال التحريريين لمنعهم من الوصول إلى المؤتمر.

وقد ظهر ماهر الجعبري، عضو المكتب الإعلامي للحزب في فلسطين، على قناة «الجزيرة»، في لقاء حيّ ضمن برنامج «الجزيرة منتصف اليوم»، تحدّث فيه «عن منع السلطة للمؤتمر بإجراءات قمعية، وعن تجاوزها للقانون، وبيّن الغاية من المؤتمر، ومن عمل الحزب في العالم من استنهاض للأمة والجيوش».

وكانت التغطية الإعلامية قد بدأت مع وكالة رويترز التي أجرت مقابلة مع العضو الآخر في المكتب الإعلامي، باهر صالح، ثم تتالت تغطية الحدث في المنابر الإعلامية ليومين، فرأى المنظّمون أن الغاية قد أنجزت، «ووصلت أخبار المؤتمر وفكرته إلى آفاق الدنيا»، فصدر القرار بإيقاف النشاطات، وبدأت السلطة بالإفراج عن المعتقلين الذين بلغ عددهم ٤١٦[٧٧].

وفي المناسبة نفسها، أعلن حزب التحرير في مدينة الخليل عن ندوة بعنوان «خيرية الأمة الإسلامية» وذلك يوم ١٤/ ٧/ ٢٠٠٩، يتخللها عرض فيلم وثائقي يشرح المراحل التي مرت بها الأمة الإسلامية، وأنها تقف اليوم على أبواب الخلافة الراشدة الثانية، إلا أن قوة من الأمن الوطني داهمت المكان وأغلقت الصالة، فتم نقل النشاط إلى أحد المساجد، حيث اقتُصر على إلقاء كلمة، والإجابة عن أسئلة الحضور الذين يقدر الحزب عددهم بما يقارب الـ ٤٥٠ شخصاً. ثم تم توزيع الفيلم الذي كان مقرراً عرضه في الصالة، بالإضافة إلى كتيّب **مفاهيم خطرة**[٧٨].

كما عقد الحزب في ٧/١٨ ندوة في أريحا، «حضرها ما يقارب المئتين

---

(٧٧) «قصة نجاح المؤتمر الذي لم ينعقد: الخلافة هي إقامة الدين وتوحيد المسلمين،» حزب التحرير - فلسطين (١٠ تموز/ يوليو ٢٠٠٩)، <http://www.hizb-ut-tahrir.info/info/index.php/contents/entry_3743>.

(٧٨) «حزب التحرير يعقد ندوة في الخليل في مسجد دار السلام بعد إغلاق السلطة القاعة مكان الندوة،» المكتب الإعلامي لحزب التحرير في فلسطين (٣١ تموز/ يوليو ٢٠٠٩)، <http://pal-tahrir.info/index.php?option=com_content&view=article&id=968:2009-07-31-19-13-13&catid=24:2009-02-26-18-54-46&itemid=7>.

من أهل البلد ووجهائه»، تحت عنوان «الخلافة هي إقامة الدين وتوحيد المسلمين». وقد تحدّث فيها المهندس عامر أبو الريش عن دولة الخلافة الإسلامية المنشودة، مشيراً إلى أن تحرير فلسطين سيكون على رأس أولوياتها، مؤكداً أن الخلافة هي السبيل إلى تحرير كل بلاد المسلمين بإعلانها الجهاد. وفي الدقائق الأخيرة من الندوة داهمت قوات الأجهزة الأمنية القاعة، وأجبرت الحاضرين على مغادرتها، واحتجزت المحاضر وعريف الندوة وستة آخرين من أعضاء الحزب، ولم تفرج عنهم إلا عصر اليوم التالي[(٧٩)].

ولا تقتصر الاعتقالات التي يتعرض لها الحزب على الأراضي التابعة للسلطة الفلسطينية، بل تعدّتها إلى قطاع غزة. ففي ٢٩/٦/٢٠٠٩ صرح أحمد الخطيب، عضو المكتب الإعلامي لحزب التحرير في فلسطين، أن سلطة حماس في قطاع غزة أطلقت سراح جميع الذين اعتقلتهم في اليوم السابق، بمن فيهم عضو المكتب حسن المدهون. وكانت حماس قد اعتقلت عشرات على خلفية توزيع الحزب بياناً بعنوان «سلطة حماس تتّبع سنن سلطة فتح شبراً بشبر وذراعاً بذراع». واستهجن الخطيب تصرّفات الأجهزة الأمنية التي اعتدت بالضرب على بعض المعتقلين. وقال «إن هذه التصرّفات الهمجية تتنافى تماماً مع أخلاق الإسلام التي تنادي بها سلطة ترفع شعار الإسلام». وتوجه الخطيب بالشكر إلى جميع الشخصيات من داخل حركة حماس وخارجها الذين تدخلوا لإنهاء هذه التصرّفات المسيئة إلى جميع المسلمين[(٨٠)].

إن نظرة الحزب إلى حماس، سليلة خصمه التاريخي جماعة الإخوان المسلمين، ليست أفضل كثيراً من نظرته إلى السلطة، وليدة اتفاقيات أوسلو التي رفضها منذ إعلانها. فما زالت مجلة **الوعي** تسلط الضوء على تصريحات بعض قادة حماس، التي قد يفهم منها القبول بوجود دولة إسرائيل[(٨١)]. وتنقل

---

(٧٩) «ندوة لحزب التحرير بأريحا أعقبها اعتقالات في صفوف شباب الحزب،» المكتب الإعلامي لحزب التحرير في فلسطين (١٩ تموز/ يوليو ٢٠٠٩)، <http://pal-tahrir.info/index.php?option=com_content&view=article&id=1096:2009-07-19-20-46-45&catid=24:2009-02-26-18-54-46&itemid=7>.

(٨٠) «تصريح صحفي: سلطة حماس تفرج عن جميع شباب حزب التحرير،» حزب التحرير ـ المكتب الإعلامي (٢٩ حزيران/ يونيو ٢٠٠٩)، <http://www.hizb-ut-tahrir.info/info/index.php/contents_entry_3637>.

(٨١) **الوعي**: السنة ٢١، العدد ٢٤٠ (شباط/ فبراير ٢٠٠٧)، ص ٢٧، والسنة ٢١، العدد ٢٤١ (آذار/ مارس ٢٠٠٧)، ص ٢٥.

المجلة عن مراقبين أن من أسباب انتشار حزب التحرير في فلسطين مؤخراً، الفراغ الذي تركته حماس في الضفة[٨٢] من جهة، والاستياء من سياساتها في قطاع غزة، حيث «فشلت كحكومة في تجديد المجتمع الفلسطيني، وفي إصلاح الاقتصاد أو وقف التدهور المتواصل للتعليم والبنى التحتية والعناية الصحية»[٨٣] من جهة أخرى.

وترى المجلة أن إسرائيل هي التي سمحت، عبر انتخابات محسوبة النتائج، بوصول حماس إلى البرلمان، ليصير لمناطق الحكم الذاتي رأسان متصارعان، فتجهز على ما تبقى من القضية[٨٤]. وقد رفض حزب التحرير دخول الانتخابات التشريعية منذ البداية، وجادل ناشطوه مرشحي حماس في حرمة خوضها[٨٥]. ورفض مبدأ المنافسة على سلطة يرى وجودها حراماً، والمشاركة فيها إثماً[٨٦]. وتخاطب «إحدى الأخوات المسلمات الطيّبات»، عبر مقال أعادت نشره مجلة **الوعي**، رئيس المكتب السياسي لحماس خالد مشعل و«أمثاله» بقولها: «اتقوا الله في أنفسكم وفي أهليكم، واذكروا يوماً ترجعون فيه إلى الله»[٨٧]، بينما توجّه المجلة النصيحة إلى قادة حماس: «اخرجوا مما وضعوكم فيه باختياركم، واقطعوا علاقتكم مع كل أنظمة الخيانة التي تريد أن تجرّ أرجلكم بعيداً عن الجهاد»[٨٨].

غير أن الكلام الأوضح أتى على لسان فخري المحتسب، في ندوة عامة عقدها الحزب في مدينة الخليل يوم ١٢/ ٢/ ٢٠١٠، تحت عنوان: «الانقسام الفلسطيني والمصالحة الفلسطينية: رؤية شرعية». وقال المحتسب فيها إنه من المؤسف أن الفصائل والحركات والتنظيمات الفلسطينية قد تنازلت عن ثوابتها وأسسها وقواعدها. وبيّن «خطر» الانتماء إلى الجماعات الفلسطينية التي تعمل على أساس المشاريع الوطنية، لأنها تجعل من فلسطين قضية أهل فلسطين ومنظمة التحرير بدلاً من إبقائها على أصلها لكونها قضية كل المسلمين.

---

(٨٢) **الوعي**، السنة ٢٢، العدد ٢٥٣ (شباط/ فبراير ٢٠٠٨)، ص ٢٣.

(٨٣) **الوعي**، السنة ٢١، العدد ٢٤٠ (شباط/ فبراير ٢٠٠٧)، ص ٢٠.

(٨٤) **الوعي**، السنة ٢١، العدد ٢٤٥ (تموز/ يوليو ٢٠٠٧)، ص ٤.

(٨٥) **الوعي**، السنة ٢٠، العدد ٢٢٨ (شباط/ فبراير ٢٠٠٦)، ص ١٧.

(٨٦) **الوعي**، السنة ٢٣، العدد ٢٦٢ (تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٨)، ص ٢٤.

(٨٧) **الوعي**، السنة ٢١، العدد ٢٤٠ (شباط/ فبراير ٢٠٠٧)، ص ٤٦.

(٨٨) **الوعي**، السنة ٢٢، العدد ٢٥٤ (آذار/ مارس ٢٠٠٨)، ص ٥.

وشدّد على أن ما يسمى بـ «المشروع الوطني» لم يؤد إلا إلى مزيد من الاستيطان، والانقسام الفلسطيني، والتنازل عن الثوابت التي كان يدعيها البعض. ودعا أبناء الحركات الوطنية إلى الانفضاض عن حركاتهم التي تحمل هذه المشاريع.

كما دعا أبناء الحركات الإسلامية إلى التحقق من برامج حركاتهم التي اعتبرها انحرفت عن المسار الذي نشأت على أساسه، فأصبحت توجّه سلاحها تجاه إخوانها من أبناء الحركات الأخرى، وتعلن تهدئة مع الأعداء، وباتت كل مطالبها الدخول في إطار منظمة التحرير والسلطة.

كما بيّن المحتسب حرمة الاقتتال والانقسام بين الفصائل، ووجوب اللحمة على أساس الصمود والمرابطة، وعدم الرضوخ لإملاءات اليهود والأمريكيين، وقال إن قضية المسلمين مع اليهود هي قضية وجود، وليست قضية حدود. وخلص أخيراً إلى ضرورة العمل لإعادة الخلافة التي ستجيّش الجيوش لتحرير كل فلسطين، وأن أي بحثٍ غير بحث التحرير الكامل في قضية فلسطين يكون تفريطاً[89].

ثالثاً: سورية

كانت سورية الموطن التالي لتقي الدين النبهاني، بعد أن غادر الأردن في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٥٣[90]. فقد أقام في دمشق، مع عضوي «لجنة القيادة» داود حمدان ونمر المصري[91]. وقد شهدت سورية انفصال النبهاني عن رفيقي دربه المذكورين، اللذين أخذا منذ أوائل عام ١٩٥٦ بالتذمّر من فرديته، وتقريره سياسات الحزب ومواقفه من دون العودة إلى لجنة القيادة، وتشكيكه بمقدرات الآخرين، وتسلطه. وصارا ينشران هذه الآراء بين صفوف

---

(٨٩) «حزب التحرير يعقد ندوة سياسية في قاعة الشهيد في مدينة الخليل،» المكتب الإعلامي لحزب التحرير في فلسطين (١٢ شباط/فبراير ٢٠١٠)، <http://pal-tahrir.info/index.php?option=com_content&view=article&id=1281:2010-02-13-21-01-22&catid=24:2009-02-26-18-54-46&Itemid=7>.

(٩٠) العبيدي، **حزب التحرير الإسلامي: عرض تاريخي**: دراسة عامة، ص ٨٨. وذلك خلافاً لما يذكره الحبيب الجنحاني، في: الحبيب الجنحاني، **الصحوة الإسلامية في بلاد الشام: مثال سوريا** (تونس: [د. ن.]، ١٩٨٤)، ص ١٢٢، من أن تأسيس الحزب في سورية كان في حلب عام ١٩٦٣، على يد من يدعوه عبد الرحمن أبو غدة.

(٩١) مصدر فضّل عدم ذكر اسمه.

مؤسسي الحزب المهاجرين، والأعضاء الذين انتسبوا إليه في سورية. وجرت نقاشات طويلة مع النبهاني، طرحت فيها فكرة القيادة الجماعية، ولكن لم يتم التوصل إلى حلّ، فخرج حمدان والمصري من الحزب[٩٢]، كما خرج أعضاء آخرون، كخالد الحسن[٩٣]. وحل محل عضوي القيادة المنسحِبَيْن كلٌّ من أحمد الداعور، وعبد القديم زلوم، بناءً على رغبة النبهاني نفسه. ويرى العضوان الجديدان أسباباً أخرى وراء خروج سلفيهما من الحزب، إذ قالا إن للمصري وحمدان أعمالاً في سورية خشيا من تضرّرها، بعد أن أصرّ النبهاني على إدخال هذا البلد ضمن برنامج الحزب لإقامة دولة إسلامية. وطالب عضوا القيادة المعترِضَيْنِ بإخراجها من دائرة العمل الحزبي، ولو مؤقتاً، لتكون «الواحة» التي يلجأ إليها من يطارد من أعضاء الحزب من بلدان عربية أخرى[٩٤]، ورفض النبهاني ذلك.

وقد شكّلت النقاشات الفكرية والسياسية حول موضوعات شتى، كان مؤسسو وأعضاء الحزب الفتي مستعدين دائماً لخوضها، بريقاً لعدد لا بأس به ـ وإن كان غير معروف بدقة ـ من الشبان المسلمين المتعلّمين، الذين لم يشبعهم الخطاب الإخواني البسيط والمباشر، فشهد الحزب انتشاراً لا بأس به بين الشباب المتديّن في دمشق[٩٥] وغيرها من المحافظات. وقد زار النبهاني عدداً من المدن السورية، كحلب[٩٦] وحماة[٩٧].

ولم يكن هذا الانتشار «النوعي»، وإن قليل العدد، ليمرّ من دون إثارة حفيظة الإخوان المسلمين السوريين الذين وصل بهم الأمر إلى حدّ فصل العضو الذي يتصل بحزب التحرير[٩٨]. وأطلقت شتى الاتهامات ضد الحزب، كاتهامه بالعمالة للإنكليز. وتم التساؤل عن مصدر الأموال التي يغطي بها حزب التحرير

---

(٩٢) مصدر فضّل عدم ذكر اسمه. ويَذكُر هذا المصدر أن داود حمدان اعتزل العمل السياسي، وسافَرَ إلى قطر حيث عمل مدرِّساً. أمّا نمر المصري فقد انضمّ إلى أحد الفصائل الفلسطينية.

(٩٣) محادين، **الأحزاب والقوى السياسية في الأردن، ١٩٢٧ ـ ١٩٨٧ : بيليوغرافيا**، ص ٧٧.

(٩٤) العبيدي، **حزب التحرير الإسلامي: عرض تاريخي: دراسة عامة**، ص ٧٠.

(٩٥) فهمي الجدعان، «تعقيب على بحث الحبيب الجنحاني،» في: **الحركة الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**، ص ١٥٩.

(٩٦) مصدر فضّل عدم ذكر اسمه.

(٩٧) سعيد حوّى، **هذه تجربتي وهذه شهادتي** (الجزائر: مكتبة رحاب، [د. ت.])، ص ٤١.

(٩٨) مصدر فضّل عدم ذكر اسمه.

كثافة طباعة كتبه ومنشوراته وتوزيعها[٩٩]. كما اتهم التحريريون بوجود «علاقات غير شريفة لدى بعض قادتهم»[١٠٠].

ولم يحصل الحزب على ترخيص رسمي بمزاولة النشاط السياسي في سورية، ولكن أجواء الخمسينيات الديمقراطية كانت تسمح له بحرية التحرك[١٠١]. غير أن الأجهزة الأمنية اعتقلت عام ١٩٥٥ مجموعة من أعضاء حزب التحرير في دمشق، واعتقل معهم العضو العراقي في الحزب، المحامي محمد عبيد الباتي[١٠٢]. ثم أخذت السلطات السورية بمراقبة نشاط التحريريين بحذر[١٠٣]، حتى كانت الوحدة السورية ـ المصرية عام ١٩٥٨، وما ترافق معها من إلغاء للحياة الحزبية السورية، فأدى كل ذلك بحزب التحرير إلى النزول تحت الأرض، وممارسة النشاط السري الضيق. ورغم موقف الحزب السلبي من جمال عبد الناصر، رئيس دولة الوحدة، واتهامه بأنه مطبقٌ لأحكام الكفر، إلا أن هذا لم يمنع الحزب من تأييد قيام الوحدة، انتصاراً للوحدة من حيث المبدأ. كما نرى في بيان وزّعه بعنوان «بيان من حزب التحرير في وجوب المحافظة على الوحدة بين الإقليمين المصري والسوري وإكمال السير في الوحدة الإسلامية»[١٠٤]. ولكن الحزب لم يوقف نشاطه، فتعرّض خلال شهري آب/ أغسطس وأيلول/ سبتمبر ١٩٦٠ لحملة اعتقالات طالت حوالى عشرين شخصاً، اشتهر من بينهم عثمان صالحية الذي دافع عن أفكار الحزب في مرافعة خطية قدمها إلى محكمة أمن الدولة الابتدائية في دمشق[١٠٥].

وقد عرف من قياديي الحزب في سورية المحامي عبد الرحمن المالكي،

---

(٩٩) محمد سعيد رمضان البوطي، «عود إلى «دس خطير»،» **حضارة الإسلام** (دمشق)، السنة ٥، العدد ١ (تموز/ يوليو ١٩٦٤)، ص ٣٧. وننقل عن البوطي هنا ما كان شائعاً في الوسط الإسلامي عن حزب التحرير.

(١٠٠) محمد سعيد رمضان البوطي، «دس خطير لا مجال للسكوت عنه،» **حضارة الإسلام** (دمشق)، السنة ٤، العدد ٤ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٦٣)، ص ٥٠. وأيضاً ننقل عن البوطي هنا الشائعات الشفهية التي كانت تلاحق الحزب في تلك المرحلة.

(١٠١) مصدر فضل عدم ذكر اسمه.

(١٠٢) راضي، «حزب التحرير: ثقافته ومنهجه في إقامة دولة الخلافة الإسلامية،» ص ٧٢.

(١٠٣) الجذعان، «التعقيب على بحث الخيب الجنحاني،» ص ١٥٩.

(١٠٤) راضي، المصدر نفسه، ص ٧٢.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٧٣.

الذي أيد النبهاني أثناء تمرّد حمدان والمصري[١٠٦]. وظهر باسمه[١٠٧] كتابا **السياسة الاقتصادية المثلى**[١٠٨]، و**نظام العقوبات**[١٠٩]. وينسب البعض إلى المالكي قيادة انشقاق تالٍ في الحزب في أوروبا[١١٠].

كما قدمت سورية إلى الحزب شاعره يوسف إبراهيم، صاحب ديواني **الفجر الجديد**، و**قبس من حراء**[١١١]، وقد رثى إبراهيمُ النبهاني بقصيدة أسماها «الرفد العظيم».

ولم يبرز طوال السنوات التالية للحزب في سورية أي نشاط سياسي ظاهر، أو محاولة تآمرية معلنة. ولا يُذكر الحزب بين المجموعات الإسلامية التي شاركت في الأحداث الدامية التي شهدتها البلاد بين العامين ١٩٧٩ و١٩٨٢[١١٢]. وقد انفردت مجلة **الوعي** بالزعم، ولمرة وحيدة، أن الإخوان المسلمين في سورية اعتمدوا عام ١٩٨١ الدستور الإسلامي الذي وضعه حزب التحرير لتطبيقه في حال نجحوا في الوصول إلى الحكم[١١٣].

ولكن الأرجح أن السلطات السورية قد تغاضت عن نشاط محدود للحزب طوال عقدي الثمانينيات والتسعينيات، إلى أن شنّت حملة اعتقالات واسعة في خريف عام ١٩٩٩، طالت جميع الأعضاء السوريين على الأغلب، إثر بيان شديد اللهجة أصدره الحزب عن اللقاء الذي جمع وقتها الرئيسين السوري حافظ الأسد والأمريكي بيل كلينتون. وقُدِّر عدد المعتقلين بثلاثمئة معتقل، أفرج عمّا يقرب من المئتين منهم في تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠١. ثم أُطلق سراح ٦٨ معتقلاً من الحزب من بين ١١٣ معتقلاً لم تشملهم

---

(١٠٦) مصدر فضّل عدم ذكر اسمه.

(١٠٧) يُقال إن المالكي ليس مؤلّف هذه الكتب، بل هي للنبهاني، مصدر فضّل عدم ذكر اسمه. انظر: البوطي، «عود إلى دس خطير»، ص ٣٦.

(١٠٨) البوطي، «عود إلى «دس خطير»،» ص ٣٦.

(١٠٩) عبد الرحمن المالكي، **نظام العقوبات**، ط ٢ (بيروت: دار الأمة، ١٩٩٠).

(١١٠) **الحقيقة الدولية** (عمّان)، ٤/ ٧/ ٢٠٠٧. ثم نَشَرَت الجريدة رداً من الحزب ينفي صحة هذه المعلومات.

(١١١) عايد الشعرواي، **التلويث الفكري والإعلامي في العالم الإسلامي** (بيروت: دار النهضة الإسلامية، ١٩٨٩)، ص ١٥٠، و**قائمة منشورات دار النهضة الإسلامية**.

(١١٢) **الإخوان المسلمون: نشأة مشبوهة وتاريخ أسود** (دمشق: مكتب الإعداد في حزب البعث العربي الاشتراكي، ١٩٨٤-١٩٨٥)، ص ٤٩ - ٥٩.

(١١٣) **الوعي**، السنة ١٣، العدد ١٤٠ (كانون الثاني/ يناير ١٩٩٩)، ص ١١.

الإفراجات السابقة[١١٤]. وفي ٧/ ٩/ ٢٠٠٢ قدرت «اللجنة السورية لحقوق الإنسان» عدد التحريريين المتبقين بما يقرب من الستين معتقلاً[١١٥]، تراوحت مدة بقائهم في السجن ما بين السنة وعدة سنوات.

ويبدو أن الاعتقالات لم تتوقف منذ ذلك الوقت، كما يدل بيان أصدره الحزب في تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٤، عن حملة جديدة منها[١١٦]. ويبدو أن البيانات الحادة ظلت السبب الرئيسي لاعتقال أعضاء الحزب في سورية، إذ شُنَّت حملة اعتقالات محدودة إثر بيان أصدره الحزب في ١٦/ ٤/ ٢٠٠٦، بمناسبة الاحتفال السوري بعيد الجلاء (الاستقلال)، رأى فيه أن «الاحتفال بعيد الجلاء هو تضليلٌ للمسلمين وصرفٌ لهم عن قضيتهم المصيرية، ألا وهي عودتهم أمة واحدة في دولة واحدة تحكمهم بما أنزل الله، وتكريسٌ لفكرة الوطنية الضيقة وحراسةٌ للحدود المصطنعة التي أوجدها أعداء الله المستعمرين»[١١٧]. وفي بيان لاحق أصدرته ولاية سورية في الحزب في ٢٩/ ٤/ ٢٠٠٦ رأت أن سبب الاعتقالات هو أن الحزب إذا قال «إن النظام يسعى إلى التفاوض مع كيان يهودي والاعتراف به، وعقد اتفاقية صلح معه حول الجولان على غرار مصر والأردن، وأن الكيان اليهودي هو الذي يرفض، وهو ليس في عجلة من أمره لأن الجبهة السورية هادئة، وأن الاعتراف بالكيان اليهودي المغتصب لفلسطين جريمة، وأن التفاوض معه لن يعيد أرضاً ذات سيادة، بل يعيدها تحريكُ الجيوش للقتال (...)؛ إذا قال الحزب ذلك خجلوا من ذكر هذه الحقيقة في العلن وبدأوا باعتقالات الشباب»[١١٨]. ودعا بيان صدر في ٢٤/ ٨ السوريين إلى تغيير حكمهم

---

(١١٤) ممدوح الشيخ، «تناقضات حزب التحرير: يسمح بالعنف ولا يمارسه ويريد إحياء الخلافة ويفضل الانقلابات العسكرية،» العصر (٨ أيار/ مايو ٢٠٠٢)، <http://www.alasr.ws/index.cfm?method=home.con&contentid=2284>.

(١١٥) «مناشدة عاجلة لإطلاق سراح معتقلي حزب التحرير الإسلامي من السجون السورية،» الحوار المتمدن، العدد ٢٣٩ (٧ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٢)، <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=2840>.

(١١٦) «النظام السوري يستقبل رمضان بحملة اعتقالات لِحَمَلَةِ الإسلام،» حزب التحرير ـ ولاية سورية (٢٥ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٤)، <http://www.hizb-ut-tahrir.org/index.php/ar/wshow/235/>.

(١١٧) «الاحتفال بعيد الجلاء (الاستقلال) تضليل للمسلمين عن قضيتهم المصيرية،» حزب التحرير ـ ولاية سورية (١٦ نيسان/ أبريل ٢٠٠٦)، <http://www.hizb-ut-tahrir.org/index.php/ar/wshow/49/>.

(١١٨) «لن تنطفئ شعلة حزب التحرير بإذن الله رغم جرائم النظام السوري في اعتقالات شباب الحزب،» حزب التحرير ـ ولاية سورية (٢٩ نيسان/ أبريل ٢٠٠٦)، <http://www.hizb-ut-tahrir.org/index.php/ar/wshow/50/>.

الذي لا يسعى إلى إعادة الأرض المحتلة، وأن يعيدوا إقامة دولة الخلافة الإسلامية[١١٩].

وعلى خلاف العديد من الحركات الإسلامية في المنطقة، التي تجد في السياسة السورية داعماً لمواقفها المناهضة للغرب وإسرائيل، يعتبر حزب التحرير أن السلام مع إسرائيل هو الهدف غير المعلن لاستراتيجية النظام السوري الذي يرفع شعارات الممانعة والمقاومة في الظاهر فقط، بينما يلتزم في حقيقة الأمر بالدور الذي تنيطه به السياسة الأمريكية في المنطقة، و«هي تستخدم النظام في سورية لأهدافها، والنظام السوري يسير في مخطّطها تماماً؛ لذلك فإنه لا يعدّ العدّة للقضاء على كيان يهودي غاصب»[١٢٠].

وفي تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٦ اعتقلت السلطات مجموعة من الشبان في مدينة حمص لاتهامهم بالانتماء إلى حزب التحرير، ومعظمهم من المعتقلين السابقين المفرج عنهم قبل عامين من ذلك تقريباً، والذين قضوا مدداً تتراوح بين ثلاث إلى ست سنوات في السجن. وعرف من بينهم غزوان الشوا، وجهاد الكيال، وبشير أبو اللبن، ومشير أبو اللبن، وإياد الخراز، وهاشم بايرلي، وياسين حديد[١٢١]. وأشارت مجلة **الوعي** إلى حملة الاعتقالات تلك بوصفها «جائرة عمياء»[١٢٢].

كما أصدرت محكمة أمن الدولة العليا في دمشق في ٣/ ١٢/ ٢٠٠٦ أحكاماً على كلٍّ من عبد الله عيد وباسل مدراتي بالسجن لمدة خمسة أعوام بتهمة الانتساب إلى «جمعية سرية من شأنها تغيير كيان الدولة الاقتصادي والاجتماعي»، في إشارة إلى حزب التحرير. كما حكمت على أحمد شاهين (١٧ عاماً) بالسجن ثلاثة أعوام بالتهمة نفسها. وقال رئيس المنظمة الوطنية لحقوق الإنسان عمار

---

(١١٩) **أخبار الشرق**، ٢٥/ ٨/ ٢٠٠٦.

(١٢٠) من افتتاحية مجلة **الوعي** (بيروت)، بعنوان «النظام في سوريا: خياره للسلام الاستراتيجي... أمريكي، ولا عذر لمن يتعاون معه»، حزيران/ يونيو ٢٠٠٨، السنة ٢٢ العدد ٢٥٧، ص ٥. ويتكرر إيراد المجلة للأخبار والتصريحات التي تؤكد خيار السلام السوري مع إسرائيل. كنماذج نرى أعداد: آب/ أغسطس وأيلول/ سبتمبر ٢٠٠٦، السنة ٢٠، العددان ٢٣٤ ـ ٢٣٥، ص ٦٤ و٦٨؛ وشباط/ فبراير ٢٠٠٧، السنة ٢١، العدد ٢٤٠، ص ٢٧ ـ ٢٨؛ وأيار/ مايو ٢٠٠٧، السنة ٢١، العدد ٢٤٣، ص ٢٤ ـ ٢٥؛ وحزيران/ يونيو ٢٠٠٧، السنة ٢١، العدد ٢٤٤، ص ٤ ـ ٥ من الافتتاحية.

(١٢١) نشرة **أخبار الشرق** الإلكترونية في ١٤/ ١١/ ٢٠٠٦ وفي ١/ ١٢/ ٢٠٠٦.

(١٢٢) **الوعي**، السنة ٢١، العدد ٢٤٤ (حزيران/ يونيو ٢٠٠٧)، ص ٤٨.

قربي إن المحكومين الثلاثة معتقلون قبل صدور الحكم بنحو عامين[١٢٣].

رابعاً: لبنان

بدأ انتشار أفكار حزب التحرير في لبنان عن طريق بعض الطلبة الأردنيين في الجامعات اللبنانية[١٢٤]. وكان النبهاني، أثناء إقامته في دمشق، كثير التردّد إلى بيروت حيث أقامت أسرته[١٢٥]، إلى أن استقر نهائياً هناك منذ النصف الثاني من الخمسينيات، وحتى وفاته. وتقول الرواية الحزبية إن السلطات السورية اعتقلت النبهاني في دمشق وأبعدته إلى الحدود مع لبنان، فرفض مسؤول الأمن هناك إدخاله إلى البلد حتى تدخّل المفتي محمد علايا، الذي ضغط على السلطات اللبنانية «التي تدّعي الديمقراطية وتمنع عالماً من علماء الدين الإسلامي أن تطأ قدماه أرضها»[١٢٦].

وتقدم الحزب ببيان بمزاولة النشاط السياسي إلى وزير الداخلية اللبناني، في ٢٣/ ٤/ ١٩٥٩. وقد تقدم به عدد من أوائل الأعضاء اللبنانيين فيه، وهم: علي فخر الدين (الذي رشح نفسه في ما بعد إلى عضوية المجلس النيابي)[١٢٧]، وطلال البساط، ومصطفى صالح، ومصطفى النحاس، ومنصور حيدر[١٢٨]. ومنذ اليوم التالي اعتبر الحزب نفسه مرخصاً، بناءً على علم وخبر، عندما لم تعترض الحكومة، وفق مقتضيات قانون الجمعيات العثماني الذي يجري العمل به في لبنان منذ عام ١٩٠٩. ولكن مجلس الوزراء اللبناني اجتمع في ٣/ ١/ ١٩٦٢ برئاسة رئيس الجمهورية وقتها، فؤاد شهاب، وقرر عدم إعطاء الحزب «علم وخبر»، لأنه يقوم على أساس «غير مشروع»[١٢٩]. وقرر مجلس الوزراء اللبناني حلّ الحزب، في الجلسة نفسها التي أعلن فيها حلّ الحزب السوري القومي الاجتماعي[١٣٠].

---

(١٢٣) **أخبار الشرق**، ٣/ ١٢/ ٢٠٠٦.

(١٢٤) **الحركات الإسلامية في لبنان**، ص ١٧٧. ويخالف في هذه المسألة مصدر رفض ذكر اسمه، فيرى أنّ تأسيس الفرع اللبناني للحزب كان بتأثير حضور الشيخ النبهاني.

(١٢٥) من لقاء مع أسامة تقي الدين النبهاني، في بيروت بتاريخ ١٤/ ١١/ ١٩٩٧.

(١٢٦) **الوعي**، السنة ٢٠، العددان ٢٣٤ ـ ٢٣٥ (آب/ أغسطس ـ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٦)، ص ١٥ ـ ١٦.

(١٢٧) **الحركات الإسلامية في لبنان**، ص ١٧٧.

(١٢٨) **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة**، ص ١٣٥ ـ ١٣٦.

(١٢٩) بيان من حزب التحرير في ٤/ ١/ ١٩٦٢.

(١٣٠) **الأخبار** (بيروت)، ٥/ ٩/ ٢٠٠٦.

وقد تعرّض الحزب في لبنان لحملات اعتقال عديدة، ربما كان أولها في عام ١٩٥٨، عندما حوكم تحريريون، منهم مصطفى نايف وعصام مكاوي، ودافع عنهم محام من الحزب، وحكموا أحكاماً قصيرة(١٣١). ومنها ما حصل خلال شهري آب/أغسطس وأيلول/سبتمبر ١٩٦٠، عندما اعتقلت السلطات حوالى ثلاثين شخصاً بتهمة الانتماء إلى الحزب، وقدمتهم إلى المحاكمة أمام محكمة الجنايات في بيروت. وكذلك في عام ١٩٦٥، عندما حكمت المحكمة العسكرية بالسجن على عدد من أعضائه(١٣٢).

كما عرف من البارزين في الحزب يوسف بعدراني(١٣٣)، الذي ترشّح إلى الانتخابات النيابية عام ١٩٦٤ بـ «الاتفاق مع حزب التحرير، الذي كان يعمل بالوسائل الفكرية التي يسمح بها القانون»، كما يقول. ورغم أن البيان الانتخابي له لم يأت على ذكر الحزب، إلا أن الأجهزة الأمنية بدأت بالتضييق على حملته الانتخابية واعتقال منفّذيها. ثم صدرت مذكرة قضائية بملاحقته لاتهامه بالانتماء إلى حزب التحرير، وإثارة النعرات الطائفية، ومحاولة إثارة الرأي العام، وزعزعة الأمن الوطني؛ فأحيل إلى المحكمة العسكرية التي قضت بسحب ترشيحه، وحكمت عليه بالسجن لمدة عام(١٣٤).

وقد استفاد الحزب من موقفه المنفتح تجاه الشيعة، واعتباره الجعفرية الاثني عشرية مذهباً إسلامياً مقبولاً(١٣٥)، فنجح في تجاوز الانغلاق على الوسط السنّي، وضمّ إلى صفوفه عدداً من الشيعة(١٣٦)، حتى إصداره كتاب **الخلافة** عام ١٩٥٨، الذي يتبنّى الحزب فيه وجهة نظر سنّية تعتمد مرويات أبي هريرة، فانحسر حضوره في الوسط الشيعي(١٣٧). ولكن الانتساب إلى الحزب كان مرتكزاً في الأساس على الوسط السنّي اللبناني والفلسطيني، في كل من بيروت وصيدا. وإن كان انتشاره في هاتين المدينتين أقل مما هو في مدينة

---

(١٣١) مصدر فضّل عدم ذكر اسمه.

(١٣٢) راضي، «حزب التحرير: ثقافته ومنهجه في إقامة دولة الخلافة الإسلامية،» ص ٧٤.

(١٣٣) **الحركات الإسلامية في لبنان**، ص ١٧٧.

(١٣٤) من لقاء مع يوسف بعدراني، في بيروت، بتاريخ ٢٧/ ١١/ ١٩٩٧.

(١٣٥) على سبيل المثال، انظر: كتاب تقي الدين النبهاني **الدولة الإسلامية**.

(١٣٦) الحركات الإسلامية في لبنان، ص ١٧٦، وحسن صبرا، «عن الصحوة الإسلامية في لبنان،» في: **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**، ص ١٧١ و١٧٩.

(١٣٧) من لقاء مع سميح عاطف الزين، في بيروت، ١٤/ ١١/ ١٩٩٧. وكان الزين رفيق درب النبهاني ومضيفه أثناء إقامته البيروتية.

طرابلس[١٣٨]، التي أقام فيها النبهاني متخفياً، منذ أن غادر بيروت في عام ١٩٥٩، إثر التضييق عليه هناك[١٣٩]. ويتضح من رأي أحد خصوم التحريريين أنهم نشطوا في المدينة في الستينيات بشكل واضح، وأثارت بعض الآراء الفقهية التي انفردوا بها ووزّعوها ضمن منشوراتهم «ضجةً وبلبلةً واستنكاراً من كثير من الطرابلسيين»[١٤٠].

وإثر اندلاع الحرب الأهلية اللبنانية عام ١٩٧٥ رفض الحزب حمل السلاح، والمشاركة في الصراع الطائفي الدائر[١٤١]، وإن أمر أعضاءه بحمل السلاح للدفاع عن بيروت أثناء الاجتياح الإسرائيلي لها عام ١٩٨٢، وعاقب من خرج منها من كوادره[١٤٢]. ورغم أن الحزب دعا المسلمين إلى عدم الانجرار إلى الحرب الأهلية، إلا أنه حثّهم على «العمل على تجهيز أنفسهم تجهيزاً قوياً، ليردعوا الموارنة والنصارى عن التفكير في الاستمرار في الحرب الأهلية»[١٤٣].

ورأى أن حلّ الأزمة اللبنانية لا يكون إلا بضمّ لبنان إلى سورية، لإذابة الأقلية المسيحية ضمن أكثرية مسلمة، ونزع فتيل الاستقطاب الطائفي، الذي ـ برأي الحزب ـ صنعه الاستعمار عندما أسس دولة لبنان كرأس جسر للغرب، ووضع الأقلية المارونية على رأس الحكم فيه. ومن هنا يجب على المسلمين أن «ينصبّ عملهم على إبعاد الموارنة والنصارى عن حكم لبنان»[١٤٤].

وعمل الحزب على تقديم مذكّرات عديدة إلى المراجع اللبنانية العليا لإقناعها بوجهة النظر هذه[١٤٥]. ولم يحاول الحزب إقامة دولته الإسلامية المنشودة في لبنان، لأنه «لا يصلح لقيام دولة إسلامية لأنه لا توجد فيه

---

(١٣٨) البغدادي، **حزب التحرير: دراسة في مفهوم الدولة الإسلامية**، ص ١٦.

(١٣٩) لقاء مع أسامة تقي الدين النبهاني. وانظر أيضاً: **الوعي**، السنة ٢٠، العددان ٢٣٤ ـ ٢٣٥ (آب/ أغسطس ـ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٦)، ص ١٦. وتذكر المجلة أن انتقال النبهاني إلى طرابلس كان عام ١٩٥٨.

(١٤٠) عبد الله الهرري الحبشي، **الغارة الإيمانية في رد مفاسد التحريرية**، ط ٢ (بيروت: دار المشاريع للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٤)، ص ٢٠ ـ ٢١ و٢٧ ـ ٢٨.

(١٤١) **الحركات الإسلامية في لبنان**، ص ١٧٤ و١٧٧، و صبرا، «عن الصحوة الإسلامية في لبنان،» ص ١٧٩.

(١٤٢) مصدر فضّل عدم ذكر اسمه.

(١٤٣) مذكرة من حزب التحرير إلى المسلمين في لبنان، نيسان/ أبريل ١٩٨٥.

(١٤٤) المصدر نفسه.

(١٤٥) **الحركات الإسلامية في لبنان**، ص ١٧٦ ـ ١٧٧.

مقوّمات دولة، وليس لتعدد الطوائف فيه، لأنه ما أسهل أن تجتمع هذه الطوائف على فكرة معينة، لكنه لا يوجد فيه مقوّمات دولة إسلامية تعيش ولو ليوم واحد»[١٤٦]. ويجب على المسلمين أن يعملوا على إنهاء الكيان اللبناني الذي اقتطعه الغرب كياناً خاصاً للموارنة، وكان سلخه واقتطاعه على غير رضا من المسلمين، «وإعادته إلى بلاد الشام»[١٤٧].

وللتعبير عن أفكاره، استأجر حزب التحرير في أواخر الخمسينيات، وأوائل الستينيات، صحيفة أسبوعية تصدر من طرابلس، اسمها **الحضارة**[١٤٨]. ثم أخذ يصدر منذ عام ١٩٨٧ مجلة شهرية تدعى **الوعي**[١٤٩]. كما أسس دور نشر خاصة بطباعة كتبه، كدار الأمة، ودار النهضة الإسلامية، التي أسست عام ١٩٨٦، وتحوّل اسمها إلى دار البيارق منذ عام ١٩٩١[١٥٠]، وسواها.

وطوال سنوات الوجود السوري في لبنان، كان صوت حزب التحرير خافتاً، ويقتصر على توزيع النشرات والبيانات، في هدنة حذرة واضحة الحدود من الطرفين. أما بعد خروج القوات السورية، فقد نزع الحزب إلى الوجود الظاهر، فكان أول تحرك علني له منذ الستينيات هو الاعتصام الذي نظّمه في أحد مساجد طرابلس، عقب صلاة الجمعة من يوم ٢٣/ ٧/ ٢٠٠٤، للاحتجاج على زيارة إياد علاوي، رئيس الوزراء العراقي آنذاك، إلى لبنان. وقد شارك في الاعتصام عشرات من أعضاء الحزب، الذين رفعوا اللافتات التي تندّد بعلاوي وتصفه بعميل الأمريكيين[١٥١].

وفي ٥/ ١١ من العام نفسه، نفّذ الحزب اعتصاماً في أحد مساجد مدينة صيدا، بعد منعه من إقامة إفطار رمضاني في بيروت. وقُدِّر عدد المشاركين فيه بثلاثمئة، قدموا من مختلف المناطق اللبنانية. وكان الاعتصام تحت شعار «نصرة العراق وفلسطين وتبيان الموقف الشرعي وتحديد الإجراءات الواجب اتخاذها

---

(١٤٦) المصدر نفسه، ص ١٧٧.

(١٤٧) مذكرة من حزب التحرير إلى المسلمين في لبنان نيسان/ أبريل ١٩٨٥.

(١٤٨) **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة**، ص ١٤٠.

(١٤٩) تصدر مجلة **الوعي** عن «ثلّة من الشباب الجامعي المسلم في لبنان»، كما يقول غلافها الداخلي.

(١٥٠) من تعريف الدار بنفسها ص ٢ في: فتحي أسعد نعجة، **شخصيات إسلامية: علماء وقادة** (عمّان؛ بيروت: دار البيارق، ١٩٩٩).

(١٥١) **النهار** (بيروت)، ٢٤/ ٧/ ٢٠٠٤، و**المستقبل** (بيروت)، ٢٤/ ٧/ ٢٠٠٤.

لنصرة أهلهما». ولم يعلن الحزب عن الاعتصام إلا قبيل حدوثه، ولا سيما أنه قد تم من دون الحصول على ترخيص، تحسباً للمنع من قبل الجهات الأمنية، التي اتخذت إجراءات محدودة خارج المسجد[١٥٢].

ثم تقدم الحزب بطلب جديد للترخيص، وناله في ١١/٥/٢٠٠٦، مما أثار مخاوف واعتراض بعض السياسيين والصحفيين المسيحيين[١٥٣]. وقد وجهت الانتقادات إلى أحمد فتفت، وزير الداخلية بالوكالة وقتها، الذي أعطى الترخيص للحزب بموجب علم وخبر. ولكن فتفت أنكر أن يكون قراره مشجعاً على التطرف الديني، وقال إن «هؤلاء الأشخاص متطرفون فكرياً إنما ليس عملياً»[١٥٤]. وحذر من أنه سيتخذ الإجراءات القانونية بحق أي عضو في الحزب يخطط لأعمال عنف، أو يهدد أمن الدولة[١٥٥].

وردّ أيمن القادري، رئيس المكتب الإعلامي للحزب في لبنان وقتها، على المتخوّفين بأن سبيل حزب التحرير إلى تحقيق أهدافه هو «النقاش العقلي، والحوار الهادئ الهادف»، لا الأساليب العنيفة، وأنه «يكاد يكون الجهة الوحيدة في لبنان التي لم تغمس أياديها في دماء الناس»، رغم أن القادري لم يتنصّل من أفكار الحزب المطالبة بتغيير الدستور اللبناني، صنيعة الاستعمار الفرنسي وفق تعبيره، إلى دستور إسلامي يراعي خصوصيات المسيحيين في «الاعتقاد والتعبُّد والزواج والطلاق والإرث، وسائر ما ليس من شؤون الدولة»[١٥٦].

وفي لقاء صحفي سابق، أوضح القادري أن نشاط الحزب في لبنان يعتمد على قيام وفود منه بزيارة الوزراء والنواب وقادة الأحزاب ورجال الدين البارزين، لبيان مواقف الحزب، كما مواكبة الأحداث السياسية بالبيانات

---

(١٥٢) **الشرق الأوسط**، ٦/ ١١/ ٢٠٠٤.

(١٥٣) تساءل جبران باسيل، المسؤول في التيار الوطني الحر، «كيف يمكن للحكومة أن تعطي علماً وخبراً لحزب لا يعترف بالدولة ولا بدستورها ولا بكيانها؟»، كما نقلت وكالة الأنباء الفرنسية. انظر: **أخبار الشرق**، ١٠/ ١١/ ٢٠٠٧، وانظر أيضاً: جان عزيز، «هل يعرف أحمد فتفت لأي حزب أعطى الترخيص؟،» **صدى البلد** (بيروت)، ٣٠/ ٥/ ٢٠٠٦، ونوال نصر، «حزب التحرير يعلنها جهاراً: إعادة المسيحيين أهل ذمة!،» **المسيرة** (بيروت) (٢٣ نيسان/ أبريل ٢٠٠٧).

(١٥٤) **أخبار الشرق**، ١٠/ ١١/ ٢٠٠٧.

(١٥٥) **الوعي** (بيروت)، السنة ٢١، العدد ٢٤٠ (شباط/ فبراير ٢٠٠٧)، ص ٢٠.

(١٥٦) من ردّ القادري على مقال نوال نصر المُشار إليها في الهامش سابقاً، انظر: **الوعي**، السنة ٢١، العدد ٢٤٤ (حزيران/ يونيو ٢٠٠٧)، ص ٩ ـ ١٣.

والتصريحات والمؤتمرات الصحفية، والمشاركة في اعتصامات أو مسيرات، من دون دخول اللعبة السياسية عبر الانتخابات أو الهيئات السياسية المشاركة في الحكم[١٥٧]، إذ إن الحزب يشترط في المرشح إلى البرلمان، أولاً، «عدم موافقته على الدستور والقوانين الوضعية التي طبّقت في البلاد على أنقاض الدولة الإسلامية، واستبدلت بنظام الإسلام»، بالإضافة إلى امتناعه عن انتخاب رئيس للجمهورية، وعن منح الثقة لأية حكومة، فضلاً عن عدة شروط أخرى[١٥٨].

ورغم أن مراقبين محايدين يقللون من شأن الوجود العددي للحزب، فإن بعض التقارير تشير إلى تزايد شعبيته في صفوف اللاجئين الفلسطينيين في المخيّمات، ولا سيما في مخيم عين الحلوة[١٥٩]، إلا أن نشاط الحزب عاد ليتركّز في مدينة طرابلس الشمالية[١٦٠]، حيث أنشأ مكتبه الرئيسي، وعقد مؤتمره الأول في لبنان بتاريخ ٨/ ١٠/ ٢٠٠٦. وقد تحدّث فيه القادري، وأحمد القصص (الذي أصبح رئيساً للمكتب الإعلامي للحزب في لبنان خلفاً للقادري)، وبسام الطراس، والشيخ محمد علوش، والشيخ غسان عزام، إضافة إلى عضو كويتي في الحزب هو الشيخ أبو الحسن الأنصاري. وقدرت مجلة **الوعي** عدد حضور المؤتمر بألفي شخص، منهم بعض الوجوه السياسية شخصياً وممثلة، وعدد من رجال الدين والفعاليات الحزبية والثقافية في المدينة[١٦١].

وقد دعا الحزب إلى اعتصام في أحد مساجد طرابلس، عقب صلاة الجمعة من يوم ١٩/ ١٠/ ٢٠٠٧، احتجاجاً على ما تعرّض له موقوفون إسلاميون في سجن رومية قبل ذلك بأسبوعين من تضييق، وما تناقله البعض من تعرّض مقدسات إسلامية للانتهاك من قبل عناصر أمنية، مما حدا بمئة وعشرين معتقلاً إسلامياً إلى الإضراب عن الطعام. وقد استجاب عشرات الإسلاميين من تيارات مختلفة لدعوة الحزب إلى الاعتصام، بالرغم من توتر الأجواء التي سبقته، إذ

---

(١٥٧) **الوعي**، السنة ٢١، العدد ٢٣٨ (تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٦)، ص ٩ ـ ١٠.

(١٥٨) من منشورات الحزب في ٢٢ نيسان/ أبريل ٢٠٠٩، بعنوان «رئيس المكتب الإعلامي يبين الموقف من الانتخابات النيابية،» <http://www.tahrir.info/index.php?option=com_content&task=view&id=197&Itemid=1>.

(١٥٩) **الوعي**، السنة ٢١، العدد ٢٤٠ (شباط/ فبراير ٢٠٠٧)، ص ٢٠.

(١٦٠) **الوعي**، السنة ٢٠، العددان ٢٣٤ ـ ٢٣٥ (آب/ أغسطس ـ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٦)، ص ٦٣.

(١٦١) **الوعي**، السنة ٢١، العدد ٢٣٧ (تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٦)، ص ٧ ـ ١٠.

تردّدت أنباء عن أن مناصرين لتيار «المستقبل» هدّدوا بالتحرك لإفشاله[162].

كما قوبلت بعض تحركات الحزب بالاستنكار من قبل بعض القوى السياسية المحلية السائدة في مناطق أخرى. فقد ساد التوتر بلدة سعدنايل في البقاع الأوسط، قبيل ندوة أقامها الحزب بـ «مناسبة الذكرى الخامسة والثمانين لفاجعة إلغاء الخلافة»، بتاريخ ١٠/٩/٢٠٠٦، وتحدّث فيها أحمد القصص وعثمان بخاش، نائب رئيس الهيئة الإدارية لحزب التحرير في لبنان[163]. ولم ينجح الحزب في عقد الندوة إلا بعد تفاهمات مع مرجعيات محلية من البلدة، التي غابت عن الحضور، إذ كان الجمهور من أنصار الحزب الذين قدموا من قرى في البقاع الغربي[164].

ففي ظلّ الانقسام السياسي الذي شهده لبنان بعد اغتيال رئيس وزرائه السابق، في شباط/ فبراير ٢٠٠٥، يمكن عدّ حزب التحرير أقرب إلى مواقف المعارضة التي يقودها حزب الله[165]، إذ يحرص حزب التحرير على استمرار اللقاءات بينه وبين قيادات حزب الله، بمن فيهم أمينه العام السيد حسن نصر الله، للتشاور. وقد نصح حزبُ التحرير حزبَ الله بعدم الثقة بالنظامين الإيراني والسوري[166]، لتعاونهما مع السياسة الأمريكية في المنطقة[167]، بل إن الموقف الأمريكي هو الذي يحدد مواقف إيران وسورية في لبنان، برأي افتتاحية مجلة الحزب[168].

وقد أيدت بيانات التحريريين حزب الله أثناء حرب تموز/ يوليو ٢٠٠٦، فعند انعقاد مؤتمره السنوي الثاني في بيروت، في ١٢/٨/٢٠٠٧، أشاد رئيس الهيئة الإدارية للحزب، محمد جابر، بإنجازات مقاتلي المقاومة في الحرب[169]. ولكن مجلة **الوعي** لمّحت أكثر من مرة إلى الطابع الطائفي لحزب الله، الذي

---

(١٦٢) **الأخبار**، ٢٠/١٠/٢٠٠٧.

(١٦٣) **الأخبار**، ٩/٩/٢٠٠٦.

(١٦٤) **الأخبار**، ١١/٩/٢٠٠٦.

(١٦٥) **الوعي**، السنة ٢٠، العدد ٢٢٦ (كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٥)، ص ٣٦، وكلمة أمير الحزب المنشورة في: **الوعي**، السنة ٢٠، العددان ٢٣٤ ـ ٢٣٥ (آب/ أغسطس ـ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٦)، ص ٧.

(١٦٦) **الوعي**، السنة ٢١، العدد ٢٣٨ (تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٦)، ص ١١.

(١٦٧) **أخبار الشرق**، ٢٧/٧/٢٠٠٦.

(١٦٨) **الوعي**، السنة ٢٢، العدد ٢٥٦ (أيار/ مايو ٢٠٠٨)، ص ٤.

(١٦٩) **الأخبار**، ١٣/٨/٢٠٠٧.

جعل نظرته السياسية تكيل بمكيالين في مسألة العلاقة مع الولايات المتحدة الأمريكية، في لبنان من جهة، وفي العراق من جهة أخرى(١٧٠). ولم تبرّئه من توجيه السلاح باتجاه خصومه من اللبنانيين، و«خوض الحروب الداخلية»(١٧١). أما في مؤتمر حزب التحرير الرابع في لبنان، الذي عقد في ١٩ تموز/يوليو ٢٠٠٩، تحت عنوان «أحكام الجهاد ومكانته في الإسلام»، فقد جاءت كلمة عثمان بخاش بعنوان «الجهاد سياسة وليس مشروع جماعة»(١٧٢)، تلتزم بالخطوط الحمراء التي حددها القرار الدولي الرقم ١٧٠١، الذي أنهى حرب تموز/يوليو، والذي «يحرم نصرة المسلمين لإخوانهم المسلمين [في غزة]، ويوجب الحفاظ على أمن اليهود، فلا يعكره صاروخ من هنا أو هناك». وقال بخاش «سمعنا وقرأنا عن جماعة هنا وهناك تفاوض مع دول أجنبية لإطلاق أسير أو أسرى أو غير ذلك من المطالب، بينما هذه الجماعة نفسها عاجزة عن تنفيذ حدّ من حدود الله أو تطبيق حكم من أحكامه»(١٧٣)، في إشارة واضحة إلى حزب الله.

أما المؤتمر الثالث للحزب، فقد عقد في ٢٧/٧/٢٠٠٨، في بيروت أيضاً، بمناسبة الذكرى السنوية السابعة والثمانين لإلغاء الخلافة، تحت عنوان «لبنان من عبث الطائفية ومكر المستعمرين إلى حضارة الإسلام». وقد تحدّث فيه محمد إبراهيم، عضو الهيئة الاستشارية للحزب، وعمر حمود، أمين سر اللجنة المركزية، وبخاش والقصص، الذين عرضوا فكرة الحزب عن نشأة لبنان ومستقبله(١٧٤).

وفي تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٦ ظهرت المرأة لأول مرة رسمياً في نشاطات الحزب، فقد أصدرت «شابات حزب التحرير في لبنان» نشرة دورية

---

(١٧٠) **الوعي**، السنة ٢٠، العدد ٢٢٨ (شباط/فبراير ٢٠٠٦)، ص ٣٦.

(١٧١) **الوعي**، السنة ٢١، العدد ٢٤١ (آذار/مارس ٢٠٠٧)، ص ٣٦.

(١٧٢) **الأخبار**، ١٨/٧/٢٠٠٩.

(١٧٣) «الرئيس الأميركي يمنح كيان يهود مساعدات عسكرية بحوالى ثلاثة مليارات دولار بالتزامن مع طلب رئيس الجمهورية مساعدات عسكرية منه،» حزب التحرير ـ ولاية لبنان (٢٢ كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٩)، <http://www.tahrir.info/index.php?option=com_content&task=view&id=206&itemid=1&limit=1&limitstart=3>.

(١٧٤) «رسالة حزب التحرير ـ ولاية لبنان لوزير الخارجية التركي،» حزب التحرير ـ ولاية لبنان (٣٠ تموز/يوليو ٢٠٠٩)، <http://www.tahrir.info/index.php?option=com_content&task=view&id=216&itemid=1>.

صغيرة باسم **العزة**[١٧٥]. فرغم أن الحزب يضم إليه «الرجال والنساء من المسلمين»، كما عرّف نفسه منذ تأسيسه، إلا أن فروع الحزب المختلفة لم تشهد وجوداً للمرأة طيلة نصف قرن من نشاطه. وربما كان سبب ذلك هو اشتراط الحزب أن لا يثقف المرأة في الحلقة الحزبية إلا واحد من محارمها[١٧٦]. ولم يعرف سابقاً عن قادة الحزب وأعضائه إشراك زوجاتهم أو أخواتهم في العمل الحزبي[١٧٧]، إلا أن صفحات مجلة **الوعي** في العقد المنصرم من القرن الحادي والعشرين لم تخلُ من حضور نسبي لكتابات عضوات في الحزب، من فلسطين ولبنان بالدرجة الأولى، يوقّعن بأسماء مستعارة من نوع «إحدى الأخوات»[١٧٨]. ولا تتضح بالضبط مهام النساء في الحزب، غير أن شهادة إحداهن تفيد بأن «بعضهن أصبحن يدرّسن النساء (. . .) وبعضهن يكتبن المقالات، وبعضهن يعطين محاضرات على الإنترنت، وبعضهن يتصلن بالإذاعة أو التلفاز ينافحن عن الإسلام»[١٧٩].

خامساً: العراق

امتدّ حزب التحرير إلى العراق منذ النصف الأول للخمسينيات. فقد شكّل عدد من المدرّسين والطلبة الأردنيين والفلسطينيين أولى حلقاته في بغداد والموصل والبصرة والناصرية[١٨٠]. ثم أرسل الحزب بعض دعاته إلى هناك، هم هاشم أبو عمارة، وعبد الفتاح الكيلاني، وآخرون، للتبشير بأفكاره وأهدافه. فاتصل هؤلاء ببعض المثقفين من الإخوان المسلمين، ومن جمعيات إصلاحية إسلامية أخرى[١٨١]. وكان أبرز الأسماء العراقية التي استهوتها مقولات الحزب هو الشيخ عبد العزيز البدري (١٩٣٢ ـ ١٩٦٩)، الذي لم يكتف بما عرفه، بل قرر السفر إلى الأردن للقاء النبهاني. وهناك صار ضمن الحلقات الأولى

---

(١٧٥) **الوعي**، السنة ٢١، العدد ٢٣٧ (تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٦)، ص ٥٠.

(١٧٦) العبيدي، **حزب التحرير الإسلامي: عرض تاريخي: دراسة عامة**، ص ٨٧.

(١٧٧) من لقاء مع حسين مياسي، شقيق زوجة النبهاني، وتلميذه، في بيروت، بتاريخ ١٥/ ١١/ ١٩٩٧.

(١٧٨) **الوعي**، السنة ٢٠، العدد ٢٢٦ (كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٥)، ص ٢٩.

(١٧٩) **الوعي**، السنة ٢٠، العدد ٢٣٠ (نيسان/ أبريل ٢٠٠٦)، ص ٤٦.

(١٨٠) رسول محمد رسول، **الإسلام السياسي في العراق الملكي** (دمشق: **الثايا** للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٨)، ص ٧٨.

(١٨١) المصدر نفسه، ص ١١٤، الهامش ٦.

للحزب، مع عبد القديم زلوم وغانم عبده، ودرس على يد النبهاني نفسه[١٨٢]. وكان البدري قد تولى الخطابة والتدريس في عدد من جوامع بغداد، وانضم أول بروزه إلى جماعة الإخوان المسلمين[١٨٣]. ثم اشتهر في ما بعد بكتابه **حكم الإسلام في الاشتراكية**[١٨٤]، الذي ردّ فيه بشكل خاص على كتاب مصطفى السباعي ـ المراقب العام للإخوان المسلمين في سورية آنذاك ـ **اشتراكية الإسلام**[١٨٥]. وينبغي فهم هذا الأمر جزئياً بالإحالة إلى الخلاف المستحكم بين الإخوان وحزب التحرير حيثما عمل الطرفان. فقد أوصى الشيخ محمد محمود الصواف، المراقب العام للجماعة في العراق، أعضاءها بعدم الاتصال بأعضاء الحزب أو التعاون معهم، إثر خصومة ومشاجرة بين أعضاء في الجانبين[١٨٦].

وقد نشط الأعضاء القليلون في الحزب بصورة ملموسة عام ١٩٥٤، فأخذوا يبشّرون بأهدافه خلال صلوات الجمعة في المساجد والجوامع المشهورة، ويعارضون مواقف الحكومة وخططها، حتى طلبت وزارة الداخلية من مديرية الأوقاف اتخاذ الإجراءات الكفيلة بمنعهم من الخطابة[١٨٧]. فتقدم عدد من أوائل أعضائه في ١٩/ ١٠/ ١٩٥٤ بطلب إلى وزارة الداخلية لإجازة الحزب رسمياً. وكان على رأس هؤلاء البدري، ومن بينهم فلسطيني هو صالح سرية الذي اشتهر ـ بعد أن ترك الحزب ـ بترؤسه لجماعة «الفنية العسكرية»، التي نسب إليها القيام بمحاولة انقلابية في مصر عام ١٩٧٤، إضافة إلى حسين أحمد الصالح، وعبد الغني الملاح، وطالب السامرائي، وعبد الغني الشمري، ونزار النائب، وسواهم[١٨٨]. وبعد مماطلة طويلة، رفضت وزارة الداخلية الطلب، فألحق به المؤسسون طلباً آخر إلى مجلس الوزراء، فالمجلس النيابي. ولكن هذه المحولات باءت بالفشل، لأن الحكومة رأت أن «فكرة الحزب ذات تكتيك انقلابي ـ ثوري، وسبق لمؤسسيه أن قاموا بأعمال من شأنها بث روح الكراهية

---

(١٨٢) من لقاء أجرته مجلة **الوعي** مع أحد أعضاء الحلقة التي دَرَسَ فيها البدري، من الرعيل الأول في الحزب، في: **الوعي**، السنة ٢٠، العددان ٢٣٤ ـ ٢٣٥ (آب/ أغسطس ـ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٦)، ص ٣١.

(١٨٣) رسول، المصدر نفسه، ص ٧٠ وما بعدها.

(١٨٤) عبد العزيز البدري، **حكم الإسلام في الاشتراكية** (بيروت: دار البشير، ١٩٦٢).

(١٨٥) صدرت الطبعة الأولى من كتاب السباعي عام ١٩٥٩.

(١٨٦) رسول، **الإسلام السياسي في العراق الملكي**، ص ٨١.

(١٨٧) المصدر نفسه، ص ٨٤.

(١٨٨) المصدر نفسه، ص ٨٤.

بين طبقات الشعب»[189]. فأصدرت من أطلقت على نفسها اسم «الهيئة المؤسسة للحزب» بياناً استنكرت فيه رفض طلبها، وهاجمت حكومة رئيس الوزراء وقتها، نوري السعيد، واتهمتها بتعطيل الحياة السياسية، ووزع الحزب بيانه هذا عقب صلاة الجمعة في بغداد والموصل والبصرة والناصرية، كما في عمّان والقدس ودمشق، فاعتقلت السلطات العراقية الموقّعين على الطلب، وأصدرت المحكمة التي مثلوا أمامها قراراً بحظر نشاط الحزب، وبتغريمهم مالياً[190].

وكما في لبنان، استطاع حزب التحرير في العراق أن يضم إلى صفوفه أعداداً غير قليلة من الشيعة، الذين لم يكونوا يملكون أفقاً للتحرك السياسي الإسلامي، قبل تأسيس الحركات الإسلامية الشيعية[191]. وكان أبرز هؤلاء الشيخ عارف البصري[192]، الذي كان من بين الموقّعين على طلب تأسيس حزب التحرير في العراق (أعدم البصري عام ١٩٧٥ نتيجة نشاطه في حزب الدعوة). وبالتزامن مع تأسيس حزب الدعوة في عام ١٩٥٧، خرج من حزب التحرير في العراق عدد من قياداته وكوادره الشيعة، بسبب الخلاف الذي فجره صدور كتاب **الخلافة**، مع الحزب حول مفهومي الخلافة والإمامة، والتحقوا بحزب الدعوة[193]. وكان لانتقال هؤلاء دور في تأثر حزب الدعوة بالفكر السياسي والتنظيمي لحزب التحرير، مما قرّب بين الحزبين، إلى درجة أن البدري شارك في وفود أرسلها حزب الدعوة إلى بعض الدول العربية لاستنهاض عزيمة الجماهير، إثر هزيمة ١٩٦٧[194].

---

(١٨٩) المصدر نفسه، ص ٨٥.

(١٩٠) المصدر نفسه، ص ٨٥.

(١٩١) حسن صبرا وزين حمود، «منظمة العمل الإسلامي: عقدان من المواجهة الشرسة ضد النظام،» **الشراع** (بيروت)، السنة ١٠، العدد ٤٧٧ (٢٥ أيار/مايو ١٩٩١)، ص ٢٧، وغسان مكحل، «الحركة الإسلامية في العراق: من أحضان النجف إلى المنفى،» مستقبل **الأصولية في العالم العربي** (بيروت: المركز العربي للمعلومات، ١٩٩٣)، ص ٨٤.

(١٩٢) مكحل، المصدر نفسه، ص ٨٤، وحسن صبرا وزين حمود، «حزب الدعوة في المعترك: عصر ذهبي في الستينيات وأفول في السبعينيات،» **الشراع**، السنة ١٠، العدد ٤٧٠ (١ نيسان/أبريل ١٩٩١)، ص ٢٦.

(١٩٣) تقول رواية إن الشيخ عارف البصري ذهب إلى النجف لإنشاء فرع لحزب التحرير، حيث التقى ببعض مؤسسي حزب الدعوة، ومنهم السيد مهدي الحكيم، فرأى العدول عن فكرته، وأراد العمل «لخدمة أهل البيت وفكر أهل البيت». انظر: راضي، «حزب التحرير: ثقافته ومنهجه في إقامة دولة الخلافة الإسلامية،» ص ٦٢، الهامش ٣.

(١٩٤) صبرا وحمود، المصدر نفسه، ص ٢٧.

وقد أدى موقف عبد العزيز البدري المتشدّد من الاشتراكية، في عهد عبد الكريم قاسم منذ ثورة تموز/يوليو ١٩٥٨، إلى ازدياد التوتر بين الحزب والسلطات الأمنية، التي كانت تراقب اجتماعات حلقات الحزب في جامع «الحيدرخانه» الذي كان يشرف عليه البدري في بغداد[١٩٥]. وعندما نقل إلى جامع «الحاج أمين» في الكرخ، أخذ ينتقد الثورة من على المنبر، إذ لا ثورة من وجهة نظره إلا «الثورة على الكفر والإلحاد وفساد المجتمع». فشن أنصار قاسم من الشيوعيين هجوماً انطلق من الرصافة، وتصدّى له إسلاميو حزب التحرير وعدد من المناصرين للبدري، الذي خرج من المسجد مسلحاً. وكانت النتيجة أن قتل أحد البارزين الشيوعيين المهاجمين[١٩٦]. ونتيجة أمثال هذه الحوادث قررت السلطات اعتقاله أكثر من مرة، ووضعه تحت الإقامة الجبرية[١٩٧]، التي استغلها لوضع كتاب يشدّد على ضرورة محاسبة العلماء للحكام، أسماه **الإسلام بين العلماء والحكام**[١٩٨]. وكان مقدراً لحياة البدري أن تنتهي بالإعدام[١٩٩]، بعد أن قضى أياماً تحت التعذيب في «قصر النهاية» بأمر من صدام حسين[٢٠٠].

ورغم أن مسألة بقاء البدري في الحزب حتى آخر أيامه غير محسومة، نتيجة الخلاف الذي صار ينشأ بينه وبين القيادة المركزية في النصف الثاني من الخمسينيات، نتيجة نزوع البدري إلى الانفراد بتقرير التحركات[٢٠١]، فإنه ظلّ قريباً من الحزب، وإن لم يعد على رأس قيادته في العراق.

ونتيجة خروج بعض الأعضاء البارزين من الحزب، نتيجة الخلاف مع

---

(١٩٥) رسول، **الإسلام السياسي في العراق الملكي**، ص ٩٣.

(١٩٦) المصدر نفسه، ص ٩١.

(١٩٧) البدري، **حكم الإسلام في الاشتراكية**، ص ١٤، مقدمة الطبعة الثانية.

(١٩٨) عبد العزيز البدري، **الإسلام بين العلماء والحكام** (بغداد: [د. ن.]، ١٩٦٦).

(١٩٩) حسن صبرا وزين حمود، «المجلس الأعلى: برلمان موسع للمعارضة الإسلامية: الحلقة الأولى من ملف الحركات الإسلامية في العراق،» **الشراع**، السنة ١٠، العدد ٤٦٧ (١١ آذار/مارس ١٩٩١)، ص ٢٣، حيث يذكر الباحثان أن إعدام البدري كان بسبب عضويته في «جماعة علماء بغداد والكاظمية». بينما يصحّح إسلاميون عراقيون هذه المعلومة في: العدد التالي من **الشراع**، ص ٢٦، ليقولوا إن البدري لم يكن عضواً في هذه الجماعة التي تميّزت بطابعها الطائفي الشيعي.

(٢٠٠) رسول، **الإسلام السياسي في العراق الملكي**، ص ١١٠ ـ ١١٢.

(٢٠١) المصدر نفسه، ص ٨٧ ـ ٨٨، وراضي، «حزب التحرير: ثقافته ومنهجه في إقامة دولة الخلافة الإسلامية،» ص ٦٢.

القيادة أيضاً، حول صلاحية إصدار البيانات، وعلى رأس هؤلاء حسين أحمد الصالح؛ ونتيجة ابتعاد البدري، شهد فرع العراق في الحزب تراجعاً حدا بالنبهاني إلى إرسال «الساعد الأيمن»[٢٠٢] عبد القديم زلوم لإدارة شؤون الحزب هناك منذ عام ١٩٥٩، ثم ما لبث أن أتى بنفسه إلى العراق مراتٍ عدة، اعتباراً من النصف الثاني من الستينيات[٢٠٣].

وبدا مجيء زلوم وكأنه إعادة تأسيس للحزب، إذ إنه اجتمع بأبرز الأعضاء القدامى، وطلب منهم تكرار القسم الحزبي، ففعلوا إلا محمد هادي السبيتي، الشيعي من أصل لبناني، الذي انضم إلى حزب الدعوة بعد مدة وجيزة[٢٠٤].

وبعد صدور قانون الجمعيات في مطلع عام ١٩٦٠، تقدمت مجموعة من الأعضاء في حزب التحرير بطلب جديدٍ لإجازة عمل الحزب، في ١/ ٢ من العام نفسه. وكان من بين هؤلاء: عبد الجبار الحاج بكر، ومحمد عبيد البياتي، وعبد الجبار الشيخلي، وغصوب الجبوري، ولكن وزارة الداخلية رفضت هذا الطلب[٢٠٥].

وفتح وصول الحزب البعث إلى السلطة في ٨/ ٢/ ١٩٦٣ صفحة جديدة في معاناة التحريريين، الذين أصدروا بياناً وصفوا فيه البعثيين بالكفر، وبأنهم أشد خطراً على الأمة من التتار. فحصدت الاعتقالات عدداً كبيراً من قيادات الحزب. وقضى أبرزهم، عبد الغني الملاح، تحت التعذيب[٢٠٦].

وإثر إبعاد عبد السلام عارف البعث عن السلطة، أعاد حزب التحرير نشاطه. وتوسع ليدخل ديالى والرمادي والنجف وكربلاء، فضلاً عن وجود أقل أهمية في الحلة والعمارة والديوانية، بالإضافة إلى فروعه الأولى في بغداد والموصل والبصرة والناصرية. وتراوح عدد أعضائه في كل مدينة بين ٥٠ و٢٠٠ عضو[٢٠٧].

وفي هذه المرحلة أدخل الحزب إلى أدبياته مفهوم «طلب النصرة» الذي

---

(٢٠٢) **الوعي**، السنة ٢٠، العددان ٢٣٤ ـ ٢٣٥ (آب/ أغسطس ـ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٦)، ص ١٨.

(٢٠٣) المصدر نفسه، ص ١٦، وراضي، المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٢٠٤) راضي، المصدر نفسه، ص ٦٢ ـ ٦٣.

(٢٠٥) المصدر نفسه، ص ٦٣.

(٢٠٦) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(٢٠٧) المصدر نفسه، ص ٦٤.

يعني الاستعانة بأهل القوة في المجتمع على إقامة الحكم الإسلامي، أسوة بفعل الرسول (ﷺ) في الاستعانة برؤساء القبائل. وحدد أهل النصرة في الوقت الراهن بضباط الجيش الفاعلين، في المقام الأول، مما جعله حزباً «انقلابياً» بامتياز. فطلب بعض الأعضاء الذين كانوا على معرفة بعبد السلام عارف، وببعض مسؤوليه، من هؤلاء أن ينصروا الإسلام، ويقيموا دولة الخلافة. وبعد أن انقضى عهد عارف حاول الحزب أن يستميل بشير الطالب، آمر الحرس الجمهوري وقتذاك، الذي كان على وشك أن يقوم بالانقلاب بالتعاون مع الحزب، لولا أن أطاح به انقلاب آخر مباغت[٢٠٨].

وإثر عودة البعث إلى الحكم في عام ١٩٦٨، عادت حملات الاعتقال تطال التحريريين. ففي عام ١٩٧٠، وإثر توزيع بيان للحزب، اعتقل الأمن كلاً من محمد عبيد البياتي، وعبد الجبار الكواز (الناطق الإعلامي باسم حزب التحرير في العراق حالياً)، وغصوب الجبوري، وآخرين. ولم يفرج عنهم إلا بناءً على عفو صدر بعد شهرين[٢٠٩].

وفي عام ١٩٧٢ اتصل الحزب ببعض «أهل النصرة» يدعوهم إلى القيام بانقلاب، إلا أن هذه الاتصالات قد فشلت، ونتج منها كشف التنظيم، وتعرض أعضائه للاعتقال، الذي طال هذه المرة النبهاني الذي كان في العراق، إلا أن التحقيقات لم تفلح في الكشف عن هويته، وأفرج عنه بعد إصابته بشلل جزئي من أثر التعذيب[٢١٠].

وإثر هذه الاعتقالات حول التنظيم لملمة شتاته، وتولى مسؤوليته أحمد المجمعي الذي اشتهر بأحمد البنا. لكن السلطات كشفت التنظيم ثانيةً في عام ١٩٧٤، واعتقلت مجموعة من أعضاء الحزب وحكمت عليهم بالسجن لمدد مختلفة، وحكمت على آخرين غيابياً بالإعدام، ومنهم البنا الذي استطاع الفرار إلى الخارج[٢١١].

وأعاد عبد الكريم أحمد بناء الحزب، واستطاع أن يضم إليه مناصرين

---

(٢٠٨) المصدر نفسه، ص ٦٤ ـ ٦٥.

(٢٠٩) المصدر نفسه، ص ٦٧.

(٢١٠) المصدر نفسه، ص ٣٤ ـ ٣٥ و٦٧، و**الوعي**، السنة ٢٠، العددان ٢٣٤ ـ ٢٣٥ (آب/ أغسطس ـ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٦)، ص ١٦.

(٢١١) راضي، المصدر نفسه، ص ٦٧.

جداً بأعداد يراها التحريريون كبيرة. ولكن السلطات استطاعت كشف التنظيم في أيلول/سبتمبر ١٩٧٧، واعتقلت مجموعة كبيرة من أعضائه، فحكمت على بعضهم بالسجن، وعلى بعضهم الآخر بالإعدام الذي خفف إلى السجن المؤبد. وفي حزيران/يونيو ١٩٧٩ طالت حملة اعتقالات أخرى أعضاء في الحزب، كان من بينهم الأمير الحالي له، الأردني عطا خليل أبو الرشتة[٢١٢].

وفي آب/أغسطس من عام ١٩٧٩ أصدرت السلطات عفواً عاماً شمل أعضاء الحزب، فخرج المعتقلون منهم، وعاد بعض الفارين، كأحمد البنا. وإثر دروس السبعينيات القاسية، قرر الحزب أن يتوقف عن التوسع التنظيمي والتثقيف الحزبي، وأن يركّز على الاتصال لطلب النصرة. وقد أناط هذه الاتصالات بعدد محدود من قيادييه، ولا سيما أن الحرب العراقية ـ الإيرانية قد استنفدت كل الرجال من أعمار ١٨ ـ ٤٥، إذ كانوا مطلوبين للقتال. ورفض الحزب هذه الحرب، معتبراً إياها «حرباً مدمرة بين مسلمَين». ودعا من يجبر على الذهاب إلى الجبهة إلى أن لا يقتل أحداً، حتى لو أدى ذلك إلى قتله[٢١٣].

وأدى طلب النصرة ثانية إلى كشف الحزب. فبعد أن استمال بعضَ شيوخ العشائر، وعدداً من الضباط القادة، وقعت المعلومات عن المؤامرة بين يدي السلطات عن طريق أحد الضباط، ودارت رحى أحكام الإعدام التي طالت أحمد البنا وشقيقيه، ومحمد شفيق البدري (شقيق عبد العزيز البدري)، وماهر الشهبندر، وآخرين من المدنيين والعسكريين، بلغ عددهم ستين شخصاً[٢١٤].

وبعد هذه الضربة القوية التي تعرض لها الحزب، تراجع نشاطه بشكل واضح في الثمانينيات، حتى صارت الشؤون المحدودة لفرع العراق تدار من قبل مسؤول للحزب في الكويت[٢١٥]. وقد قرر الحزب إعادة نشاطه في العراق عام ١٩٩٠، بالاقتصار على إعادة تجميع من بقي من الأعضاء السابقين، بشكل محدود وحذر. ولكن هذه المحاولات لم تنجُ من بطش

---

(٢١٢) المصدر نفسه، ص ٦٨.

(٢١٣) المصدر نفسه، ص ٦٨ ـ ٦٩.

(٢١٤) المصدر نفسه، ص ٧٠.

(٢١٥) المصدر نفسه، ص ٧١.

السلطة، التي اعتقلت في أواخر العام نفسه من اشتبهت بهم في أمر إعادة بناء التنظيم، وبلغ عددهم أكثر من خمسة وعشرين شخصاً، فحكمت على تسعة منهم بالإعدام، وعلى الباقين بالسجن المؤبد وبأحكام أخرى. ورغم تكليف الحزب بعض أعضائه بزيارة سفارات العراق في بعض الدول، التماساً لإطلاق سراح الموقوفين، إلا أن مسعاه لم يفلح، وأعدم من صدر بحقه هذا الحكم(٢١٦).

وعلى الرغم من موقف حزب التحرير المعادي لنظام الحكم العراقي، فإنه وقف مؤيداً له في حرب الخليج، في مواجهة قوات التحالف الدولي، ووصل إلى درجة إيجاد المبرّرات الشرعية لاحتلال الكويت(٢١٧). فقد قال الحزب إنه، من جهةٍ، يرى أن نظام الحكم في العراق وقتها نظام كافر ويجب إزالته، ولكن، من جهةٍ أخرى، إذا قام الحاكم الكافر بعمل شرعي، فالأصل تأييد العمل الشرعي الذي قام به، والأصل من الناحية الشرعية وحدة بلاد المسلمين، ولذلك وجب اعتبار ضم العراق إلى الكويت عملاً شرعياً. وعندما بدأت قوات التحالف حربها لإخراج القوات العراقية من الكويت، أصدر الحزب بياناً عنوانه «الإسلام يفرض مقاتلة أمريكا وحلفائها الكفار وضرب مصالحها»(٢١٨).

وطوال التسعينيات لم يسمع لفرع التحرير في العراق صوت. فلما قررت قوات التحالف الدولي الجديدة غزو العراق في عام ٢٠٠٣، صدرت بيانات الحزب، عن قيادته العامة، وعن ولاية الكويت، مستنكرة هذا التدخل الذي يهدف برأيها إلى محاربة الإسلام والمسلمين، والسيطرة على النفط، وفرض الهيمنة الأمريكية على العراق، وتقسيمه إلى كيانات. وقالت إن الحكم الشرعي الواجب هو قتال المعتدين، وقطع سائر العلاقات معهم من قبل الدول الإسلامية(٢١٩).

وبعد سقوط العراق في يد قوات التحالف بأقل من شهر واحد، ظهر أول بيانات «ولاية العراق» من جديد، يهاجم الاحتلال، ويحذر من أن الرضا به

(٢١٦) المصدر نفسه، ص ٨٤.

(٢١٧) بيان حزب التحرير في ٦ آب/ أغسطس ١٩٩٠.

(٢١٨) راضي، المصدر نفسه، ص ٨٤ ـ ٨٥.

(٢١٩) المصدر نفسه، ص ٨٥ ـ ٨٦.

جريمة كبرى في الإسلام[٢٢٠]. وخاطب بيان تالٍ المسلمين في العالم بقوله: إن «حزب التحرير في العراق يستنصركم لنصرة العراق وأهله، وأن لا تتركوه وحده يواجه القوة الأمريكية الغاشمة وصلفها وغرورها، فأنتم أمة عظيمة سلمها واحد وحربها واحدة»[٢٢١]. وعقد الحزب أولى ندواته العلنية بعنوان «العراق: المشكلة والحل» في ١٤/ ١١/ ٢٠٠٤[٢٢٢].

وخلال السنوات الماضية لم يحقق الحزب انتشاراً ذا بالٍ في ما يبدو. واقتصرت نشاطاته على نعي أفراد له يقتلون في الاحتراب الطائفي، وعلى إصدار البيانات التي توضح مواقفه مما يجري، والتي يمكن تلخيصها برفض الاحتلال، وما بني عليه من انتخابات وأجهزة حكم، وتأييد المقاومة ـ من دون المشاركة فيها ـ والدعوة إلى نبذ الانقسام الطائفي، والمطالبة بإعادة دولة الخلافة الإسلامية[٢٢٣].

---

(٢٢٠) المصدر نفسه، ص ٨٧.

(٢٢١) **المستقبل** (بيروت)، ١٩/ ٧/ ٢٠٠٣.

(٢٢٢) راضي، المصدر نفسه، ص ٨٧.

(٢٢٣) المصدر نفسه، ص ٨٧ ـ ٩٠، و**الوعي**: السنة ١٨، العدد ٢٠٧ (حزيران/ يونيو ٢٠٠٤)، ص ٣ ـ ٤؛ السنة ١٨، العدد ٢٠٩ (تموز/ يوليو ٢٠٠٤)، ص ٣ ـ ٤، ١٢ ـ ١٤، ١٧ ـ ٢٠ و٣٥ ـ ٣٦؛ السنة ١٨، العدد ٢١٠ (آب/ أغسطس ٢٠٠٤)، ص ٣ ـ ٤ و١٧ ـ ٢٠؛ السنة ١٨، العدد ٢١١ (أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٤)، ص ٣٥؛ السنة ١٩، العدد ٢١٢ (تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٤)، ص ٣ ـ ٤، ١٧ ـ ٢٠ و٣٥؛ السنة ١٩، العدد ٢١٣ (تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٤)، ص ١٧ ـ ٢٠ و٣٥ ـ ٣٦؛ السنة ١٩، العدد ٢١٤ (كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٤)، ص ١٩ ـ ٢٠ و٣٦؛ السنة ١٩، العدد ٢١٥ (كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٥)، ص ٣ ـ ٤، ٦ ـ ١٤، ١٧ ـ ١٨ و٣٦؛ السنة ١٩، العدد ٢١٦ (شباط/ فبراير ٢٠٠٥)، ص ٣٦؛ السنة ١٩، العدد ٢١٩ (أيار/ مايو ٢٠٠٥)، ص ١٩ ـ ٢٠؛ السنة ١٩، العدد ٢٢٠ (حزيران/ يونيو ٢٠٠٥)، ص ١٧ ـ ١٨؛ السنة ١٩، العدد ٢٢١ (تموز/ يوليو ٢٠٠٥)، ص ٣ ـ ٤؛ السنة ١٩، العدد ٢٢٣ (أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٥)، ص ١٩ ـ ٢٠؛ السنة ٢٠، العدد ٢٢٤ (تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٥)، ص ٣ ـ ٤ و١٩ ـ ٢٠؛ السنة ٢٠، العدد ٢٢٥ (تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٥)، ص ١٩ ـ ٢٠؛ السنة ٢٠، العدد ٢٢٦ (كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٥)، ص ٣ ـ ٤ و١٩ ـ ٢٠؛ السنة ٢٠، العدد ٢٣٠ (نيسان/ أبريل ٢٠٠٦)، ص ٣ ـ ٥ و٤٧؛ السنة ٢٠، العدد ٢٣١ (أيار/ مايو ٢٠٠٦)، ص ٣ ـ ٤ و٢٧ ـ ٣٠؛ السنة ٢٠، العدد ٢٣٢ (حزيران/ يونيو ٢٠٠٦)، ص ٢٧ ـ ٣٠؛ السنة ٢٠، العدد ٢٣٣ (تموز/ يوليو ٢٠٠٦)، ص ٢٧ ـ ٣٠؛ السنة ٢١، العدد ٢٣٦ (تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٦)، ص ٣؛ السنة ٢١، العدد ٢٣٨ (تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٦)، ص ٣ و٢٨ ـ ٣٠؛ السنة ٢١، العدد ٢٤٠ (شباط/ فبراير ٢٠٠٧)، ص ٣ ـ ٦، ٢٩ ـ ٣٨ و٥٢؛ السنة ٢١، العدد ٢٤٢ (نيسان/ أبريل ٢٠٠٧)، ص ٣ ـ ٥ و٢٢ ـ ٢٦؛ السنة ٢١، العدد ٢٤٣ (أيار/ مايو ٢٠٠٧)، ص ٣٠ ـ ٣٤ و٥٢، والسنة ٢١، العدد ٢٤٥ (تموز/ يوليو ٢٠٠٧)، ص ٣، ١٥ ـ ١٩ و٢٣ ـ ٢٥؛ السنة ٢٢، العدد ٢٥٢ (كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٨)، ص ٢٧ ـ ٢٨، ٣٠ ـ ٣٥ و٤٥ ـ ٤٧؛ السنة ٢٢، العدد ٢٥٦ (أيار/ مايو ٢٠٠٨)، ص ٢٤ ـ ٢٥ و٢٧ ـ ٢٨، والسنة ٢٣، العدد ٢٦٨ (أيار/ مايو ٢٠٠٩)، ص ٣١ ـ ٣٤، وسواها بالتأكيد.

وفي ١٧/ ٢/ ٢٠١٠ أقدمت قوات الشرطة في محافظة ديالى على إغلاق مكتب للحزب في إحدى القرى التابعة لها، واعتقال مديره. وقال قائد شرطة المحافظة إن العملية «تمت وفق أوامر عليا صادرة من وزارة الداخلية تتضمّن غلق مكاتب الحزب في العراق الذي يدعو إلى الخلافة الإسلامية وتكفير الأنظمة الديمقراطية والعلمانية، بالإضافة إلى تحريم العمل في المؤسسات الحكومية، ولا سيما قوات الشرطة والجيش». مضيفاً أن قواته «تمكّنت من ضبط منشورات تحريضية داخل المكتب، فضلاً عن وثائق توضح مناصب الدولة الإسلامية المرتقبة من بينها المفتي والحاكم الشرعي، ولا سيما أن الحزب يتبنّى أفكار ما يسمّى بدولة العراق الإسلامية»[٢٢٤]. ومن غير الواضح إن كان هذا الحادث سيؤدي إلى موجة جديدة من ملاحقة الحزب في العراق، أو أنه سيكون هناك سوء تفاهم معزول.

(٢٢٤) الدستور (بغداد)، ١٧/ ٢/ ٢٠١٠.

٢٣ ـ حزب التحرير الإسلامي في الجزيرة والخليج العربي

حسام جزماتي

ـ ١ ـ

إن البلد الوحيد الذي يظهر فيه نشاط معلن لحزب التحرير، من بين دول مجلس التعاون الخليجي، هو الكويت. ويُذكر أن الحزب دخل الكويت مبكراً، منذ النصف الأول من الخمسينيات، مع وافدين فلسطينيين وأردنيين وسوريين ولبنانيين، ربما كان أبرزهم خالد الحسن، القيادي الفلسطيني الشهير في حركة «فتح»، بعد أن غادر الحزب. وبعد استقلال الكويت عن بريطانيا عام ١٩٦١، أجريت أول انتخابات نيابية في عام ١٩٦٣، فرفض الحزب المشاركة فيها، بسبب مخالفتها للشروط الشرعية برأيه. وحاول الأعضاء نشر أفكارهم بين جاليات الوافدين، وبين أبناء المجتمع الكويتي، إلا أنهم ووجهوا بمنافسة قوية من «حركة القوميين العرب» التي كانت تأخذ بالانتشار على كلا الجانبين. ويروي بعض المتعاطفين مع الحزب أن الحركة حاولت «تأليب السلطة على أعضائه، وطالبت بإبعادهم عن مراكز عملهم»[١].

ومن لقاء أجرته جريدة **الوطن** الكويتية، في شباط/فبراير ٢٠٠٧، مع حسن الضاحي، عضو المكتب الإعلامي لحزب التحرير في الكويت؛ قال الضاحي إن نشاط الحزب هناك اقتصر في البداية على إصدار النشرات التي قوبلت بتكتّم إعلامي، لأن الحزب «محارب وغير مرخص له»، رغم عدم

(١) محمد محسن راضي، «حزب التحرير: ثقافته ومنهجه في إقامة دولة الخلافة الإسلامية،» (رسالة ماجستير في أصول الدين، الجامعة الإسلامية، بغداد، ٢٠٠٦)، ص ٧٥.

اعتقال السلطة حتى ذلك الوقت لأي من أعضائه الكويتيين القليلين. كما اضطر إلى الاعتراف بأن الحزب نزع إلى العلنية في النشاط، اعتراضاً على دخول القوات الأمريكية إلى العراق، عبر الكويت، في عام ٢٠٠٣، فقرر إقامة ندوة في العدان، إلا أن قوات الأمن أحاطت بالمنزل المزمع عقد الندوة فيه، وفرّقت الحاضرين الذين قدر عضو المكتب الإعلامي عددهم بـ ٤٠٠ شخص. ويقول الضاحي إن الحزب لم يعلن عن هيكله التنظيمي في الكويت، إلا أنه شكّل مكتباً إعلامياً، ضمن سياسة عامة لإبراز الحضور عبر القنوات الإعلامية المتكاثرة، ولا سيما الفضائيات وشبكة الإنترنت، مما مكّنه من تجاوز التعتيم الإعلامي، والتعبير عن أفكاره[٢].

هذه الأفكار هي التي يكرّرها الضاحي نقلاً عن أدبيات الحزب المعروفة في آرائه العامة حول حال الأمة الإسلامية، وضرورة إقامة الخلافة، وشروط ذلك وسبيله. أما في الشؤون الكويتية فيرى المسؤول الإعلامي أن وجود دولة الكويت بحدودها الحالية أمر ليس شرعياً، كما أن الغزو العراقي لها عام ١٩٩٠ لم يكن شرعياً. ولكن المؤامرة الأمريكية هي التي أغرت الرئيس العراقي السابق صدام حسين بدخول أراضي الكويت، لتسوغ تدخلها اللاحق الذي فتح الباب على مصراعيه للوجود العسكري الأمريكي في هذه الدولة، التي تخلّصت من القوات العراقية لتقع في احتلال أمريكي مفتوح، وهي تتساوى في ذلك مع كل دول الخليج الأخرى[٣].

وهذه المواقف هي التي تكرّرها بيانات ولاية الكويت دوماً. ففي بيان صدر في ٣/ ٤/ ٢٠٠٤ بعنوان «إن عاقبة التحالف مع أمريكا الويل والثبور»، قال الحزب إن «حكام الكويت يلقون بالمسلمين وثرواتهم إلى الهلاك، بقبولهم التحالف مع عدو الأمة الأول أمريكا (. . .)، وبقاء الكويت رأس جسر للجيش الأمريكي لتهديد باقي المنطقة»[٤]. أما البيان الذي أصدرته الولاية في ٤/ ٣/ ٢٠٠٦ فيكفي للدلالة عليه عنوانه: «يجب شرعاً أن ننزع أيدينا من مشاركة

---

(٢) **الوطن** (الكويت)، ٩/ ٢/ ٢٠٠٧، نقلاً عن: **الوعي** (بيروت)، السنة ٢١، العدد ٢٤١ (آذار/ مارس ٢٠٠٧)، ص ٦ ـ ١٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٤) «إن عاقبة التحالف مع أمريكا الويل والثبور،» حزب التحرير ـ ولاية الكويت (٣ نيسان/ أبريل ٢٠٠٤)، <http://www.hizb-ut-tahrir.org/index.php/ar/wshow/196/>.

أمريكا جريمتها في العراق بإلغاء الاتفاقية الأمنية وإنهاء تواجدها العسكري في البلاد»[٥].

وفي آب/أغسطس ٢٠٠٧ تمّ القبض على ستة من أعضاء الحزب على خلفية محاولتهم نشر إعلان مأجور في الصحف المحلية بتاريخ ٢٠٠٧/٨/٩، الذي وافق ذكرى إلغاء الخلافة، ينصّ على أنه «في يوم ٢٨ رجب ١٣٤٢هـ/ الموافق ٣ آذار/مارس ١٩٢٤م، تم إلغاء نظام الخلافة من الوجود، ومنذ ذلك اليوم تخلو ديار المسلمين من خليفة وأعناقهم من بيعة، وبلادهم من تطبيق أحكام الإسلام. وفي هذه الذكرى الأليمة نضرع إلى المولى العزيز القدير أن لا تعود من قابل إلا وقد أظلّت المسلمين وبلادهم خلافة راشدة»[٦]. وقد أنكر المعتقلون التهم الموجّهة إليهم، مقرّين بأنهم أعضاء في حزب التحرير الذي يعمل لإقامة الخلافة، وأن طريقة الحزب طريقة سياسية فكرية سلمية بعيدة عن العنف. وأجمعوا في التحقيقات أن منهج حزب التحرير يحرّم الأعمال المادية المسلحة، وأنه لا يدعو إلى تكفير الحكّام. وقد أفرجت عنهم المحكمة بعد أن قضوا رهن الاعتقال عشرة أشهر[٧]، ثم قضت محكمة التمييز ببراءتهم نهائياً بعد ذلك بعام.

ـ ٢ ـ

أما مسائل الخلاف السياسي الداخلي، فقد كانت محور لقاء آخر أجرته جريدة **السياسة** الكويتية مع الضاحي، ضمن ملف عن التجمّعات الدينية في هذه الدولة، إذ رأى أن التيارات الإسلامية «فاقدة البوصلة» عندما تنشغل بقضايا الاختلاط في الجامعات، ووضع قيود على إقامة الحفلات الفنية، والاعتراض على الدورات الرياضية النسائية. ورغم أن الضاحي أيّد هذه التيارات في مواقفها من هذه القضايا، إلا أنه رأى أن هذه المسائل كلها تفاصيلُ تُعَدُّ من نتائج

---

(٥) انظر موقع حزب التحرير ـ ولاية الكويت (٤ آذار/مارس ٢٠٠٦)، < http://www.hizb-ut-tahrir.org/index.php/AR/wshow/28/ >.

(٦) «بيان صحفي: محكمة التمييز تبرّئ أعضاء حزب التحرير،» حزب التحرير ـ ولاية الكويت (٧ تموز/يوليو ٢٠٠٩)، < http://www.hizb-ut-tahrir.info/info/index.php/contents/entry_3876 >.

(٧) «بيان صحفي بخصوص الحكم بقضية حزب التحرير ـ الكويت ـ مكتب الكويت،» حزب التحرير ـ ولاية الكويت (١٠ حزيران/يونيو ٢٠٠٨)، < http://www.hizb-ut-tahrir.info/info/index.php/contents/entry_220 >.

المشكلة الأساسية التي هي غياب تحكيم شرع الله في كل شؤون الحياة، ولو حُكِّم لزالت هذه المشكلات كلها تلقائياً. ولكن هذه التيارات ـ برأيه ـ ليست جادة في دعوتها إلى تطبيق الشريعة كاملة جلية، بل غايتها إما تطبيق بعض الحدود الإسلامية، أو تغيير «حرف أو حرفين في إحدى مواد الدستور»(٨). بينما لا يملك أنصار التيار الليبرالي الجرأة على رفض التوجه الديني صراحةً، لأنهم هم أنفسهم مسلمون، يخاطبون جمهوراً مسلم العقيدة أساساً، ولكن بأفكار منبعها الغرب وأمريكا، مما يجعل موقفهم أضعف من موقف أنصار التيار الإسلامي. ولكن تناحر التيارين «جهود ضائعة» تجرّ المجتمع إلى الوراء، بينما الأولى بذل الجهود في سبيل استئناف الحكم الإسلامي، بعد أن تعدّت الهجمة على الإسلام حدود الغزو الفكري، «إلى أن تكون غزواً اقتصادياً وعسكرياً وفكرياً»(٩).

وفي محاضرة ألقاها من تطلق عليه مجلة **الوعي** صفة «الأخ»، وهو المهندس عبد اللطيف الشطّي، في «ديوانية حزب التحرير في الكويت»، بعنوان «الأزمة السياسية المستدامة في الكويت: الأسباب والعلاج»، رأى الشطّي أن السببين الرئيسيين للأزمات المتكرّرة بين الحكومة ومجلس الأمة في البلد هما: الديمقراطية، والتدخل الأجنبي. أما الديمقراطية، فمن حيث كونها نظاماً «لا تنطبق على مصالح الإنسان»(١٠)، ولا ينتج منها إلا المزيد من الأزمات، بخلاف نظام الحكم الإسلامي. وأما التدخل الأجنبي في الكويت ـ ودول الخليج الأخرى ـ فهو قديم قدم المعاهدات التي ربطت بين أمراء المنطقة وبريطانيا في أواخر القرن الثامن عشر. ومنذ ذلك الوقت ظلت دول الخليج بحاجة إلى الحماية الأجنبية. وإثر قيام الثورة الإسلامية في إيران، وحديثها عن تصدير الثورة، والحرب العراقية ـ الإيرانية التي تلت؛ والولايات المتحدة الأمريكية تتحيّن الفرص لتعزيز حضورها العسكري في الخليج، وهو ما تمّ بالفعل منذ عام ١٩٩٠. وإذا كان العلاج يجب أن يبدأ بنبذ الديمقراطية، فإنه لا بد من أن «يُقطع دابر التدخل الأجنبي ويزال من جميع دول الخليج بما فيها الكويت»(١١).

---

(٨) نقلاً عن: **الوعي** (بيروت)، السنة ٢٢، العدد ٢٥٦ (أيار/ مايو ٢٠٠٨)، ص ٩.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٣.

(١٠) **الوعي**، السنة ٢٣، العدد ٢٦٨ (أيار/ مايو ٢٠٠٩)، ص ٦.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٣.

ويبدو أن المعايير نفسها تحكم نظرة الحزب إلى دول الخليج الأخرى. فرغم أنه لا وجود فعلياً للحزب في أيٍّ من هذه الدول ـ هناك كلام غير مؤكد عن وجود عدد من أنصاره في كلٍّ من المملكة العربية السعودية ودولة الإمارات[١٢] ـ فإن آلة الحزب الإعلامية العامة تكرر اتهامها لحكام هذه الدول بالعمالة للغرب، أو حتى العمالة لإسرائيل في بعض الأحيان.

وكان لآل سعود، الذين يحكمون «الحجاز»، بحسب أدبيات الحزب، حصة الأسد من هذه الاتهامات والإدانة. ففي ردّ على سؤال ورد إلى قيادة الحزب في عام ١٩٧٠، عن شرعية الحكم السعودي، كتب من يُرجّح أن يكون الشيخ تقي الدين النبهاني، إذ إنه هو المسؤول عن الفتاوى السياسية العامة للحزب؛ أن «نظام الحكم في السعودية نظام كفر، لأن النظام الملكي نظام كفر»[١٣]. وفي عام ٢٠٠٣ صرح المسؤول التحريري حسن الحسن، في لقاء أجرته معه قناة «المستقلة» الفضائية، أن السعودية لا تحكم بالشرع الإسلامي، بل هي «دولة قطرية، دولة وطنية، تعتبر المواطنة بحسب ولائهم لآل سعود، ومن يخرج على آل سعود يعتبرونه خارجاً عن الشرعية (. . .)، بينما الولاء في الدولة الإسلامية يكون للعقيدة»، فضلاً عن أن «هذه الدولة قد باعت الأمة للأمريكيين، وقد وضح ذلك في كل حروب المسلمين»[١٤].

ونشرت مجلة **الوعي** مقالاً، لم تنسبه إلى كاتب معيّن، بعنوان «عمالة آل سعود لبريطانيا وأمريكا قائمة منذ أكثر من مئتي عام». استعرض العلاقات «السياسية السرية منها والعلنية» بين هاتين الدولتين الغربيتين وحكام «هذه الدولة المصطنعة»، منذ أن «أوجدها الكفار المستعمرون» وحتى مدة حكم الملك فهد ابن عبد العزيز، عاهل المملكة وقتها، عندما حوّلت الولايات المتحدة «الجزيرة العربية إلى منطقة أمريكية مغلقة، استخدمتها استخداماً فعالاً في حربي الخليج الثانية والثالثة»[١٥].

وفي عدد لاحق نشرت المجلة وثائق عن الإعانات التي كانت بريطانيا

(١٢) راضي، «حزب التحرير: ثقافته ومنهجه في إقامة دولة الخلافة الإسلامية،» ص ٩٢ و٩٨.

(١٣) «الأدلة على أن السعودية ليست دولة إسلامية،» حزب التحرير (٩ آذار/ مارس ١٩٧٠)، <http://arabic.hizbuttahrir.org>.

(١٤) من الحلقة الثانية للقاء، التي بثّتها القناة في ٢٠/ ٧/ ٢٠٠٣.

(١٥) **الوعي**، السنة ١٩، العدد ٢١٣ (تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٤)، ص ٢٢.

تقدمها إلى الملك عبد العزيز بن سعود، وبعض المراسلات بين الجانبين[16]. كما خصّصت المجلة كلمتها الختامية في العدد نفسه للحديث عن أن النفط «ملكية عامة لجميع المسلمين، وليس للغرب وحفنة من حكام المسلمين»[17]. وفي دراسة بعنوان «أين تذهب أموال المسلمين الهائلة؟» كرّرت المجلة أن النفط ملك للمسلمين «وليس لحكام الضرار وزبانيتهم في تلك الدول» التي سمّت **الوعي** منها دولة وحيدة، هي السعودية، ودرست ميزانيتها[18].

ولا يختلف موقف الحزب من علماء الدين في السعودية كثيراً عن موقفه من حكامها. فإثر بيانٍ وجهه ٢٦ شيخاً وداعيةً من السعودية إلى الشعب العراقي، يدعونه فيه إلى البعد عن الفتنة الداخلية، وإلى مقاومة الاحتلال الأمريكي وعدم التعاون مع قواته؛ نشرت مجلة **الوعي** رداً عليه ـ مغفلةً اسم كاتبه ـ بعنوان «يا علماء بلاد الحجاز أنتم والأقربون أولى بالمعروف»، قالت فيه إن البيان «أنكر مساعدة الكفار الأمريكيين عسكرياً، ولكنه لم ينكر على حكام بلاده ما وقعوا به مما أنكره البيان نفسه من مساعدة ومعاونة الكفار عسكرياً.. ودعا إلى الجهاد، ولكنه لم يدعُ حكام بلاده إليه»[19].

ـ ٣ ـ

وفي مناسبات أخرى، انتقدت المجلة مؤسسات الاجتهاد الجماعي، لكونها تضبط الفتوى الشرعية بحيث «لا تخرج عن إرادة الحكام غير الشرعيين المفروضين على الأمة، وبالتالي لا تخرج عن إرادة أسيادهم من حكام الغرب، وعلى رأسهم أمريكا»[20]. وذكرت من بين هذه المؤسسات مجمع الفقه الإسلامي في مكة المكرمة، ومجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي في جدة، بوصفها تجمّعات لـ «العلماء العملاء» الذين باعوا دينهم[21]. وانتقدت تصريح المفتي العام في السعودية بأن التظاهر في الشوارع

(١٦) **الوعي**، السنة ٢٢، العددان ٢٥٨ ـ ٢٥٩ (تموز/ يوليو ـ آب/ أغسطس ٢٠٠٨)، ص ١٣٥ وما بعدها.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٦٤.

(١٨) **الوعي**، السنة ١٩، العدد ٢٢٣ (أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٥)، ص ٢٨.

(١٩) **الوعي**، السنة ١٩، العدد ٢١٥ (كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٥)، ص ١٣.

(٢٠) **الوعي**، السنة ١٩، العدد ٢١٤ (كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٤)، ص ٢٥.

(٢١) **الوعي**، السنة ٢٢، العدد ٢٥٣ (شباط/ فبراير ٢٠٠٨)، ص ٥١.

فوضى لا يقرّها الإسلام[٢٢]، وتنبيه وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف السعودية الأئمة والخطباء إلى عدم الدعاء على أمريكا صراحة أثناء الدعاء على أعداء المسلمين[٢٣]، وخطة الوزارة نفسها لتدريب أئمة المساجد على «ثقافة الحوار»، بوصفها تطويعاً للعلماء[٢٤]. كما انتقدت خطة وزارة التربية والتعليم في السعودية بإخضاع معلمي ومعلمات مواد التربية الدينية لبرامج خاصة، تهدف ـ بحسب تعبير الوزارة ـ إلى «تعزيز التسامح الديني، ورفع مستوى الوعي بشأن الأمن الفكري»[٢٥]. ووصفت المجلة هذه الإجراءات وأمثالها، من تغيير المناهج الدراسية والرقابة على التبرعات المقدمة إلى المؤسسات الخيرية، بأنها «محاربة الإسلام، تحت شعار محاربة الإرهاب»[٢٦].

وإذا كانت السعودية تحظى بالقسط الأوفر من انتقادات المجلة، من بين دول الخليج، فإن **الوعي** لا توفر الفرصة في توجيه اتهامات العمالة نفسها إلى كل حكام دول تلك الرقعة الجغرافية، ولا سيما قطر «جسر التطبيع»[٢٧]، والممر المحتمل للأسلحة الأمريكية المرسلة إلى إسرائيل[٢٨]، ومملكة البحرين المرتبطة عسكرياً وتجارياً بأمريكا[٢٩]، التي عيّنت نائبة يهودية في مجلس الشورى البحريني سفيرة لها لدى الولايات المتحدة[٣٠].

أما خارج دول مجلس التعاون الخليجي، فللحزب بؤرة نشاط متنامية في اليمن، الدولة العربية الوحيدة التي تذكرها مجلة **الوعي** من بين الدول التي توزَّع فيها بشكل رسمي، بالإضافة إلى لبنان. والملاحظ أن المجلة بدأت بتسليط الضوء على وجود الحزب هناك منذ أن أخذت تعيد نشر المقالات التي عرضت أفكار حزب التحرير في أكثر من جريدة يمنية، والتي كتبها ناصر اللهبي الذي عرَّفته **الوعي** في عام ٢٠٠٤ بأنه «من حزب التحرير ـ ولاية اليمن»[٣١]،

---

(٢٢) **الوعي**، السنة ١٩، العدد ٢١٥ (كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٥)، ص ١٧.

(٢٣) **الوعي**، السنة ١٩، العدد ٢١٣ (تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٤)، ص ١٩.

(٢٤) **الوعي**، السنة ٢٢، العدد ٢٥٦ (أيار/ مايو ٢٠٠٨)، ص ٢٦.

(٢٥) **الوعي**، السنة ٢٠، العدد ٢٣٣ (تموز/ يوليو ٢٠٠٦)، ص ٢٣.

(٢٦) **الوعي**، السنة ١٨، العدد ٢١٠ (آب/ أغسطس ٢٠٠٤)، ص ٣٥.

(٢٧) **الوعي**، السنة ٢٠، العدد ٢٢٦ (كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٥)، ص ٢٠.

(٢٨) **الوعي**، السنة ٢٠، العددان ٢٣٤ ـ ٢٣٥ (آب/ أغسطس ـ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٦)، ص ٦٧.

(٢٩) **الوعي**، السنة ٢٠، العدد ٢٢٨ (شباط/ فبراير ٢٠٠٦)، ص ٢٠.

(٣٠) **الوعي**، السنة ٢٢، العددان ٢٥٨ ـ ٢٥٩ (تموز/ يوليو ـ آب/ أغسطس ٢٠٠٨)، ص ٧٩.

(٣١) **الوعي**، السنة ١٩، العدد ٢١٨ (نيسان/ أبريل ٢٠٠٥)، ص ٣١.

ثم بوصفه رئيس المكتب الإعلامي للحزب في اليمن، عام ٢٠٠٦، عندما نشر مقالاً عن المعهد الديمقراطي الأمريكي في اليمن[٣٢]، إذ يقوم هذا المعهد ـ بحسب اللهبي ـ بمهام خفية «قذرة»، بالإضافة إلى مهماته المعلنة في مراقبة الانتخابات، التي رفض الحزب المشاركة فيها لأنها تقليدٌ للأنظمة الغربية، ولأن المجلس النيابي سيمنح الثقة إلى «حكومة علمانية لا تحكم بما أنزل الله»[٣٣]، كما قال بيانٌ لولاية اليمن، صدر بالتوازي مع الانتخابات البرلمانية عام ٢٠٠٣.

ـ ٤ ـ

وبمناسبة إعادة الرئيس اليمني، علي عبد الله صالح، ترشيح نفسه لدورة رئاسية جديدة في عام ٢٠٠٦، أصدر الحزب بياناً استعرض فيه عيوب الحكم اليمني، من استشراء الفساد حتى أعلى قمة الهرم السياسي، بنهب المال العام، وتهريب ناقلات نفط لحساب المتنفّذين الذين يعيّنون بحسب الولاء لا الأهلية، واختلاس المساعدات التي تقدمها بعض الجهات الدولية، والتلاعب بالدستور، والانفلات الأمني والاقتتال الداخلي الذي يهدد بتدخلات خارجية، ولا سيما من قبل الولايات المتحدة الأمريكية، فضلاً عن كمّ الأفواه وقمع حرية التعبير[٣٤]. وفي بيان أشد أصدرته الولاية في ٩/ ٤/ ٢٠٠٨ بعنوان «اليمن السعيد تحول في ظل النظام الحالي إلى اليمن الشقي»، قالت الولاية إن تغيير «عصابات الحكم المتسلطة» واجب في اليمن، لأن النظام «طبق أنظمة الكفر بدل تطبيق نظام الإسلام، وحول معظم الشعب اليمني إلى فقراء، وترك الفاسدين يعيثون في الأرض الفساد، وجعل البلاد نهباً لكل لصّ وطامع، وسمح للسفارات الأجنبية، وخاصة الأمريكية والبريطانية، بالتحرك، بل والتجسس في طول البلاد وعرضها، تشتري الذمم وتفسد في الأرض، وكأنها الحاكم الحقيقي للبلد». ولكنها نبّهت إلى أن التحرك للتغيير يجب أن يكون وفق الأحكام الشرعية، وليس وفق توجيهات السفارات الأجنبية، التي تستمر في التحريض على الانفصال وتقسيم

---

(٣٢) **الوعي**: السنة ٢١، العدد ٢٣٦ (تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٦)، ص ١٠، والسنة ٢١، العدد ٢٣٧ (تشرين الثاني/ يناير ٢٠٠٦)، ص ٣٤.

(٣٣) «حكم الشرع في المشاركة في الانتخابات النيابية،» حزب التحرير ـ ولاية اليمن (٢٥ نيسان/ أبريل ٢٠٠٣)، <http://www.hizb-ut-tahrir.org/index.php/ar/wshow/244/>.

(٣٤) «إعادة الترشيح مسرحية مكشوفة!!،» حزب التحرير ـ ولاية اليمن (٢٥ حزيران/ يونيو ٢٠٠٦)، <http://www.hizb-ut-tahrir.org/index.php/ar/wshow/65/>.

البلد لإضعافه، إذ إن الحفاظ على وحدة اليمن واجب شرعي، بل إن توحيده مع غيره من البلاد الإسلامية واجب شرعي. ودعا البيان إلى عدم الانجرار وراء القيادات التي تدعو إلى تقسيم البلاد بحجة فساد النظام، الذي ظلم الناس في الشمال وفي الجنوب على حد سواء، بل التحرك ضده لـ «رفع الظلم عن الناس وتحصيل الحقوق، وإنكار منكرات النظام، وإجباره على رعاية شؤون الناس رعاية صحيحة وفق أحكام الإسلام، كل ذلك واجب على المسلمين، ولكن لا يصح بحال من الأحوال تمزيق اليمن إلى مزق وكيانات»(٣٥).

وعلى الأرض، ربما كان الظهور العلني الأول للحزب في اليمن هو الندوة التي عقدها في أحد فنادق صنعاء، في ٣١/٧/٢٠٠٨، بمناسبة ذكرى إلغاء الخلافة، تحت عنوان «الصراع الدولي على اليمن في غياب الخلافة الإسلامية». وقد طالب البيان الختامي للندوة الرئيس والنظام الحاكم بإلغاء النظام الجمهوري والحكم بالإسلام. ودعا الحاكم والمعارضة إلى نبذ المخطَّطات الأجنبية ومنظماتها. وطالب بريطانيا بالاعتذار عن حقبة الاستعمار، وأمريكا برفع يدها عن اليمن، وبالإفراج عن معتقلين يمنيين في سجن غوانتانامو. كما طالب بحلّ قضية صعدة، واقتراح حلول سلمية لمشاكل الجنوب، والإفراج عن المعتقلين السياسيين منه(٣٦).

وفي رمضان الموافق لأيلول/سبتمبر من العام نفسه، أحيا الحزب أمسيات عدة في مناطق مختلفة من البلاد، كصنعاء وحضرموت وتعز وغيرها، أُلقيت فيها كلماتٌ وقصائد، وتولى اللهبي الإجابة عن الأسئلة حول الحزب وسياساته(٣٧).

وفي العام التالي، أعلن الحزب عن إقامة ندوة في ذكرى إلغاء الخلافة أيضاً، في ٢٣/٧/٢٠٠٩، تحت عنوان «كيف تعالج دولة الخلافة الإسلامية

---

(٣٥) «اليمن السعيد تحول في ظل النظام الحالي إلى اليمن الشقي،» حزب التحرير - ولاية اليمن (٩ نيسان/ أبريل ٢٠٠٨)، <http://www.hizb-ut-tahrir.org/index.php/ar/wshow/381/>.

(٣٦) «حزب التحرير الإسلامي - ولاية اليمن يعقد ندوة بعنوان: الصراع على اليمن في غياب الخلافة،» حزب التحرير - ولاية اليمن (٣١ تموز/ يوليو ٢٠٠٨)، <http://www.hizb-ut-tahrir.info/info/index.php/contents/entry_93>.

(٣٧) «فعاليات ونشاطات حزب التحرير - ولاية اليمن في شهر رمضان المبارك،» حزب التحرير - ولاية اليمن (٢٩ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٨)، <http://www.hizb-ut-tahrir.info/info/index.php/contents/entry_1191>.

المشاكل والأزمات السياسية في اليمن؟»[٣٨]. ولكن السلطات ضيّقت على دخول أعضاء الحزب الذين قدموا لحضورها، والذين قدر عددهم بـ ١٥٠٠ عضو، إلى مكان انعقادها في قاعة المؤتمرات في فندق حدة في صنعاء، ثم منعت استكمال الندوة، بعد أن ألقيت فيها كلمتان لكلٍّ من المهندس عثمان خميس ود. عبد الله باذيب[٣٩].

وقد عقد الحزب مؤخراً مؤتمراً صحفياً تحت عنوان «المشكلة الاقتصادية في اليمن... أسبابها... وعلاجها»، حرص ـ اتساقاً مع توجه حزبي عام ـ على أن يحظى بأوسع تغطية إعلامية ممكنة. وقد رأى فيه أن سبب الأزمة الاقتصادية هو النظام الرأسمالي، فضلاً عن تداعيات الأزمة السياسية. ودعا إلى تبنّي النظام الإسلامي سياسةً واقتصاداً[٤٠].

وتجدر الإشارة إلى أن الحزب رفض الحصول على ترخيص بالعمل السياسي من لجنة الأحزاب، لعدم قبوله بشروط اللجنة، إذ رأى أن هذه الشروط «مخالفة لأحكام الشرع وأحكام الدستور اليمني»، وهي تجعل الحزب «فرعاً من المؤتمر الشعبي العام [الحزب الحاكم] أو جزءاً من الأمن السياسي»[٤١].

---

(٣٨) «بيان صحفي: كيف تعالج دولة الخلافة الإسلامية المشاكل والأزمات السياسية في اليمن؟،» حزب التحرير ـ ولاية اليمن (١٥ تموز/ يوليو ٢٠٠٩)، <http://www.hizb-ut-tahrir.info/info/index.php/contents/entry_3832>.

(٣٩) «التغطية الإعلامية لمنع ندوة حزب التحرير في اليمن بمناسبة ذكرى هدم الخلافة: كيف تعالج الخلافة الإسلامية المشاكل والأزمات السياسية في اليمن بندوة لحزب التحرير،» حزب التحرير ـ ولاية اليمن (٢٠ تموز/ يوليو ٢٠٠٩)، <http://www.hizb-ut-tahrir.info/info/index.php/contents/entry_3955>.

(٤٠) «التغطية الإعلامية للمؤتمر الصحفي لحزب التحرير ـ ولاية اليمن حول «المشكلة الاقتصادية في اليمن... أسبابها... وعلاجها» صنعاء، الخميس ٣٠ ربيع الثاني ١٤٣١هـ الموافق ١٥/ ٤/ ٢٠١٠م،» حزب التحرير ـ ولاية اليمن (١٨ نيسان/ أبريل ٢٠١٠)، <http://www.hizb-ut-tahrir.info/info/index.php/contents/entry_7540>.

(٤١) نيوز يمن، <http://www.newsyemen.net/view_news.asp?sub...009_07_23_30223>.

٢٤ ـ حزب التحرير الإسلامي في وادي النيل

ممدوح الشيخ

● الحزب في مصر

يشكّل «حزب التحرير» مفردة أقرب إلى الغموض منها إلى الوضوح على الساحة الإسلامية في مصر (والسودان)، فمن ناحية ظلّ الوجود الفعلي لهذا الاسم على هذه الساحة مجهولاً لكثيرين ـ حتى على ساحة الدعوة نفسها ـ ومن ناحية وضوح الرسالة يعدّ الغموض أكبر. ومع ثورة الخامس والعشرين من كانون الثاني/يناير كانت هناك فرصة لكلّ الأصوات ـ السياسية والدعوية ـ للظهور والعمل العلني. فبدأ الحزب يتخذ مواقف علنية ويشارك في فعاليات سياسية، فضلاً عن إعلانه السعي إلى تأسيس حزب سياسي.

لكن هذا التحوّل الحركي اصطدم هو الآخر بوجود كيانين آخرين يحملان الاسم نفسه «حزب التحرير»، ما تسبّب في سوء فهم متكرّر. وفي ٣١ تشرين الأول/أكتوبر أصدر المكتب الإعلامي لحزب التحرير بياناً صحافياً عنوانه: «لا علاقة لنا بحزب التحرير المصري الصوفي أو حزب التحرير الجديد الشيعي»، تضمّن تأكيد انقطاع الصلة بينه وبين «حزب التحرير المصري الصوفي» و«حزب التحرير الجديد الشيعي»، مضيفاً أنه حزب سياسي يعمل لإقامة دولة الخلافة الإسلامية الراشدة، وأنه لاحظ أن بعض وسائل الإعلام تخلط، بقصد أو بغير قصد، بين «حزب التحرير» وهذين الكيانين[١].

(١) «بيان صحفي «للتوضيح»: حزب التحرير ـ ولاية مصر: لا علاقة لنا «بحزب التحرير المصري الصوفي» أو «حزب التحرير الجديد الشيعي»، نحن حزب سياسي يعمل لإقامة دولة الخلافة الإسلامية الراشدة،» حزب التحرير ـ ولاية مصر (٣١ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١١)، <http://hizb-ut-tahrir.info/info/index.php/contents/entry_15227>.

وقد امتدت حالة الخلط في ما يتصل بالمعلومات الأساسية عن الحزب إلى المجلس العسكري الذي حكم مصر عقب تنحية الرئيس المصري السابق حسني مبارك، فأصدر المكتب الإعلامي للحزب بياناً عنوانه: «إلى المجلس العسكري في مصر: حزب التحرير ليس حزباً فلسطينياً» (١٥/ ١٢/ ٢٠١١)، واصفاً نفسه بأنه «حزب عالمي يعمل لتوحيد الأمة في دولة الخلافة».

أولاً: من النشأة حتى الثورة

لم يُعرَف لحزب التحرير وجود تنظيمي كبير في مصر منذ نشأته عام ١٩٥٣ على يد الشيخ تقي الدين النبهاني، لكن الشيخ د. يوسف القرضاوي نشر في مذكّراته **ابن القرية والكتّاب** قصة محاورات بينه وبين كوادر الحزب في زيارة إلى فلسطين وقصة لقاء بينه وبين المؤسس. وما أورده القرضاوي يشير إلى وجود ملموس للحزب كان مثار اهتمام الإخوان المسلمين. يقول القرضاوي: «بقيت عدة أيام في الخليل كانت من أكثر الأيام فائدة وبركة، وقد ألقيت أكثر من محاضرة بها، وكان أهم ما وقع لي هو النقاش الحاد مع جماعة (حزب التحرير)، وقد كان في بداية نشأته، وفي نشاط وتحرك مستمر، وكان الإخوان في حالة ضعف وخمول، وكان التحريريون في الخليل نشيطين جداً، وكان لهم جملة أفكار جديدة شغلوا بها الإخوان، وكانوا مدرّبين على الجدل فيها، ولم يكن لدى الإخوان دربة على الجدل في مثلها»[٢].

ويضيف القرضاوي: «لقيت عدداً من التحريريين، وجادلتهم في هذه القضايا، مثل قولهم: إن الدعوة التي لا تنتصر بعد ثلاثة وعشرين عاماً. وبعضهم يقول: ثلاثة عشرة عاماً. لا بد أن تكون على خطأ، وعليها أن تغيّر طريقها. قلت لهم: ما دليلكم على دعواكم؟ قالوا: السيرة النبوية. قلت: ليس في السيرة دليل على أن هذا أمر لازم، فقد يتحقق الهدف بعد زمن أقل أو أكثر، وفقاً للظروف والإمكانات، ووجود العوائق أو عدمها. ثم قلت لهم: ما قولكم في سيدنا نوح؟ قالوا: رسول من أولي العزم من الرسل. قلت لهم: كم بقي يبلّغ دعوته؟ قالوا: ألف سنة إلا خمسين عاماً. قلت: هل حقق هدفه من دعوته؟ فسكتوا. هل كان نوح مخطئاً في طريقته؟ هل قصر في تبليغ دعوته؟

(٢) «مذكرات القرضاوي ـ ابن القرية والكتاب ٢٥ ـ ،» موقع القرضاوي (٤ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٢)، <http://www.qaradawi.net/life/45/1854.html>.

كلا. إنه دعا وبلغ وأدى ما عليه، وهو إنما عليه الدعوة، وعلى الله الهداية، عليه البلاغ، وعلى الله الحساب، عليه أن يبذر الحب، ويرجو الثمر من الرب، وهذا هو عمل الداعية. وهنا صمت التحريريون، ولم يجدوا جواباً[٣].

وقضية أخرى أثاروها ضد الإخوان، وهي أنهم يشغلون أنفسهم بأعمال هي من صميم أعمال الدولة الإسلامية، مثل الأعمال الخيرية والاجتماعية، من مثل إنشاء المستوصفات والمستشفيات، ودور الأيتام، وأقسام البر والخدمة الاجتماعية، وهذا تخدير للناس عن المطالبة بإقامة الدولة وتنصيب الخليفة، وشغل للناس بالعمل الخيري عن الدعوة ونشرها.

وكان جوابي عن هذه النقطة يتمثل في عدة أمور:

«**أولاً**: أن فعل الخير واجب من واجبات المسلم، وشعبة من شعب وظيفته، فهو مأمور بفعل الخير، كما أنه مأمور بالعبادة والجهاد.

ثانياً: أن الفقهاء قد أجمعوا على أن إزالة الضرر عن المسلم، من جوع وعري ومرض وغير ذلك؛ فرض كفاية على الأمة المسلمة، فإذا أهملت الأمة كلها هذه الفريضة الكفائية أثمت جميعاً.

ثالثاً: أن نشر الدعوة ليس بالكلام وحده، ولا بمجرد تأليف الكتب والرسائل؛ بل يدخل في ذلك الوسائل العملية، التي تحبّب الإسلام ودعاته إلى الناس، وهذا ما يستعمله دعاة التنصير، من بناء المستشفيات والمدارس ودور الأيتام والأندية وغيرها، مما يتخذونه وسيلة لكسب قلوب الناس، وضمهم إلى عقيدتهم بعد ذلك.

رابعاً: أن للدعوة أهدافاً بعيدة مثل إقامة الدولة الإسلامية، وأهدافاً قريبة مثل الإسهام الجزئي في إصلاح المجتمع، وهذه الأهداف لا تتعارض، مثل من يزرع النخيل والزيتون، فهو لا يثمر إلا بعد سنوات، ولكن الزارع الموفّق هو الذي يستفيد من الأرض الفضاء بين الأشجار والنخيل بعضها وبعض، ليزرعها ببعض الخضروات السريعة النمو والنافعة، فيستفيد من أرضه، ويستفيد من جهده، ويستفيد من وقته، ولا يقعد عاطلاً ومعطلاً أرضه حتى يثمر الزيتون أو يثمر النخيل بعد زمن طويل.

---

(٣) المصدر نفسه.

خامساً: إن في كل جماعة مستويات متفاوته من الأفراد وقدراتهم المختلفة، بعضهم يبدع في المجال الفكري، وآخر يبدع في المجال الدعوي، وآخر لا يبدع إلا في المجال الاجتماعي، فلماذا لا توظف طاقات هذا النوع من الناس في خدمة المجتمع، وتخفيف المعاناة عن عباد الله، والله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه، ومن نفَّس عن مؤمن كربة من كربات الدنيا، نفَّس الله عنه كربة من كربات يوم القيامة. هذا خلاصة ما ردّدت به على الإخوة التحريريين الذين جادلوني، وكان منهم الأستاذ أسعد بيوض التميمي خطيب المسجد الأقصى، والذي تخلى عن حزب التحرير بعد ذلك. . . وانتعش الإخوان في الخليل واستبشروا»[٤].

والنصّ واضح في دلالته على حِدَّة السجال الفكري بين «الإخوان المسلمين» و«حزب التحرير» في السنوات الأولى من عمر الحزب، وهو ما يؤكده قول القرضاوي إنه قدم تقريراً إلى مرشد الإخوان عن الزيارة ويضيف: «وعلمت منه أنه قرأ تقريري، واهتم منه بما جاء عن حزب التحرير ومقولاته ومجادلاته».

ثانياً: منعطف صالح سرية

قبل عام ١٩٧٤ لم يكن هناك وجود تنظيمي يمكن التأريخ له لحزب التحرير في مصر، وفي العام المشار إليه حُكِم على صالح سرية المنسوب إلى حزب التحرير بالإعدام في محاولة انقلاب عسكري فاشل ضد نظام حكم الرئيس المصري الراحل أنور السادات عرفت باسم «قضية الفنية العسكرية». وقد كانت هذه القضية نفسها موضوع جدل كبير لم يحسم حتى اليوم، عندما قرر الرجل الثاني في تنظيم الفنية العسكرية طلال الأنصاري أن يخرج عن صمته وينشر كتابه **طلال الأنصاري يتذكّر**، وفي مذكّراته أكد دور جماعة الإخوان المسلمين في المحاولة الانقلابية، وهو ما أعاد طرح تساؤلات بشأن حقيقة علاقة الإخوان المسلمين بحزب التحرير.

وفي حوار صحفي نادر معه حاول أحمد صالح سرية إزالة الالتباس حول الانتماء التنظيمي لوالده، فقال إنه من عائلة ثرية فلسطينية الأصل خرجت من حيفا بعد عام ١٩٤٨. وقد قدم إلى مصر عام ١٩٧١ لنيل درجة الدكتوراه في علم النفس.

---

(٤) المصدر نفسه.

وعن العلماء والدعاة الأكثر تأثيراً في تكوينه، أشار إلى الشيخ عبد الكريم الصاعقة شيخ السلفيين في العراق، والشيخ محمد محمود الصواف وكان يتولي قيادة الحركة الإسلامية في العراق، ود. عبد الكريم زيدان[٥]. وشارك صالح سرية ـ مع عدد من عناصر حزب التحرير وقياداته ـ في محاولة انقلاب فاشلة ضد صدام حسين عقب حريق المسجد الأقصى عام ١٩٦٩. ولم يتم اعتقاله، ولم يُعرَف من الأساس أنه شارك فيها، ونسبت إلى حزب التحرير الإسلامي. وعن علاقة صالح سرية بحزب التحرير يقول إن «أساسها يعود إلى أن تقي الدين النبهاني مؤسس حزب التحرير الإسلامي تربطنا به صلة قرابة، وهو عمّ زوجة عمي يوسف عبد الله سرية»[٦].

وخلاصة القول إن نشأة د. صالح سرية لم تكن «تحريرية» صافية، بل رفدته روافد عدة، فتأثر ببيئات متعددة: إخوانية، ثم سلفية، ومع الوقت اتخذت طابعاً خاصاً بها. كان أكثر نزوعاً نحو التغيير الانقلابي، وهو ما راوده حين عمل في مصر كموظف في جامعة الدول العربية. وهناك روايتان في شأن موقف الإخوان المسلمين منه وعلاقتهم بمحاولته الانقلابية، حيث أكد الرجل الثاني في التنظيم أن الإخوان قبلوا فكرة الانقلاب العسكري وتنصّلوا منه بعد فشلها، وأخرى تؤكد أنه لم يفلح حينها في اقناع قيادة الإخوان المسلمين بتبنّي الفكرة، ولم ينجح في توحيد المجموعات الجهادية المصرية حول فكرته، التي تعرّف عليها بعد لقاءات متعددة في بيت زينب الغزالي أو مساجد الجمعية الشرعية وأنصار السنّة. لذلك اتجه نحو تشكيل تنظيمه الخاص المعروف اعلامياً باسم «تنظيم الفنية العسكرية»[٧]. وبطبيعة الحال، بعد فشل تلك المحاولة والحكم عليه بالاعدام مع عدد من رفاقه، نسب الإعلام المصري تلك العملية بشكل خاطىء إلى حزب التحرير وتركّزت الأضواء على هذا الحزب.

وعملياً، ومن خلال تتبّعنا واستقصائنا الذي تقاطع مع دراسات أخرى[٨]، تبيّن أنه لم يظهر أي وجود للحزب في مصر إلا عندما أعلنت أجهزة الأمن في

---

(٥) عمرو عبد المنعم، «ابن صالح سرية قائد عملية الفنية العسكرية لـ «محيط»: أبي قال لي لا تبك عليّ، فأدركت أن هناك مصيبة تنتظرنا (١ ـ ٢): حوار،» محيط (٩ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١١)، <http://www.moheet.com/2011/10/09/>.

(٦) نجل صالح سرية لـ «محيط»: الحاجة زينب الغزالي أنقذتنا من الموت (٢.٢) ـ حوار عمرو عبد المنعم (١٣/ ١٠/ ٢٠١١)، <http://www.moheet.com/2011/10/13/%D9...2-2/#&panel1-9>.

(٧) عبد المنعم منيب، الشبكة العربية لمعلومات حقوق الإنسان (القاهرة) (٢٠٠٩)، ص ٤٨.

(٨) عبد المنعم منيب، **دليل الحركات الإسلامية المصرية** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٠٠) ص٩١.

آذار/ مارس ١٩٨٤ عن تقديم ٣٢ شخصاً من المنتمين إلى الحزب إلى التحقيق بتهمة محاولة قلب نظام الحكم، ولكن سرعان ما حفظت هذه التحقيقات وأفرج عن جميع المتهمين، وكان مسؤول الحزب وقتها هو المهندس علاء الزناتي.

وفي ٨/ ٥/ ٢٠٠٢ ألقت الأجهزة الأمنية المصرية القبض على ٥٤ عضواً من الحزب - بينهم أربعة بريطانيين - وتم تقديمهم إلى المحاكمة العسكرية بسبب ما زعم عن نشاطهم في إطار الحزب، وصدرت ضدهم أحكام متباينة بالسجن، وكان مسؤول الحزب في مصر في ذلك الوقت هو أ. أحمد جدامي. بعد ذلك غاب الحزب عن الحضور الميداني، وإن ظهرت له بعض البيانات بين الحين والآخر على موقعه تحدد موقفه من بعض المواضيع المصرية. في الخلاصة بقي الحزب يتمتع بحضور ضعيف إلى أبعد مستوى.

وفي العام ٢٠٠٤ قضت محكمة أمن الدولة العليا طوارئ بالسجن على ٢٦ شخصاً بينهم ثلاثة بريطانيين، اتهموا بمحاولة إحياء حزب التحرير الذي تم حله عام ١٩٧٤[٩].

ثالثاً: أدبيات الحزب وبياناته

في إطار التحولات التي أعقبت ثورة الخامس والعشرين من كانون الثاني/ يناير بدأ حزب التحرير يتحرك علناً على مستويين:

- الوجود الدعوي العلني.
- المشاركة السياسية وصولاً إلى الشروع في تأسيس حزب سياسي.

وفي سياق حركته الدعوية يعتمد حزب التحرير على الأدبيات التربوية التالية (وقد حصلنا عليها من قيادة الحزب في مصر):

- **حزب التحرير** - دون مؤلف.
- **منهج حزب التحرير في التغيير** (نسخة معتمدة) - دون مؤلف.
- **أجهزة دولة الخلافة (في الحكم والخلافة)** - هذا الكتاب أصدره وتبناه حزب التحرير وهو يلغي ما خالفه - دون مؤلف.
- **الخلافة** - دون مؤلف.

(٩) الشرق الأوسط، ١٩/ ٧/ ٢٠٠٨.

- **مشروع دستور دولة الخلافة** (طبعة معتمدة) ـ دون مؤلف.
- **الدولة الإسلامية** ـ تقي الدين النبهاني.
- **النظام الاقتصادي في الإسلام** ـ تقي الدين النبهاني.
- **الأموال في دولة الخلافة** ـ عبد القديم زلوم.

وباستثناء كتاب واحد منشور في العربية السعودية وغير متاح حتى الآن في مصر، لا يوجد دراسات عن الحزب في الحياة العامة في مصر، السياسية والدعوية. والكتاب هو:

- **حزب التحرير.. يعود للحياة مع الثورات العربية** ـ تأليف: مصطفى زهران ـ محمود طرشوبي ـ مركز الدين والسياسة للدراسات ومؤسسة الانتشار العربي ـ ٢٠١٢.

وباستثناء معركة إعلامية واحدة مهمة خاضها الحزب مع الكاتب الإسلامي المعروف فهمي هويدي[١٠] حول الخلافة، لا تثير مواقفه المعلنة سوى ردّ فعل

---

(١٠) في مقال نشره فهمي هويدي في جريدة **الشروق**، قال فيه: «البعض في مصر يتصوّرون أننا بصدد تأسيس دولة الخلافة الإسلامية، وبيننا آخرون يصرّون على أن تكون دولة علمانية نافرة من الدين ومخاصمة له. والأولون غير قادرين على استيعاب حقيقة أن الخلافة تجربة تاريخية ليست واردة في زماننا، والآخرون غير مستعدين للاقتناع باستحالة تطبيق مشروعهم في بلد يغلب عليه التدين كمصر. بالتالي، فلا معنى للتجاذب الحاصل بين الطرفين سوى أنه عراك يمثل عبثاً يستهدف إهدار الوقت واستهلاك الطاقات وتبديدها، ومن ثم تعطيل التقدم باتجاه إقامة الدولة الوطنية الديمقراطية».

«لا أتحدث في الشريحة الأولى عن جماعة التحرير الذين يزايدون على الجميع بالدعوة إلى إحياء الخلافة الإسلامية، ومن ثم يعفون أنفسهم من أي نضال على الأرض يتحرّى مصالح الناس أو يدافع عن حقوقهم، في طرح ساذج يتصور أن تغيير مسمّى النظام كفيل تلقائياً بحلّ كل مشاكله. وإنما أتحدث عن تمسك بعض السلفيين بإعادة صياغة المادة الثانية من الدستور بحيث تنصّ على مرجعية أحكام الشريعة وليس مبادئها فقط، كما هو حاصل الآن». انظر: فهمي هويدي، «لا هي خلافة أو علمانية،» **الشروق**، ٨/ ٧/ ٢٠١٢، <http://www.shorouknews.com/columns/view.aspx?cdate=08072012&id=89f2c8bc-2804-448f-b587-86682ea7361c>.

وقد عاد ونشر مقالاً في جريدة **الشروق** قال فيه:.. «بعض المتدينين مهووسون بمسألة الخلافة التي تشكّل ركناً أساسياً في مشروع حزب التحرير الإسلامي الذي نشأ في الأردن عام ١٩٥٣»، لكن أعضاءه لا يكاد عددهم يتجاوز أصابع اليدين في مصر على الأقل. أما مسألة الدولة الدينية فإن أحداً لا يستطيع أن يأخذها على محمل الجدّ في هذا الزمان. لأن أحداً لم يعُد يقبل فكرة القيادة التي تستند إلى الوحي أو الغيب في إدارة الدول... وغاية «ما يمكن أن يُقال بحق المسألتين «الخلافة والدولة الدينية» إنهما من قبيل الأحلام التي تراود قلة استثنائية من الناس، إلى جانب أنه يتعذّر تنزيلها على الأرض. هذا إذا أحسنا الظن، أما إذا فتحنا باب إساءة الظن، فنقول إن التلويح بهما هو من قبل الفرقعات والقنابل الصوتية التي يراد لها أن تحدث الضجيج والفزع لا أكثر». انظر: فهمي هويدي، «فصل في همّنا الكاذب،» **الشروق**، ١١/ ٩/ ٢٠١٢، <http://shorouknews.com/columns/view.aspx?cdate=10092012&id=57e4a35b-5391-4164-bb60-ceac113f9b25>.

محدود على الساحتين السياسية والإعلامية. وفضلاً عن حضور رمزي في الفعاليات السياسية، يقتصر الوجود السياسي للحزب ـ حتى الآن ـ على إصدار بيانات سياسية وإعلامية حول القضايا الراهنة. واشتملت بيانات الحزب بشكل رئيسي على أمرين: **أولاً**، تأكيد مركزية عودة الخلافة كمفتاح لحلّ كل المشكلات، و**ثانياً**، إبداء الرأي في مواقف راهنة.

ويمكن بناء إطار عام لرؤية الحزب في ما يتصل بعملية إعادة البناء النظام السياسي عقب الثورة في عدد من الخطوط العريضة. وتتمحور رؤية الحزب حول ضرورة عودة الخلافة (بيان عنوانه: «ما الذي ينتظره المجلس الأعلى للقوّات المسلّحة؟! والحل بيديه» (٢٩/ ٧/ ٢٠١١))، وفيه دعوة إلى المجلس العسكري إلى أن يعلن قيام الخلافة، وضرورة أن يكون الدستور الجديد متوائماً مع الخلافة كشكل للتنظيم السياسي («أَدستورٌ ديمقراطيّ ونظامُ كفرٍ من صُلْبِ الطاغوت، أَمْ دُستورُ خلافة راشدة على منهاج النبوة تريدون؟» (٢٢/ ٦/ ٢٠١١)). ويرفض حزب التحرير رفضاً قاطعاً الاحتكام صيغة الدولة المدنية (بيان عنوانه: «الدولة المدنية التي يراد تسويقها لكم هي دولة علمانية لا علاقة لها بالإسلام، فانبذوها ولا تقبلوها ولا ترضوا عن الخلافة الراشدة بديلاً»، وعنوانه كافٍ في الدلالة على محتواه)، كما يرفض التحوّل إلى الديمقراطية مؤكداً أنها كفر، وأنها «أكبر منتهك للإنسان وحقوقه». «وهي تتناقض مع أحكام الإسلام تناقضاً كليّاً في الكليات والجزئيات، وفي المصدر الذي جاءت منه، والعقيدة التي انبثقت عنها، والأساس الذي قامت عليه، وفي الأفكار والأنظمة التي أتت بها».

وبناءً على الأسس السالفة الذكر يرفض الحزب فكرة الدستور التوافقي، ويطالب بدستور إسلامي خالص (بيان عنوانه: «الدستور القادم لا يجب إلا أن يكون دستوراً إسلامياً حقّاً» (٣١/ ١٢/ ٢٠١١)). وعلى مستوى الممارسة خلال الفترة الانتقالية التي بدأت بتنحّي الرئيس المصري السابق حسني مبارك، ينتقد الحزب بشدّة أداء الإخوان والسلفيين، وبخاصة لجهة التعهد بالحفاظ على

= وقد ردّ عليه «حزب التحرير» ببيان جاء فيه: «إن هويدي «يقول بدون مواربة إن الحديث عن إقامة الخلافة الإسلامية هو حديث من أحاديث الأساطير، وإمعاناً منه في تضليل القارئ يساوي بين الخلافة الإسلامية والدولة الدينية لينفر الناس منها، وليوهم القارئ أن الخلافة الإسلامية هي صنو الدولة الدينية التي كانت قائمة في أوروبا إبان العصور الوسطى، وشتان بين هذه وتلك». انظر: «حزب التحرير يرد على هويدي: الخلافة همنا الصادق،» علامات أون لاين (٢٠ أيلول/ سبتمبر ٢٠١١)، <http://www.alamatonline.net/13.php?id=40710>.

اتفاقية كامب ديفيد («أيّها الأهل في مصر ـ هل يجب أن تُجرِّبوا لعقود أخرى من الزمن دولةً علمانيةً»؟ (٦/ ١/ ٢٠١٢))، فضلاً عن اتهام جماعة الإخوان المسلمين بتقديم تنازلات في سبيل الوصول إلى الحكم ـ مقدمتها التضحية بـ «الخلافة»، محذراً من مزيد من التنازلات من أجل البقاء في السلطة (بيان عنوانه: «الخلافة الإسلامية. . . بين مبدئية حزب التحرير وتنازلات غيره» (١٣/ ١/ ٢٠١٢)). وفي سياق تمييز نفسه من الإخوان والسلفيين وتأكيد أصولية مواقفه، وجّه بياناً إلى مرشحي الرئاسة الإسلاميين: «إلى مرشحي الرئاسة الإسلاميين. . . أية شريعة تريدون؟» (١٨/ ٥/ ٢٠١٢)، اعتبر فيها أن المعيار الصحيح لإسلامية أي مرشح، أن يتبنّى تغيير المادة الثانية من الدستور لتنصّ على أن الشريعة «المصدر الوحيد» للتشريع. ووفقاً لهذا البيان، فإن نظام الحكم في الإسلام يقوم على قواعد أربع، هي:

- السيادة للشرع لا للشعب.
- السلطان للأمة.
- نصب خليفة واحد فرض على المسلمين.
- للخليفة وحده حق تبني الأحكام، فهو الذي يسنّ الدستور وسائر القوانين.

ويفسر حزب التحرير السجال السياسي الدائر في مصر حول هوية الدولة والترشّح إلى منصب رئيس الجمهورية تفسيراً لا يرجع الخلاف إلى تنوّع المرجعيات الفكرية، بل يرجعه إلى الدور الغربي، وبسبب الخوف الغربي من عودة الخلافة (بيان عنوانه: «الغرب الكافر وعلى رأسه أمريكا لا يريد للإسلام أن يسود، ويخشى من الخلافة أن تعود، هذه هي حقيقة الصراع على التأسيسية والترشح للرئاسة» (٢٠/ ٤/ ٢٠١٢)).

● الحزب في السودان

يمثل حزب التحرير في السودان ظاهرة هامشية، وهي حقيقة يعزّزها أن الحركات الإسلامية في السودان كيانات ضخمة، وبخاصة الجماعات التاريخية ذات التراث التنظيمي الثري. ويكاد ينحصر وجود حزب التحرير في هذه الساحة على وجود إعلامي يتمثل في المقام الأول في بيانات يصدرها الحزب لإبداء الرأي في القضايا الراهنة. ولأن قضية انفصال جنوب السودان كانت لسنوات القضية الأكثر إلحاحاً، فقد أصدر الحزب بشأنها عدة بيانات. وفي أحد هذه البيانات دعا

الحزب إلى إلغاء اتفاقية نيفاشا لإنقاذ السودان من التمزّق (بيان عنوانه: «ألغوا اتفاقية نيفاشا لتمنعوا تمزيق السودان» (٧/ ١٢/ ٢٠١٠))، وقد اعتبر الحزب أن تطبيق اتفاقية نيفاشا يمنع السودان من السقوط في «ماكينة التمزيق الأمريكية».

وقد عاد الحزب مرة أخرى إلى قضية الجنوب في بيان أصدره في ذكرى مرور عام على الانفصال («عام من الانفصال... فماذا جنى السودان غير الخراب والسراب؟» (٩/ ٧/ ٢٠١٢)). ومرة أخرى لم يقم الحزب وزناً لأية أسباب تاريخية أو مشكلات راهنة أدت إلى الانفصال، مكتفياً بالتأكيد أنه «مخطط أمريكا الرامي لفصل الجنوب وتفتيت ما يتبقّى من السودان». وأكد الحزب أنه يحرم التفريط شبراً من أرض خضعت لسلطان المسلمين سابقاً.

وفي ذكرى استقلال السودان، أصدر الحزب بياناً استثمر فيه المناسبة لإعلان رأيه في فكرة الاستقلال، داعياً إلى الفكرة المركزية في دعوته إلى «استئناف الحياة الإسلامية وإعادة الخلافة» (بيان عنوانه: «الانعتاقُ من هيمنة الغرب الكافر يكون برفع راية الخلافة» (١/ ١/ ٢٠١٢)). وبحسب رؤية الحزب فإن «الدول المؤثرة في حلبة الصراع الدولي في منتصف القرن الماضي، وبخاصة الاتحاد السوفياتي (سابقاً) وأمريكا، هي من روّج لفكرة استقلال الشعوب من الاستعمار، تريد بذلك إخراج الاستعمار القديم (بريطانيا وفرنسا) وإحلال الاستعمار الجديد بقيادة أمريكا في أماكن نفوذ الاستعمار القديم، فزيّنوا فكرة الاستقلال بأنها تعني الانعتاق من هيمنة الاستعمار، وكانوا يقصدون الاستعمار العسكري والنفوذ المباشر لتلك الدول، غير أن الانعتاق يجب أن يكون من هيمنة المستعمر العسكرية والاقتصادية والسياسية والفكرية، وهذا ما لم يحدث في بلادنا هذه، ولا في غيرها من بلاد المسلمين، والذي حدث هو فقط خروج الجيش البريطاني وبقيت عناصر الهيمنة الأخرى؛ الاقتصادية والسياسية والفكرية؛ وهي أخطر أنواع الاستعمار. لذلك، فإن تسمية خروج الجيوش فقط من البلاد استقلالاً إنما هو نوع من التضليل». و«فكرة الاستقلال هي فكرة سياسية ماكرة، قصد منها تركيز تقسيم بلاد المسلمين إلى دويلات وطنية هزيلة، عميلة للغرب الكافر المستعمر».

و«الانعتاق الحقيقي من نفوذ المستعمر ليس باستبدال علم السودان بعلم المستعمر، كما يظن البسطاء من الناس، فكلها أعلام لا تمتّ إلى الأمة الإسلامية ومشروع نهضتها الحضارية بصلة، بل يكون برفع راية الإسلام؛ راية العُقاب؛ راية رسول الله (ﷺ)». والهدف من ذلك «ضرب الحدود الوهمية

للدول الوطنية القائمة في بلاد المسلمين، وإعادة لحمتها في دولة مبدئية عالمية واحدة هي دولة الخلافة الراشدة».

ودستور هذه الدولة يجب أن يكون إسلامياً («بلد إسلامي ويجب أن يكون دستوره مستنبطاً من كتاب الله وسنّة رسوله (ﷺ) وما أرشدا إليه» (٢٢/ ١/ ٢٠١٢)).

وفي المرتبة التالية في الأهمية لقضية إعادة الخلافة تأتي قضية الاحتكام إلى الإسلام، والحزب يتخذ من القضايا السياسية ـ عادة ـ مناسبة لتأكيد أولوية هذا المبدأ، ففي رسالة وجّهها الحزب إلى أهالي إحدى المناطق المتضرّرة من إنشاء سدّ على أحد روافد النيل، دعا إلى جعل عقيدة الإسلام وحدها أساساً للحقوق والمطالب ومحاسبة الدولة (بيان عنوانه: «رسالة حزب التحرير ـ ولاية السودان إلى أهلنا المناصير ـ اجعلوا من عقيدة الإسلام وحدها أساساً لحقوقكم ومطالبكم ومحاسبتكم للدولة» (٢٢/ ١/ ٢٠١٢)). وأوضح الحزب ما اعتبره الأساس الشرعي لأي إجراء لنزع الملكيات للمنفعة العامة.

ومن البيانات التي تكشف ما يمكن اعتباره مرتكزات الرؤية الاقتصادية للحزب لمواجهة الأزمة الاقتصادية في السودان، بيان أصدره تعليقاً على («تنفيذاً لتوصيات صندوق النقد الدولي الحكومة ترفع أسعار المحروقات» (٢٣/ ٦/ ٢٠١٢)). وبحسب رؤية الحزب تكون معالجة الأزمة الحالية عبر أحكام الإسلام في ظل دولة الخلافة الراشدة على منهاج النبوة، كما يلي:

- إيقاف دفع الفوائد الربوية فوراً والاتفاق مع أصحاب الديون على دفع أصل الدين فقط.

- إن الحكم في الإسلام أمانة، وليس للحاكم أكثر مما لكل مسلم؛ فهو أول من يجوع إذا جاع الناس، وآخر من يشبع إذا شبعوا، وبهذا الفهم لن يسعى إلى الحكم والسلطان إلا الأتقياء الأنقياء الزاهدون في حطام الدنيا الفاني، ولنا في الخلفاء الراشدين أسوة.

- تقليد المناصب لأهل الخبرة وليس على أساس الجهة أو القبيلة أو غير ذلك.

- إلغاء الجمارك والرسوم والضرائب غير المباشرة على السلع والخدمات لحرمة ذلك.

- فك احتكار الدولة لجميع السلع، وترك الأمر للتجار والمنافسة بينهم، ويكون تدخّل الدولة من أجل إحسان الرعاية وليس الجباية.

● مال الملكيات العامة، كالنفط والذهب وغيره من المعادن، إما أن ينتفع بها جميع الناس في شكل خدمات عامة، أو يوزّع ريعُها على الناس حتى يرفع عنهم الفقر والعوز.

خاتمة

في العام ٢٠٠٨، وخلال مناقشة لرسالة أكاديمية عنوانها: «حزب التحرير في ميزان الإسلام»، حصل بها عبد الله، نجل د. عمر عبد الرحمن، على درجة الماجستير من كلية الدعوة في جامعة الأزهر، وجّهت قيادات محسوبة على الجماعة الإسلامية المصرية الدعوة إلى حزب التحرير إلى مراجعة أفكاره. وأعربت هذه القيادات عن تَخوّفها من أن يتحوّل الحزب إلى خليفة لتنظيم القاعدة أو تنظيم موازٍ له.

وقال عبد الله عمر عبد الرحمن إن موضوع الخلافة: «على ضرورته وأهميته، إلا أن الكثير من العاملين في هذا المجال والداعين لعودة الخلافة قد أخطأوا، وضلّوا الطريق الشرعي الصحيح. حزب التحرير هو أحد التيارات التي تكلّمت عن الخلافة وأهميتها، لكنهم في ذات الوقت قيّدوها بقيود واشترطوا لها شروطاً ما أنزل الله من سلطان»، وأضاف أن «من تصورات حزب التحرير وأسلوب عمله أنه (الحزب) غلبته الحماسة والعاطفة، وذهب يستعجل الأمور قبل أوانها، وقبل أن يهيئ لها الحدّ الأدنى من الأسباب التي تؤدي إليها، فأعلن على الملأ أنه سيقيم خلافة الإسلام في بريطانيا، ضارباً عرض الحائط بالنواميس والأسباب والظروف التي لا بد من مراعاتها واعتبارها عند الحركة والعمل من أجل هذا الهدف العظيم»[١١].

والحزب حتى الآن ظاهرة فكرية وإعلامية في مصر والسودان، ولم يستطع اجتذاب شرائح واسعة لخطابه، وبخاصة مع نزول قوى ذات جماهير كبيرة إلى ساحة العمل السياسي، كالإخوان المسلمين، والتيار السلفي، والطرق الصوفية، ويضاف إلى هذه الكيانات الكبيرة تنظيما الجماعة الإسلامية والجهاد. هذا فضلاً عن ظهور أحزاب إسلامية أخرى ذات مرجعية معاصرة، مثل حزب الوسط.

---

(١١) عبد الستار إبراهيم، «قيادات في الجماعة الإسلامية في مصر تدعو «حزب التحرير» إلى إجراء مراجعات فكرية،» **الشرق الأوسط**، ١٩/ ٧/ ٢٠٠٨.

٢٥ ـ حزب التحرير الإسلامي في المغرب العربي

عبد الحكيم أبو اللوز

مقدمة

على صعيد الانتشار الدولي، أصبح حزب التحرير وخلاياه التي تنتشر بشكل كبير في كل مكان من العالم هو الحزب المسجل على قائمة الأحزاب الأكثر انتشاراً في العالم في القرن الحادي والعشرين، بحسب أحدث الإحصاءات التي قامت بها مراكز قياس الرأي وتقديرات مصانع الفكر العالمية المعروفة[1].

لكن، ثمة عوامل عامة تشكّل عائقاً أمام عمل حزب التحرير الذي يهدف إلى تغيير نهج الأنظمة القائمة في العالم الإسلامي، وأبرز تلك العوامل حظر أي نشاط بهذا الصدد. وهكذا كان حزب التحرير صاحب النصيب الأكبر من ذلك الحظر على امتداد العالم الإسلامي، وعلى تعاقب مختلف الحكّام فيه منذ نشأته. كما يعاني الحزب تعتيماً إعلامياً يحول بين معرفة الناس به وبأنشطته، وعائقاً يمنع التواصل الفعّال مع الجماهير.

فعندما تقوم بعض المنظّمات لحزب ما بأنشطة جماهيرية كاعتصام أو تظاهرة، أو في حال جرى اعتقال من قبل أجهزة المخابرات، فإن هذه الأخيرة تذكر بأسمائها، ويجري الاتصال بممثليها للاستعلام منهم عن الاعتقال أو النشاط. أما إذا تعلق الأمر بالحزب، فباستثناء حالات نادرة، فإن عادة وسائل الإعلام إهماله، وإذا ذكرته فإنها تقوم بذلك تحت إطار مجمل وغامض، كأن يقال تظاهر أو اعتقل إسلاميون في بلد كذا من غير تسميته صراحة، مع أن

---

(١) علاوة على البلدان الإسلامية، نشطت الجماعة كثيراً في بريطانيا بزعامة عمر بكري الأمين العام للحزب حتى عام ١٩٩٤، وقد ساهم في إضفاء صورة من التطرف على الحزب.

الحزب معلوم الهوية، ويمكن التواصل مع ممثليه في أماكن الحدث أو في خارجها، ولا سيما مع بروز الثورة الإعلامية التي ربطت العالم ببعضه البعض بشكل وثيق. ولم يكتف التعتيم الإعلامي على الحزب بهذا الحدّ، بل تجاوزه ليصل إلى تجاهلٍ مطبق لأطروحاته، سواء في ما يتعلق بالخلافة الإسلامية، أو الكشف عن وجهة نظره في القضايا والأحداث الدائرة، دولياً وإقليمياً، كما هو الحال بشأن القضايا الساخنة في فلسطين ولبنان والعراق والسودان وغيرها من القضايا، وكأزمة الغذاء العالمية والنفط وملف إيران النووي وما شاكل. يحصل هذا رغم أن لدى الحزب آراء متميّزة ومختلفة عمّا هو رائج في هذا المجال، وتلك الآراء يحرص الحزب عند إصداره لها على إيصالها إلى السياسيين وإلى وسائل الإعلام، فضلاً عن عامة الناس، وبشكل مستمرّ.

يضاف إلى هذه العراقيل عوائق محدودية مصادر تمويل الحزب، ذلك أنه يرفض الارتباط بأي من الأنظمة السياسية القائمة، ويقتصر في عملية تمويله على أعضائه ومناصريه، ما يحدّ من قدرة الحزب على اعتماد كثير من الأنشطة الممكنة، كإصدار جريدة يومية، فضلاً عن افتتاح إذاعات وفضائيات وما إلى ذلك.

وبالرغم من اشتغال الحزب على المستويين المحلي والعالمي، فإن التفكير في استراتيجيات التنقل عبر المستويين تبقى غير حاضرة في وعي الحزب، فعند الجماعة ترتبط المنظومتين المحلية والدولية من دون إيلاء أهمية كافية للاختلافات القومية واعتبارات القانون الدولي، وكأن الناس يعيشون على أمل الخلافة من دون اعتبار لتأثير الأبعاد المكانية في تلقي هذه الفكرة وتمثّلها.

أولاً: الفرع المغربي

ظهر اسم حزب التحرير لأول مرة في المغرب في السنوات الأخيرة لعقد الثمانينيات، وتأكد وجوده في المغرب في السنوات الأولى من الألفية الثالثة عبر جملة من المنشورات المتداولة من خلال شبكة الإنترنت وبعض المناشير التي تم توزيعها بداية في شمال المملكة، ثم في باقي المدن الكبرى.

فقد بدأت منشوراته الأولى تصل إلى المغرب في منتصف الثمانينيات، كما أن الاتصالات الأولى بالمغاربة تحققت بداية من خلال بعض الطلبة المغاربة، في جامعات ومعاهد أوروبا، وببعض المغاربة الذين تمكّنوا من الوصول إلى

أفغانستان، وبعدها إلى باكستان، هرباً من الحرب التي شنّها الغرب على حركة طالبان. ومن أول المنشورات التي وصلت إلى المغرب نشرة سرية بعنوان **الخلافة**، كان قد أصدرها حزب التحرير الإسلامي في تونس.

وإذا كانت الاستقطابات الأولى تمّت خارج المغرب، منذ منتصف الثمانينيات، وعلى امتداد التسعينيات، فإن «الحزب» ظّل راكداً في المغرب، ولم يعرف بداية نشاطه إلا ابتداء من عام ٢٠٠١. وعموماً، ظلت المهمة المرحلية هي تقوية الصفوف بربط الاتصال في ما بين المستقطبين خارج المملكة، وجلب عناصر جديدة إلى الداخل، إذ اقتصر الأمر على عرض أفكار الحزب على أشخاص بشكل فردي في نطاق محدود جداً، تجمّعوا في حلقات محدودة العدد في تطوان والدار البيضاء ومكناس، مع تواجد عناصر متفرّقة في سلا والرباط وفاس ووزان وأسفي ومراكش. وكانت المهمة هي صهر هذه العناصر قبل الانطلاق إلى حمل الدعوة إلى الناس، وكل هذه الخطوات تمّت في سرية تامة.

واعتماداً على شذرات المعلومات المتوفرة والتقاطعات بين جملة من الأخبار من هنا وهناك، يبدو أن «حزب التحرير الإسلامي» المغربي يعتمد شكل تنظيم هرمي مكوّناً من خلايا أو حلقات تكوّن جسماً محلياً أو إقليمياً أو جهوياً أو على صعيد المدينة، كما هو الأمر في الدار البيضاء وتطوان ومكناس. وعلى رأس كل وحدة تنظيمية «نقيب»، غالباً ما يكون على اتصال بدرجة تنظيمية أعلى تضمّ النقباء، يترأسها «عميد» أو «معتمد»، وهؤلاء «العمداء» أو «المعتمدون» يعملون باستقلالية تحت قيادة أمير أعلى للتنظيم، وهو ما زال لم يتأكد اسمه أو تواجده ضمن المعتقلين إلى الآن، إلا أنه على اتصال بكادر الحزب «الأردني» الذي جاء إلى المغرب، بتكليف من الأمير العالمي، لإعادة هيكلة الحزب في المغرب وتفعيل نشاطه.

بحسب جملة من المؤشرات، قد يكون المدعو «ع. ع»، المغربي الحامل للجنسية البريطانية، اضطلع بمهمة التنسيق بين فرع الحزب في المغرب وبعض فروعه في الديار الأوروبية. كما يعتبر من مؤسسي الحزب في المغرب بمعية بعض من تابعوا دراستهم العليا في أوروبا، وآخرين رجعوا من أفغانستان بعد قضاء مدة في باكستان. وبحسب أحد المصادر المطّلعة، كان «ع. ع» على علاقة بأمير الحزب في الأردن عطا بن خليل أبو رشتة، وظل الارتباط قائماً بينهما

عبر شبكة الإنترنت، كما كان على علاقة بمغاربة أعضاء في الحزب، يقيمون في الأراضي الإسبانية وجبل طارق، علماً أن بريطانيا هي الدولة الأوروبية الوحيدة التي سمحت بالنشاط العلني لحزب التحرير على ترابها قبل طرد أحد قادته بعد انفجارات لندن.

وبالرجوع إلى البيانات المكشوف عنها بخصوص الأشخاص الذين شملهم الاعتقال على خلفية تفجيرات ١٦ أيار/مايو ٢٠٠٣، ولا سيما في مدن الدار البيضاء ومكناس وتطوان، والذين تجاوز عددهم ١٥ شخصاً، يبدو أن أغلبهم تابعوا دراستهم العليا خارج البلاد، ولا سيما في المجالات العلمية، أو سبق لهم أن قضوا مدة زمنية في إحدى الدول الأوروبية. فضمن معتقلي الدار البيضاء موظف في شركة في القطاع الخاص، وصاحب عيادة للتداوي التقليدي بالأعشاب، تابع دراسته العلمية في أوروبا، هذا إضافة إلى مهندس وأستاذ جامعي متخرّج في فرنسا.

وكانت محكمة أخرى في العاصمة قضت في فترة سابقة بسجن ثمانية عناصر من «حزب التحرير الإسلامي» لمدة أربع سنوات وأربعة شهور، بعدما أدانتهم بالانتماء إلى تنظيم محظور، فيما قررت إخلاء سبيل خمسة آخرين لعدم وجود أدلة كافية على علاقتهم بالتنظيم. وأفاد محامو المتهمين أن المحكمة وجّهت إليهم تهمتي الانتماء إلى منظمة محظورة، وعقد اجتماعات من دون الحصول على ترخيص.

وخلافاً لباقي مكوّنات الحركة الإسلامية، فإن عناصر «حزب التحرير» الذين تمّ اكتشافهم إلى حدّ الآن ليسوا من المهمّشين أو المتحدرين من أوساط فقيرة، بل أشخاص يحتلون مواقع دائمة ومرموقة وسط المجتمع، وأغلبهم من ذوي التكوين العالي والمؤهلات العلمية والمهنية، وهذا مؤشر من شأنه أن يؤكد أن الفوج الأول من عناصر حزب التحرير الإسلامي المغربي تم استقطابهم في الخارج.

ومن اللافت للنظر أن أعضاء هذا الحزب، لا يتميّزون بمظهرهم أو لباسهم أو تصرّفاتهم من باقي الناس، على غرار الجماعات الإسلامية الأخرى، فهم غير ملتحين، ويرتدون اللباس العصري الحديث كباقي جلّ المغاربة، ويعيشون حياتهم بشكل عادي جداً.

على المستوى التنظيمي، يبدو أن «حزب التحرير الإسلامي» المغربي

لا زال في مرحلته الأولى، رغم أن أول التابعين له في المغرب ظهروا منذ عام ١٩٨٧ على الأقل، وبالرغم من تواجد مغاربة يحملون أيديولوجيته منذ ذلك الحين، إلا أن شبكة الحزب التنظيمية، ما زالت غير فاعلة بعد، الأمر الذي دفع «حزب التحرير» الأردني، الذي يحتضن الأمير العالمي للحزب، إلى أن يهتم بالمغرب، ويبعث أحد كوادره للاضطلاع بمهمة تفعيل عناصر الحزب في المغرب وبنائه تنظيمياً. فعلى الصعيد التنظيمي، ما زال اهتمام المغاربة منصباً على بناء الجسم وتكثيف الروابط بين الأعضاء، وتثقيفهم في حلقات في مدن الدار البيضاء ومكناس وتطوان وسلا، وخلق علاقات مع أفراد في فاس والرباط وأسفي وطنجة والعرائش.

وقد كان هدف المرحلة التأسيسية هو تعميق الثقافة الحزبية والدعوة غير المباشرة (عبر مناشير وكتابات) إلى أفكار الحزب في المغرب، ويدخل مجيء الكادر الأردني في إطار المرور إلى المرحلة القادمة، وهي حمل أفكار الحزب إلى الناس. وما هذه الخطوة إلا المرحلة الأولى في خطة الحزب التنظيمية، التي تتلوها المرحلة الثانية الخاصة بتكوين كتلة الحزب وانخراطه وسط المجتمع للتعريف بأفكاره وما يدعو إليه، وهي المرحلة التي يدعوها «الحزب» بمرحلة التفاعل مع الأمة لتحميلها الإسلام والتعريف بأفكار الحزب وسط المغاربة حتى يتخذوها أفكاراً لهم، ويعملوا بها في واقع حياتهم، لتوفير الشروط لإقامة دولة الخلافة.

في هذه المرحلة، سينتقل الحزب إلى مخاطبة الجماهير، مخاطبة جماعية لاستقطاب الشخصيات القادرة على حمل الدعوة وخوض غمار الصراع الفكري والسياسي، وبموازاة ذلك تنوي الخطة التنظيمية البحث عن السبل إلى استغلال فضاء المساجد والجمعيات، وتنظيم محاضرات وتجمّعات عامة، ونشر مقالات ونشرات، وإصدار كتب لشحذ الوعي العام بخصوص قضية الأمة الأولى، إقامة الخلافة.

أما بخصوص الصراع السياسي، فقد اعتمدت خطة «الحزب» التنظيمية على التركيز، في المرحلة الأولى، على التشهير بالدول الكافرة (وعلى رأسها الولايات المتحدة)، التي لها سيطرة ونفوذ على المغرب، ومكافحة الاستعمار بجميع أشكاله الفكرية والسياسية والاقتصادية والعسكرية، وكشف خطط هذه الدول وفضح مؤامراتها لتخليص الأمة من سيطرتها وتحريرها من أي أثر

لنفوذها. وعلى الصعيد الداخلي، ركّزت الخطة التكتيكية للحزب، على كشف قصور القائمين على الأمور السياسية، والتشهير بهضمهم للحقوق، والتقصير في أداء واجباتهم وإهمالهم لشؤون الأمة، والتنديد بمخالفتهم لأحكام الإسلام[٢].

ومن أوجه تفاعل التنظيم العام للتبليغ مع المغرب، الرسالة التي وجّهها إلى علماء المغرب تحت عنوان: كتاب من حزب التحرير ـ المغرب إلى علماء المغرب: اجهروا بالحق، ولا تأخذنكم في الله لومة لائم، وذلك في ٤/ ٥/ ٢٠٠٦ يدعو فيها العلماء المغاربة إلى التصرّف اللائق: «أن تضطلعوا بأمانتكم، وأن تقفوا في وجه كل من يطعن في عقيدة المسلمين ودينهم، وأن تكشفوا للمسلمين مخطّطات الكفار أمريكا وأوروبا، وتفضحوا تآمرها في خطبكم ودروسكم ومحاضراتكم. . . ، وأن لا تكونوا شهود زورٍ على تحريف المبطلين وتأويل الجاهلين لدين الإسلام»[٣].

ثانياً: الفرع التونسي

يرجّح أن يكون العام ١٩٨٢ بداية النشاط التنظيمي لحزب التحرير في تونس، وبين ذلك التاريخ والعام ١٩٨٨ صدرت ثلاث مجموعات من الأحكام القضائية ضد الأنصار التونسيين لهذا الحزب (وهناك نسبة منهم في الجيش، ولذلك يعتبر هذا الحزب أحد الأطراف المجهولة في معادلة تونس الإسلامية)، وصدرت آخر مجموعة من الأحكام ضدهم في آذار/ مارس ١٩٨٥. وفي تلك السنة نفسها، تم القبض على عدة أعضاء ينتمون إلى «حزب التحرير الإسلامي» في مصر. وجاء ذلك بعد القبض على أقرانهم في تونس وليبيا للسبب نفسه في عام ١٩٨٣. وفي شهري آذار/ مارس وآب/ أغسطس ١٩٨٥ صدرت أحكام استئناف ضد أعضاء هذا الحزب في تونس بعامي سجن للمدنيين، وثمانية أعوام سجن للعسكريين، بسبب «انتمائهم إلى جمعية غير شرعية ذات طابع سياسي»، كما جاء في قرار المحكمة. وكان المتهم الرئيسي في هذه المحاكمات مدرّس

---

(٢) إدريس ولد القابلة، «حزب التحرير الإسلامي المغربي حقيقة أم وهم؟،» ديوان العرب (١٢ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٦)، <http://www.diwanalarab.com/spip.php?article6636>.

(٣) انظر: «كتاب من «حزب التحرير ـ المغرب» إلى علماء المغرب: اجهروا بالحق، ولا تأخُذْكم في الله لومةُ لائم!،» حزب التحرير ـ ولاية المغرب (٥ كانون الثاني/ يناير ٢٠١٢)، <http://tahrirmaroc.maktoobblog.com/23/>.

تربية رياضية اسمه محمد جربى، من المفروض أنه انضم إلى حزب التحرير الإسلامي في السبعينيات، وأنه المسؤول عن القسم التونسي. وحيث إن هذا الحزب مكوّن من صغار الموظفين الذين لا يميلون كثيراً إلى الفكر الفلسفي، فهو يتمتع في تونس بالقوة الهادئة النابعة من ثبات يقينه الأيديولوجي:

«حركتنا هي الحركة الوحيدة الإسلامية التي يتوفر لديها ـ ابتداء من اليوم ـ حلّ بديل كامل». هذا ما يعلنه الأعضاء القلائل الذين ينتظرون حكم الاستئناف بعد أن صدر ضدهم حكم الدعوى الأولى، والذين أخرجهم القمع من مجال النشاط السرّي. فهم يقولون مازحين لزائرهم «ستلحق دفعة عام ١٩٨٥ بدفعة ١٩٨٣».

وتحتوي أعمال القاضي الفلسطيني تقي الدين النبهاني مؤسس الحزب (ومن بينها «الدولة الإسلامية» وثلاثية «التنظيم الاجتماعي والسياسي والاقتصادي» في الإسلام) على عدد لا حصر له من «الحلول» الفنية القاطعة والمفصّلة، ومن سمات هذه الحلول توليد الطمأنينة لدى العضو القلق، وهي توفر له هذا الشيء الجذاب: تحاشي التفكير.

وفي الإطار التونسي، لم يتوقع أعضاء هذا الحزب أية جملة تتناول تحليلاً للموقف، عدا بعض المنشورات؛ وتم الاكتفاء بتحليلات الشيخ النبهاني لتحديد المقتضيات الضرورية لتطبيق مشروع سياسي، إذ لم يكن يبدو أن شيئاً ما في واقع تونس له خصوصية تستدعي إعداداً معيناً. وفي جميع الأحوال، يطلب المناضلون من أولئك الذين يعارضونهم، ومن العضو الذي ما زال في مرحلة التكوين، الرجوع إلى تلك العموميات المقدسة، وهي أقوال الشيخ النبهاني وحده. ومنذ ذلك الحين، ازداد اهتمام نظام الحكم ـ بعد مرحلة من الهدوء النسبي ـ بهذا الحزب، فقمعه هو وحزب النهضة خلال عامي ١٩٩٠ و١٩٩١ بدرجة العنف نفسها.

ففي تونس، تم تدمير خلاياه عام ١٩٨٣، وطال الاعتقال ٨٠ من أعضائه عام ١٩٩١، ولربما كان الاتجاه نحو «الدعوة السلمية» الخيار الأفضل، نظراً إلى أيديولوجية التنظيمين البسيطة والعفوية التي لا تتحمّل مواجهة قوة أخرى، على الرغم من أن أنصار حزب التحرير يرون في مواقف حزب النهضة أنها أكثر شرعية من اللازم ومهادنة للسلطة عند حزب النهضة.

لا ينفي أعضاء حزب النهضة أن حزب التحرير الإسلامي أصبح يحتلّ في

تونس مكاناً مهماً نسبياً، ولكنهم يؤكدون أن الحزب ليس لديه القدرة على التواصل مع الأطراف الانتخابية، الأمر الذي حققته النهضة(٤).

عندما تكون النهضة في حالة سلام مع السلطة، يتجه أولئك الذين يحلمون بمحاربة السلطة إلى حزب التحرير، وخلال انتخابات ١٩٩٠ كان حزب التحرير يجذب أولئك الذين لم يوافقوا على هذا الاتجاه نحو الشرعية.

على العموم، يبقى حزب التحرير ممثلاً لمجموعة صغيرة لا تستطيع النجاح على المستوى الأيديولوجي والميداني

ثالثاً: الفرع الجزائري

علاوة على ندرة المعطيات المتعلقة بكل من المغرب والجزائر، لم تيسّر مطالعاتنا وبحثنا في ما يتعلق بحزب التحرير في الجزائر، ولقاءاتنا ببعض الفاعلين في الحركة الإسلامية في هذا البلد، تأكيد وجود كيان تنظيمي متأثر بأفكار هذا الحزب (النبهاني وغيره). كما لم نعثر على أي كتاب أو شهادة تتحدّث عن شيء اسمه حزب التحرير في الجزائر، فأغلب مرجعيات التيارات الإسلامية، الحركية منها والفكرية الموجودة، منحصرة في الخلفيات الإخوانية أو السلفية بشقيها المهادن والجهادي.

فإذا كان حزب التحرير ينشط بصفة كبيرة في بلدان، مثل باكستان، والسودان، والعراق، وتركيا، وإنكلترا، ولبنان، والأردن، وإندونيسيا، وبنغلادش، والكويت، فإن حراكه في الجزائر يعتبر الأقل حدّة بشهادة الكثير من الخبراء في الحقل الديني في هذا البلد، بحيث تعتبر من الندرة بمكان المناسبات التي عبّر عنها هذا المكوّن الإسلامي عن نفسه، ومنها وقوفه في صف الحركات والتنظيمات الإسلامية في الجزائر، وخاصة جناح الشيخ علي بلحاج، ضد تصاعد النفود الفرنسي في الجزائر، وفي ظلّ تنافس هذا الأخير مع التحالف الأمريكي البريطاني ابتداء من سنة ١٩٩٤.

ومن منطلقه الأيديولوجي، ساهم حزب التحرير ببيان على الإنترنت في النقاش الذي لا يكاد ينقطع في الجزائر حول مرتكزات الهوية الوطنية، فقد

(٤) فرانسوا بورجا، **الإسلام السياسي صوت الجنوب**، ترجمة لورين زكري (الدار البيضاء: دار النجاح الجديدة، ١٩٩٤)، ص ٢٠٣.

انتقد ما سمّاه ظاهرة غريبة تتناقض مع الإسلام، هي ظاهرة الابتعاد عن شؤون الأمة، وعن السياسة، والانصراف كليّاً إلى كسب المال والدنيا، مع الركون إلى إصلاح شؤون الفرد الخاصة، وترك الأمور في المجتمع تجري على ما هي عليه، منادياً بـ «إعلموا يقيناً أن أموركم لا ولن تنتظم، لا في الداخل ولا في الخارج، إلا بوجود الخلافة التي تجسد الشكل الذي وردت به الأحكام الشرعية لتكون عليه دولة المسلمين، علماً أنه لا ينبغي شرعاً أن يكون للمسلمين أكثر من دولة»[٥]. وفي هذا الإطار وجه فرع الحزب، عبر بوابته الإلكترونية، رسالة إلى علماء الجزائر بعنوان: «أيها المسلمون في الجزائر. . . قيمة كل شعب بقيمة قضيته، وقضيتكم ليست اقتصادية، وإنما قضيتكم سياسية «الحكم بما أنزل الله»»[٦].

الظاهر، إذن، أن الحراك الاجتماعي للحزب في الجزائر لا يتعدّى إصدار البيانات على ما تشهده الجزائر من تفاعلات، وذلك في ضوء مذهبية الحزب واتجاهه الأيديولوجي. وقد أدى تعدد أطياف التيار الإسلامي في الجزائر إلى وجود تقاطعات بين حزب التحرير وبعض مطالب هذه التيارات. ونشير هنا على الخصوص إلى مطالبة فرع الحزب بالتطبيق الحرفي للشريعة في تقاطع مع أحد أهم مطالب جبهة الإنقاذ، كما عبّر عن ذلك علي بلحاج، أحد زعماء الجبهة[٧].

رابعاً: الفرع الليبي

كان حزب التحرير الإسلامي في ليبيا من الأحزاب التي لاقت صنوفاً من الاضطهاد، يصعب وصفها، فقد سعى النظام، منذ عام ١٩٧٣ تقريباً، إلى اجتثاث جذور الحزب وتصفية مؤسسيه وقياداته وقواعده.

لقد ألقى النظام القبض على أول مجموعة من قيادات وقواعد الحزب، أثناء الحملة الشهيرة التي قادها ضد الأدباء والكتّاب والشعراء وأصحاب

---

(٥) «ليس من الإسلام الابتعاد عن السياسة،» حزب التحرير ـ ولاية الجزائر (٨ آب/ أغسطس ٢٠٠٧)، <http://www.alokab.com/forums/lofiversion/index.php/t53284.html>.

(٦) «أيها المسلمون في الجزائر. . . قيمة كل شعب بقيمة قضيته وقضيتكم ليست اقتصادية، وإنما قضيتكم سياسية «الحكم بما أنزل الله».» حزب التحرير ـ ولاية الجزائر (٢ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٦)، <http://www.hizb-ut-tahrir.org/index.php/AR/wshow/95/2006/10/02>.

(٧) بورجا، **الإسلام السياسي صوت الجنوب**، ص ٩٨.

الاتجاهات السياسية، المتحزّب منهم وغير المتحزّب، وذلك عقب خطاب زوارة الشهير في نيسان/ أبريل ١٩٧٣، فقد اعتقل النظام عقب ذلك الخطاب أكثر من أربعين عضواً[٨] من أعضاء الحزب، أعدم بعضهم، وحكم بالسجن لفترات مختلفة على بعضهم الآخر، بينما أطلق سراح آخرين، ثم تكرّرت الحملة ضد الحزب عام ١٩٨١، حيث اعتقل أكثر من خمسة وثلاثين عضواً، من أعضاء الحزب. وكان النظام يعرض، بصورة دورية، على أعضاء الحزب، إطلاق سراحهم مقابل تخليهم عن الحزب ومبادئ الحزب. لكن أعضاء الحزب تمسّكوا بمبادئهم وبمواقفهم الرافضة، حتى بعد أن هُددوا بالإعدام، وصمدوا أمام إغراءات النظام ومساوماته، بل رفضوا حتى مجرد الانسحاب من الحزب، مع السماح لهم بالاحتفاظ بأفكارهم ومبادئهم مقابل حريتهم[٩].

ومن بين أوجه حراكه السياسي، مذكّرة صادرة عن حزب التحرير ضمّت حواراً دار بين العقيد معمّر القذافي ووفد من حزب التحرير، وقد تم الحوار في مدينة طرابلس، واستمر لمدة أربع ساعات. ونشرت المذكّرة في شهر أيلول/ سبتمبر ١٩٧٨.

لقد أراد ممثلو الحزب من وراء هذا الحوار التأكد من «صحة ما أعلن على لسان العقيد معمّر القذافي من آراء حول السنّة»، وقد دوّن هذا الحوار في مذكّرة، من أجل توثيق هذا الحوار من جهة، ومشاركة المواطنين بمحتواها من جهة أخرى. ويعتبر هذا الحوار، مثالاً عملياً لنشاطات حزب التحرير السياسية في ليبيا.

وقد جاء في المذكّرة أدلة مفصّلة على أهمية السنّة وحجيتها، كما جاء فيها نبذة عن الإسلام السياسي، ونبذة أخرى عن تخصيص عام القرآن، وتقييد مطلقه.

ومما جاء في المذكّرة: «إن إنكار السنّة النبوية وعدم الأخذ بها، يعتبر هدماً للإسلام، لأن السنّة النبوية أصل من أصول الإسلام، مثلها مثل القرآن، الذي هو أصل أساسي من أصول الإسلام». لذلك «يجب الأخذ بالقرآن وبالسنّة معاً، ولا يجوز مطلقاً للمسلم أن يقتصر على الأخذ بالقرآن، وترك الأخذ

---

(٨) **منهج حزب التحرير في التغيير** ([د. م.]: منشورات حزب التحرير، ١٩٨٩)، ص ٢٧، و**حزب التحرير** ([د. م.]: حزب التحرير، ١٩٨٥).

(٩) مأمون كيوان، «حركات الإسلام السياسي في ليبيا.. النشأة والمسيرة،» **الوحدة الإسلامية**، السنة ١٠، العدد ١١٧ (أيلول/ سبتمبر ٢٠١١)، <http://www.wahdaislamyia.org/issues/117/mkiwan.htm>.

بالسنّة، كما لا يجوز أن نقول: نعرض ما في السنّة على القرآن ونقارنه بالقرآن، فالذي لا يتفق مع القرآن نرفضه، ولا نعمل به. كما لا يجوز للمسلم أن يقول: نأخذ بالقرآن لأنه لا خلاف به بين المسلمين، ونترك السنّة لأنه لا يوجد اتفاق عليها بين المسلمين، فهذا كله غير جائز لأنه ترك للسنّة، وترك لما ألزمنا الله الأخذ به»[١٠].

إثر هذا اللقاء، أصدر الحزب مذكّرة تضمّنت محتوى الحوار. ويرى الحزب أن ذلك الحرار يعتبر مثالاً عملياً على ممارسة الحزب لمبدأ الصراع الفكري والثقافي الذي يقوده ويتبنّاه كوسيلة من وسائل عمله.

من رموز الحزب الذين سقطوا في المواجهات مع النظام:

● **أمحمد أمهذب احفاف** الذي ولد في قرية القواسم في غريان، وتلقى تعليمه الابتدائي والإعدادي في قرية القواسم. حصل على الشهادة الثانوية من مدرسة غريان الثانوية عام ١٩٦٨. التحق بعدها بقسم الهندسة الميكانيكية في كلية الهندسة في جامعة طرابلس، وشارك في النشاطات الثقافية المختلفة في الجامعة، انتسب خلالها إلى حزب التحرير، وجهر صراحةً بما يخالف رأي الثورة الليبية أثناء ندوة الفكر الثوري، فاعتقل في نيسان/أبريل ١٩٧٣، أي عقب «الثورة الثقافية» مباشرة، وحكم عليه بالسجن لمدة خمسة عشر عاماً، استبدلت بالمؤبد مرة، ثم بالإعدام مرة أخرى. فنفّذ فيه النظام حكم الإعدام في نيسان/أبريل ١٩٨٣، وقد أُعدم شنقاً، في ساحة كلية الهندسة، في طرابلس، بحضور طلاب وطالبات الجامعة والمدارس وأعضاء هيئة التدريس وأعضاء الإدارة في الجامعة[١١].

● **أحمد حسن الكردي** الذي اعتقل في عام ١٩٧٣، وقدم إلى المحاكمة في شباط/فبراير ١٩٧٧، وحكم عليه بخمسة عشر عاماً، استبدلت بالمؤبد، ثم استبدلت، من دون محاكمة، بالإعدام، وأعدم داخل السجن المركزي في طرابلس في نيسان/أبريل ١٩٨٤[١٢].

---

(١٠) فتحي الفاضلي، «بقية الفصل الثالث: عطاء المعارضة الليبية الثقافي والإعلامي: قراءة في كتب المعارضة،» أخبار ليبيا (٥ شباط/فبراير ٢٠٠٨).

(١١) أمحمد أمهذب احفاف، في: **المسلم**، السنة ٤، العدد ١٣ (رجب ـ شعبان ١٤٠٣هـ الموافق نيسان/أبريل ـ أيار/مايو ١٩٨٣)، ص ٤.

(١٢) حسن أحمد الكردي، في: **الإنقاذ**، العدد ٣٧ (أيلول/سبتمبر ١٩٩١)، ص ٩٤.

● **عبد الله أبو القاسم المسلاتي**، وهو مسؤول الحزب في ليبيا، اعتقل في نيسان/أبريل ١٩٧٣، وأعيدت محاكمته عدة مرات، ثم صدر في عام ١٩٨٣ حكم بإعدامه، وقد نفّذ في نيسان/أبريل ١٩٨٤ داخل السجن المركزي في طرابلس[١٣].

● **عبد الله أحمودة**، هو رجل أعمال من سكان مدينة بنغازي، اعتقل في نيسان/أبريل ١٩٨٤ بتهمة الانتماء إلى حزب التحرير الإسلامي، واستشهد تحت التعذيب في ٢٩ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٤[١٤].

● **عبد القادر محمد اليعقوبي**، اعتقل في نيسان/أبريل ١٩٧٣ بتهمة الانتماء إلى حزب التحرير، وحكم عليه بالإعدام في نيسان/أبريل ١٩٨١، أي بعد تسع سنوات من اعتقاله. ثم مات تحت التعذيب (أو أعدم بحسب الرواية الرسمية) داخل السجن في أواخر حزيران/يونيو ١٩٨٨[١٥].

● **خليفة ميلاد الكميش**، ولد في قرية الكميشات عام ١٩٥٣. تخرّج في كلية التربية في طرابلس، قسم اللغة الفرنسية، عام ١٩٧٧، وأعدم في آب/أغسطس ١٩٨١[١٦].

● **عبد الرحمن بيوض**، من مواليد طرابلس عام ١٩٥٥. اعتقل عقب خطاب زوارة سنة ١٩٧٣، وسجن قرابة عام ونصف، ثم أطلق سراحه. أنهى دراسة الحقوق في بنغازي. لكنه أثناء محاولة إلقاء القبض على مجموعة من شباب التحرير، قتل خلال إطلاق النار مع الشرطة[١٧].

● **صالح علي الزروق النوال**، اعتقل بتهمة الانتماء إلى حزب التحرير الإسلامي. حكم عليه بالسجن، ثم بالإعدام. وأعدم في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٣[١٨].

ومع بداية الثمانينيات قضي تقريباً على جميع كوادر حزب التحرير الليبي،

---

(١٣) عبد الله أبو القاسم المسلاتي، في: **الإنقاذ**، العدد ٣٧ (أيلول/سبتمبر ١٩٩١)، ص ٩٣.

(١٤) عبد الله حمودة، في: **الإنقاذ**، العدد ٣٧ (أيلول/سبتمبر ١٩٩١)، ص ٩٨.

(١٥) عبد القادر محمد اليعقوبي، في: **الإنقاذ**، العدد ٣٧ (أيلول/سبتمبر ١٩٩١)، ص ١٠٤.

(١٦) خليفة ميلاد الكميش، في: **المسلم** (شوال ١٤٠١هـ)، ص ٢٨.

(١٧) عبد الرحمن بيوض، في: **المسلم** (شوال ١٤٠١هـ)، ص ٢٨، ص ٢٨.

(١٨) فتحي الفاضلي، «حزب التحرير،» ليبيا أرض الشهداء (صفحة الدكتور فتحي الفاضلي)، <http://www.fathifadhli.com>.

لتبدأ مسيرة أخرى من تأسيس التنظيمات السياسية، ويتعلق الأمر بـ «حركة الكفاح الوطني الليبي»، و«منظمة البركان الليبي»، و«منظمة السابع من أبريل»، و«حركة النضال الشعبي الليبي»، و«الهيئة الليبية للخلاص الوطني»[١٩].

خامساً: الفرع الموريتاني

إلى وقت قريب كان للنشاط الحركي السري للحزب في موريتانيا كاريزما فاتنة، أوقع الكثيرين في حبائله، ووزّعهم بين المقابر والسجون، في بلاد لم تشهد فترة استقرار تُذكر على مدى قرن تقاسمه الاستعمار والفساد والعسكر، إلا أن النشاط السياسي الإسلامي ظلّ غائباً أو عائماً بين مختلف التوجهات التي يُعدّ الإسلام قاسماً مشتركاً بينها. وبالرغم من أن موريتانيا قد أنهت نحو ٢٠ عاماً من حظر الأحزاب الإسلامية، بالإعلان عن الترخيص لـ «التجمّع الوطني من أجل الإصلاح والتنمية» الإسلامي، ضمن ١٨ حزباً سياسياً، فإنه لم يكن ضمن تلك الأحزاب حزب التحرير الإسلامي، فقد اكتفى الفرع الموريتاني في حراكه السياسي بإصدار بيانات حول الأحداث السياسية الداخلية والخارجية التي تتعلق بموريتانيا، مثل الانتخابات، والانقلابات، والشراكة الأورومتوسطية، والتأثير الأمريكي في البلد[٢٠]. عدا ذلك، لم نلمس في ما توفر لنا من وثائق أو على صعيد منابر الحزب على الإنترنت أي جهد فكري لفرع حزب التحرير في موريتانيا[٢١]، كما لم يرصد له تأثير على صعيد الانتشار الجماهيري. ولعل هاجس النظام السياسي من دعوة الحزب إلى قلب الأنظمة الحاكمة، وإقامة الخلافة، عجّلت بحظره، كما هو الحال في أغلب البلدان العربية[٢٢].

---

(١٩) حول هذه التنظيمات، انظر: فتحي الفاضلي، «البديل السياسي في ليبيا.. ودولة ما بعد «الثورة»،» الجزيرة توك، <http://www.aljazeeratalk.net/forum/archive/>.

(٢٠) «الصراع الفرنكو ـ أمريكي على منطقة المغرب العربي،» الموقع الرسمي لحزب التحرير (١٨ تموز/يوليو ٢٠٠٥)، <http://www.hizbuttahrir.org>.

(٢١) تخلو لائحة ولايات حزب التحرير، كما هي مُدرجة في موقع الحزب، من ذكر ولاية موريتانيا، كما يخلو الموقع ذاته من أية مادّة تخص موريتانيا.

(٢٢) توجد أحزاب أخرى مؤثرة في الشارع الموريتاني، ولكنها غير مسجّلة من قِبَل الحكومة، مثل حزب الأمة الذي تأسس عام ١٩٩١ تحت رعاية إمام ميدي يحيى. ويوجد حزب آخر محظور، وهو «حزب قوى التحرير الأفريقي الموريتاني» الذي تأسّس في عام ١٩٨٣ ليمثّل الأفارقة السود في موريتانيا.

خاتمة

على الرغم من مرور ٣٠ عاماً على تأسيس فروع حزب التحرير في بلدان المغرب العربي، فإن ممثليه لم يستطيعوا التعبير عن أنفسهم بكيفية منتظمة، فقد كانت البيئة المغاربية غير مستعدة لاستقبال أفكار مشرقية لا ترى التغيّر ممكناً إلا بالجهاد الإسلامي. لهذا ظلت قواعد هذا الحزب مجرد نواة يعوزها التأسيس النظري والفعل الميداني، وعاجزة عن التعبير الشرعي عن نفسها. ولذلك نرى أن حالة الحزب غير مرشحة للتطور ما دامت أفكاره جامدة ونمطية وغير ذات صلة مع البيئة المحلية في المغرب العربي. ولعل هامشية الدور الذي قام به حزب التحرير في الثورتين التونسية، ثم الليبية، ما يؤكد هذه الخلاصة.

٢٦ ـ حزب التحرير: الامتدادات والفروع في العالم

حسام جزماتي

ـ ١ ـ

تحتل **تركيا** موقعاً رمزياً مهماً في أفكار حزب التحرير وخطابه السياسي، لأنها كانت آخر موطن للخلافة الإسلامية. وربما من هنا أتى حرصه على وجود نشاط له فيها في وقت مبكر نسبياً. وإن كنا لا نعرف متى دخل الحزب هذا البلد على وجه التحديد، إلا أن المؤكد أن أول ظهور له في وسائل الإعلام كان عام ١٩٦٧، عندما حوكم أعضاء فيه بتهمة معاداة النظام العلماني. وحظيت أخبار القبض على هؤلاء ومحاكمتهم بتغطية سياسية وإعلامية واسعة[١]. وقيل إن زعيمه وقتها كان أورغومانت أوزكان، الطالب في السنة الثانية في كلية الحقوق[٢]. واستمر عمل الحزب في السبعينيات، إلا أن فكرته عن إعادة إحياء الخلافة بدت لأفراد المجتمع التركي المتأثر بشدة بالعلمانية ـ وقتها ـ غريبة[٣]، مما حدّ من إمكانية اجتذابه لمزيد من الأنصار. ففي عام ١٩٨٢ اعتقلت السلطات أعضاء الحزب في تركيا، فكان عددهم يتراوح بين ١٧ و٢٢ عضواً، من بينهم خمسة أتراك فقط، أما الباقون فأكثرهم من الفلسطينيين والأردنيين الذين يدرسون هناك. أما في تموز/ يوليو ١٩٨٦ فقد أصدرت محكمة أمن الدولة في أنقرة أحكاماً بالسجن على سبعة من أعضاء الحزب، لعقدهم اجتماعات سرية وممارستهم الدعوة الإسلامية، مما يشكّل انتهاكاً لمبادئ

---

(١) **الوعي** (بيروت)، السنة ٢٠، العددان ٢٣٤ ـ ٢٣٥ (آب/ أغسطس ـ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٦)، ص ٣٢ ـ ٣٥.

(٢) **الوعي**، السنة ١٩، العدد ٢٢١ (تموز/ يوليو ٢٠٠٥)، ص ١١.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٧.

العلمانية[٤]. وكان هؤلاء قد اعتقلوا في أيلول/ سبتمبر من العام الذي سبق، وعلى رأسهم الأردني الأصل حابس أسعد مصطفى منصور، الذي كان قائد التنظيم في تركيا، بالإضافة إلى عدد قليل من الأفراد[٥]. ويبدو أن عمل الحزب استمر بعد ذلك في هدوء حتى عام ٢٠٠٠، عندما شُنَّت حملة اعتقالات طالت عدداً كبيراً من أعضائه، وحملة اعتقالات أخرى عام ٢٠٠١، فحملة ثالثة في أيار/ مايو ٢٠٠٣، طالت ٢٧٣ عضواً ومناصراً[٦]. ومنذ عام ٢٠٠٥ عيّن الحزب يلماز شيلك ناطقاً رسمياً باسمه في تركيا. وفي ٢ أيلول/ سبتمبر من ذلك العام قام شيلك بقراءة النداء الذي وجهه الحزب إلى الأمة داعياً إلى العمل لإقامة الخلافة، عقب صلاة الجمعة في ساحة جامع محمد الفاتح بإستانبول. وكانت قيادة الحزب قد أصدرت هذا النداء بمناسبة ذكرى إلغاء الخلافة، وكلفت أعضاءه في أكثر من ثلاثين بلداً بإعلانه عقب صلاة الجمعة في اليوم نفسه، كما يوضح شيلك في لقاء أجرته معه مجلة **التغيير الجذري**، التي يصدرها الحزب في تركيا[٧]. ومنذ ذلك الحين وشيلك بين الملاحقة والاعتقال ومراحل من الهدنة[٨]. ويقتصر نشاط الحزب في تركيا على إصدار البيانات والنشرات[٩]. وينفي تهم المشاركة في أية أعمال مسلحة[١٠]. ويرى أن تضييق السلطات على نشاطه ينبع من «أوامر أمريكية»[١١]، ومن أجندات خارجية ترسمها قوى سياسية ومراكز أبحاث غربية، كما في المؤتمر المغلق الذي نظّمه في أنقرة مركز واشنطن، في شباط/ فبراير ٢٠٠٤، حول حزب التحرير[١٢]، وفي المؤتمر الذي عقد في إستانبول، في أيلول/ سبتمبر من العام نفسه، تحت عنوان «تحديات حزب التحرير: فهم ومحاربة الأيديولوجيا الإسلامية المتطرفة»، برعاية مركز نيكسون للأبحاث[١٣].

---

(٤) أحمد نوري النعيمي، **الحركات الإسلامية الحديثة في تركيا؛ حاضرها ومستقبلها: دراسة حول الصراع بين الدين والدولة في تركيا** (عمّان: دار البشير، ١٩٩٢)، ص ١٨٣، الهامش ١.

(٥) **الوعي**، السنة ١٩، العدد ٢٢١ (تموز/ يوليو ٢٠٠٥)، ص ١١.

(٦) **الوعي**، السنة ٢٢، العددان ٢٥٨ ـ ٢٥٩ (تموز/ يوليو ـ آب/ أغسطس ٢٠٠٨)، ص ١٤ ـ ١٥.

(٧) **الوعي**، السنة ٢١، العدد ٢٤٠ (شباط/ فبراير ٢٠٠٧)، ص ٨.

(٨) **الوعي**، السنة ٢٢، العددان ٢٥٨ ـ ٢٥٩ (تموز/ يوليو ـ آب/ أغسطس ٢٠٠٨)، ص ١٥ ـ ١٦.

(٩) **الوعي**، السنة ٢١، العدد ٢٤٣ (أيار/ مايو ٢٠٠٧)، ص ١٢.

(١٠) **الوعي**، السنة ٢٣، العدد ٢٦٢ (تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٨)، ص ٨.

(١١) **الوعي**، السنة ١٩، العدد ٢١٧ (آذار/ مارس ٢٠٠٥)، ص ١٧.

(١٢) **الوعي**، السنة ١٩، العدد ٢١٦ (شباط/ فبراير ٢٠٠٥)، ص ٣٠.

(١٣) **الوعي**، السنة ١٩، العدد ٢١٤ (كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٤)، ص ٢١.

ويتمحور خطاب حزب التحرير السياسي في تركيا حول مناهضة العلمانية ومظاهرها، ورفض «النظام الجمهوري [الذي] هو نتاج للفكر الغربي الكافر»[١٤]، وضرورة عودة الخلافة. ويعارض العلاقات التي تقيمها الدولة مع إسرائيل. ويركّز على إقناع الأتراك بعدم الانضمام إلى الاتحاد الأوروبي، لأن ذلك سيفقدهم هويتهم الإسلامية. وينتقد الحزبُ بشدة حزب «العدالة والتنمية» الحاكم في تركيا منذ سنوات[١٥]، بوصفه من أحزاب «الإسلام المعتدل»، التي يشكك فيها التحريريون على الدوام[١٦]. وقد صرح شيلك أنهم يرون في حزب العدالة الآن ذراعاً للنفوذ الأمريكي الصاعد في البلاد، في مواجهة النفوذ البريطاني المتراجع[١٧]، وأن حكومات هذا الحزب تتابع نهج سالفاتها في ملاحقة أعضاء حزب التحرير، لأنها رأت أن نشاطاته «تميط اللثام عن أعمالهم ومهامهم المنصبّة على تجميل صورة النظام العلماني الديمقراطي في عيون المسلمين، ورأوا أننا ننشر وجهة نظر إسلامية انقلابية بين أنصارهم ومؤيديهم، فخشوا أن ذلك سيؤدي إلى انفضاض قاعدتهم الجماهيرية»[١٨].

ـ ٢ ـ

ويذكر تقرير ترجمته مجلة **الوعي** أن تفكك الاتحاد السوفياتي أوجد «تمركزاً نشطاً للحزب في **طاجيكستان**»[١٩]، رغم أننا لا نلحظ من نشاطه هناك سوى تحريض المسلمين ومشايخهم على رفض الإجراءات العلمانية المتشددة للدولة[٢٠]. ولكن يبدو أن هذا كان كافياً لملاحقة أعضائه منذ بداية الألفية الجديدة[٢١]،

---

(١٤) «بإذن الله سيزول النظام الجمهوري في تركيا وسيقام مكانه نظام الخلافة الراشدة،» حزب التحرير ـ ولاية تركيا (٢٥ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٤)، <http://www.hizb-ut-tahrir.org/index.php/AR/wshow/236/>.

(١٥) كما وَرَدَ في: «من العبث تعليق الآمال على مشاريع حكومة حزب العدالة والتنمية،» حزب التحرير ـ ولاية تركيا (٢٢ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٩)، <http://www.hizb-ut-tahrir.org/index.php/AR/wshow/821/>.

(١٦) **الوعي**، السنة ٢٠، العدد ٢٢٩ (آذار/ مارس ٢٠٠٦)، ص ٣٥.

(١٧) **الوعي**، السنة ٢٣، العدد ٢٦٢ (تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٨)، ص ١٢.

(١٨) **الوعي**، السنة ٢١، العدد ٢٤٠ (شباط/ فبراير ٢٠٠٧)، ص ٩.

(١٩) **الوعي**، السنة ٢٢، العددان ٢٥٨ ـ ٢٥٩ (تموز/ يوليو ـ آب/ أغسطس ٢٠٠٨)، ص ١٢٢.

(٢٠) «حكومة طاجكستان (تهجم) على بيوت الله (مترجمة)،» حزب التحرير ـ ولاية طاجكستان (١٢ نيسان/ أبريل ٢٠٠٦)، <http://www.hizb-ut-tahrir.org/index.php/AR/wshow/52/>.

(٢١) «كتاب مفتوح من حزب التحرير في طاجكستان إلى العلماء وأئمة المساجد،» حزب التحرير ـ ولاية طاجكستان (٣ أيار/ مايو ٢٠٠٦)، <http://www.hizb-ut-tahrir.org/index.php/AR/wshow/58/>.

وتعرضهم لأنواع قاسية من التعذيب، والحكم عليهم بالسجن لمدد طويلة[٢٢]. وربما كان له وجود بين الأقلية الأزبكية في جنوب **قرغيزستان**[٢٣]. ولكن **أوزبكستان** تعتبر واحداً من أشهر مراكز نشاطه في الوقت الحالي، إذ يرى مراقبون غربيون عديدون أن احتمال وصوله إلى الحكم هناك أمر يجب أن يؤخذ بجدية. ولا يعرف على وجه التحديد الوقت الذي دخل فيه الحزب إلى هناك، لكن أقدم الدلائل على ذلك تشير إلى أوائل التسعينيات[٢٤]. ويبدو من طبيعة المنتسبين إليه (عائلات كاملة بما فيها من نساء متقدمات في السن[٢٥] أنه شكل هناك (إلى جانب أحزاب محلية)، كحزب النهضة، وحزب العدالة، وحزب الله[٢٦] نوعاً من إحياء للهوية الإسلامية التي كانت مغيبة لأبناء المنطقة، ودغدغ إلحاحه على مفهوم الخلافة احترامهم الموروث للسلطنة العثمانية. وبدأ الحزب نشاطه بتوزيع المنشورات التي تدس ليلاً تحت أبواب المنازل، ثم انتقل إلى توزيعها بشكل شخصي، وتعليق الملصقات، بالإضافة إلى نشاط واضح على شبكة الإنترنت[٢٧]. وطالت اعتقالاتٌ أعضاء الحزب وقتها، تحت شعار الحفاظ على الطابع العلماني للدولة. لكن يبدو أن تسعينيات الحزب في أوزبكستان كانت هادئة نسبياً رغم ذلك، فاستطاع خلالها اجتذاب الكثير من الأنصار، حتى تمت محاولة اغتيال الرئيس الأوزبكي إسلام كريموف بتفجيرات في العاصمة طشقند، في شباط/فبراير ١٩٩٩. ورغم نفي الحزب ضلوعه في العملية، إلا أن الأجهزة الأمنية بدأت بملاحقة أعضائه بصورة منهجية. وفي عام ٢٠٠٠ قدر الحزب عدد معتقليه بـ ٤٠٠ معتقل[٢٨]. أما في عام ٢٠٠٥ فقد ذكرت **الوعي** أن عددهم صار يقدر بـ ٨٠٠٠ سجين، تتراوح أحكامهم بين عشر سنوات وعشرين سنة. ويقضي بعضهم مدة حكمه في سجن «الجاسليك» السيئ الصيت، حيث يتعرّضون لقمع قاس، فيقضي الكثيرون منهم نحبهم تحت

---

(٢٢) «السياسة المتبعة ضد حزب التحرير لن تعيق نشاطه،» حزب التحرير ـ ولاية طاجكستان (٧ حزيران/ يونيو ٢٠٠٦)، <http://www.hizb-ut-tahrir.org/index.php/ar/wshow/59/>.

(٢٣) **الحياة**، ٣/ ٩/ ١٩٩٩.

(٢٤) **الوعي**، السنة ٢٢، العددان ٢٥٨ ـ ٢٥٩ (تموز/ يوليو ـ آب/ أغسطس ٢٠٠٨)، ص ٢٩.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٨ ـ ٣٠.

(٢٦) ميثم الجنابي، **الإسلام السياسي في جمهوريات وسط آسيا الإسلامية** (الرياض: مركز الملك فيصل، ٢٠٠١)، ص ٧٦.

(٢٧) **المجتمع** (الكويت)، ٢٨/ ١/ ٢٠٠٦.

(٢٨) **الوعي**، السنة ٢٠، العدد ٢٣٣ (تموز/ يوليو ٢٠٠٦)، ص ٣٣.

التعذيب[٢٩]. وتنشر المجلة أسماء بعض ضحايا الحزب في السجون الأوزبكية[٣٠]، كما تعنى بنشر قصصهم بالتفصيل في بعض الأحيان، كما فعلت في قصة بعنوان «من الهداية إلى الاستشهاد»[٣١].

وإثر أعمال عنف في آذار/مارس وتموز/يوليو ٢٠٠٤، ورغم إعلان الحزب إدانة هذه الأعمال[٣٢]، تعرض معتقلوه في سجن أنديجان للتصفية، بدعوى محاولتهم الفرار، وذلك بالترافق مع المجزرة التي ارتكبتها قوات الحكومة ـ بمشاركة ٥٠٠٠ من القوات الروسية الخاصة ـ في أيار/مايو ٢٠٠٥، في الميدان المركزي لمدينة أنديجان، بحق المتجمهرين المدنيين من أهالي السجناء وسواهم من المحتجين على تدهور الأوضاع في البلاد. ويقدر الحزب عدد الذين سقطوا إثر إطلاق قوات الأمن النار على المتظاهرين بسبعة آلاف[٣٣]، بينما قدرت مصادر في منظمات دولية عدد الضحايا بـ ٥٠٠ ـ ١٠٠٠ قتيل[٣٤]. وينشط الحزب في العاصمة الأوزبكية طشقند، وفي مدينة أنديجان، العاصمة الإدارية لوادي فرغانة، حيث تحظى المشاعر الإسلامية بتأثير كبير. ويركز نشاطه على رفض النظامين الرأسمالي والشيوعي، وعلى المعارضة الصارمة وغير المسلحة للرئيس الأوزبكي إسلام كريموف، الذي تطلق عليه مجلة **الوعي** صفات «الجلاد» و«الطاغية»[٣٥].

وترى زينو باران، مديرة الأمن الدولي والطاقة في مركز نيكسون في واشنطن، التي تحذر من نشاط حزب التحرير في أوزبكستان، وتقدر عدد أعضائه هناك بعشرات الآلاف؛ أن الحزب، وإن كان لا يعتبر منظمة إرهابية، لعدم مشاركته فعلاً في الأعمال المسلحة، إلا أنه يمكن النظر إليه على أنه ممر للإرهابيين، يتلقون التدريب في حلقاته «الأيديولوجية الإسلامية المتطرفة»، ثم

---

(٢٩) **الوعي**، السنة ١٩، العدد ٢٢٣ (أيلول/سبتمبر ٢٠٠٥)، ص ٢٩.

(٣٠) **الوعي**: السنة ٢١، العدد ٢٣٨ (تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٦)، ص ٢٣ ـ ٢٤، والسنة ٢٢، العدد ٢٥٧ (حزيران/يونيو ٢٠٠٨)، ص ٢٥.

(٣١) نشرتها مجلة **الوعي** مسلسلة في: السنة ١٩، العدد ٢١٧ (آذار/مارس ٢٠٠٥)، ص ٢٥ ـ ٢٨؛ السنة ١٩، العدد ٢١٨ (نيسان/أبريل ٢٠٠٥)، ص ٢١ ـ ٢٥؛ السنة ١٩، العدد ٢١٩ (أيار/مايو ٢٠٠٥)، ص ٢٧ ـ ٣٠، والسنة ١٩، العدد ٢٢٠ (حزيران/يونيو ٢٠٠٥)، ص ٢٦ ـ ٢٩.

(٣٢) **الوعي**، السنة ١٩، العدد ٢١٦ (شباط/فبراير ٢٠٠٥)، ص ٢٩.

(٣٣) **الوعي**، السنة ١٩، العدد ٢٢٠ (حزيران/يونيو ٢٠٠٥)، ص ٢١ ـ ٢٢.

(٣٤) **الوعي**، السنة ٢٠، العدد ٢٢٥ (تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٥)، ص ١٨.

(٣٥) **الوعي**، السنة ١٩، العدد ٢٢٠ (حزيران/يونيو ٢٠٠٥)، ص ٣٦.

يمارسونها بصفتهم الفردية خارج الحزب، أو إثر انضمامهم إلى حركات أخرى[٣٦]. ورغم انتقاد باران للحكم الدكتاتوري لكريموف، واعتباره «أكبر هدية» قدمت إلى الحزب هناك، بما نشره من فساد وفوضى وفقر، أسهمت في مساعدة حزب التحرير على ملء الفراغ النفسي العميق الذي ينتشر بين كثير من الناس هناك[٣٧]؛ فإن الحزب يعتبرها من أنصار الأنظمة الدكتاتورية في آسيا الوسطى، ولا سيما نظام كريموف، بهدف تأمين مصادر الطاقة للولايات المتحدة الأمريكية من تلك المنطقة[٣٨].

ـ ٣ ـ

والجدير بالذكر أن بياناً أصدره فرع الحزب في **روسيا الاتحادية** قال إن هذه الدولة بدأت منذ عام ٢٠٠٣ «بحرب ضد حزب التحرير الإسلامي ومناصريه»[٣٩]. كما نقلت مجلة **الوعي** أن المحكمة العليا في موسكو أعلنت أسماء ١٧ منظمة اعتبرتها إرهابية مع قرار بحظر نشاطها داخل الأراضي الروسية، وذكرت حزب التحرير بين هذه المنظمات[٤٠]. وقالت المجلة إن روسيا قامت بـ «حظر الحزب واعتقال شبابه»، فقد نقل التلفزيون الروسي عن مارينا كوزمينا، الناطقة باسم جهاز الأمن والمخابرات في نيجني نوفغورود في إقليم تتارستان، الذي يقع تحت السيطرة الروسية، عام ٢٠٠٤، أن «أعضاء هذه التنظيمات يلجأون إلى العنف وتجنيد المرتزقة والمغالاة في عدائهم لممثلي الأديان الأخرى»[٤١]. ففي العام نفسه قامت القوات الروسية الخاصة باعتقال ما يقرب من ٢٠٠ مسلم تتري تتراوح أعمارهم بين ٢٠ و٣٠ عاماً، في مدن مختلفة من الإقليم، وفي روسيا نفسها، للاشتباه بصلتهم بحزب التحرير، ورفضت الإفراج عنهم رغم مناشدات المنظمات السياسية والاجتماعية في

---

(٣٦) **الوعي**، السنة ٢٠، العدد ٢٢٧ (كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٦)، ص ٢٢.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٣٨) **الوعي**، السنة ٢٠، العدد ٢٢٣ (تموز/ يوليو ٢٠٠٦)، ص ٩ وما بعدها.

(٣٩) «نصيحة حزب التحرير للأئمة المخلصين والعلماء، من أجل أن لا يشاركوا في خطة حكومة روسيا الاتحادية الهادفة إلى تفرقة الأمة (مترجمة)،» حزب التحرير ـ ولاية روسيا (٢٢ آذار/ مارس ٢٠٠٩)، <http://www.hizb-ut-tahrir.org/index.php/AR/wshow/646/>.

(٤٠) **الوعي**، السنة ٢٠، العددان ٢٣٤ ـ ٢٣٥ (آب/ أغسطس ـ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٦)، ص ٦٣ ـ ٦٤.

(٤١) **الوعي**، السنة ٢٣، العدد ٢٦٢ (تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٨)، ص ١٧.

تتارستان[٤٢]. وفي عام ٢٠٠٩ اعتقلت القوات الروسية عشرة أشخاص في جمهورية بشكيريا، بتهمة الانتماء إلى الحزب[٤٣].

ـ ٤ ـ

وفي ٢٠٠٩/٥/١٢ أعلنت مارينا أستابنكو، الأمينة العامة لخدمات الأمن في **أوكرانيا**، أن أجهزة الأمن اكتشفت لأول مرة خلية من تسعة أشخاص تلقوا تدريبات عسكرية في الشرق الأوسط، واستطاعوا اجتذاب مواطنين أوكرانيين كانوا قد أسلموا سابقاً، لإنشاء خلية لحزب التحرير، بهدف القيام بأعمال إرهابية. فرد الحزب في أوكرانيا ببيان أوضح فيه عدم إيمانه بالأعمال المسلحة، وأن عمله في أوكرانيا مستمر منذ ما قبل ذلك بعشر سنوات، وأن نشاطه هناك علني، وأن عدد أعضائه والمتعاطفين معه يتراوح ـ بحسب تقارير ـ بين ٧٠٠٠ ـ ١٠٠٠٠ شخص[٤٤].

ـ ٥ ـ

أما في **الصين** فقد قالت المجلة إن وكالة رويترز نقلت في ٢٠٠٨/٧/٩ أن الحكومة نشرت على الجدران في منطقة كاشغر تحذيرات مما تصفه بأنه عدو جديد هو حزب التحرير. وكتبت التحذيرات باللغة الصينية وبلغة اليوغور التي تكتب بأحرف شبه عربية، وتقول: «اضربوا حزب التحرير الإسلامي بقوة» و«حزب التحرير الإسلامي منظمة إرهابية عنيفة». وتقول السلطات الصينية إن الحزب ينشط في إقليم شينغيانغ في أقصى غرب البلاد، حيث يقطن حوالى ثمانية ملايين مسلم من اليوغور يتحدثون إحدى لغات المجموعة التركية، ويعترض معظمهم على الحكم الصيني. وقال نيكولاس بيكولين، من هيومن رايتس ووتش، إن «المنظمة قوية جداً. ورغم أن نفوذها محدود في جنوب شينغيانغ، إلا أنه يبدو أنه يتنامى»، وأضاف أن «سلطات السجون قلقة من تأثير أتباع حزب التحرير في نزلاء آخرين». وفي نيسان/أبريل من العام نفسه اتهمت السلطات الحزب بالتحريض على التظاهر

---

(٤٢) **الوعي**، السنة ١٩، العدد ٢١٦ (شباط/فبراير ٢٠٠٥)، ص ٣٤.

(٤٣) «أجهزة الأمن الروسية مستغربة من مستوى تقبل المسلمين للدعوة التي يحملها حزب التحرير (مترجمة)،» حزب التحرير ـ ولاية روسيا (٢٣ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٩)، <http://www.hizb-ut-tahrir.org/index.php/ar/wshow/799/>.

(٤٤) «بيان من حزب التحرير في أوكرانيا،» حزب التحرير ـ ولاية أوكرانيا (١٣ أيار/مايو ٢٠٠٩)، <http://www.hizb-ut-tahrir.org/index.php/AR/wshow/671/>.

في خوتان. وقال مجلس اليوغور العالمي إن نحو ألف متظاهر شاركوا في هذه الاحتجاجات[٤٥]. وتحافظ المجلة على الاسم القديم لهذا الإقليم «تركستان الشرقية»، قبل أن تسمّيه السلطات الشيوعية بـ «شينغيانغ» الذي يعني الأرض الجديدة، وتعمل على محاربة هويته الإسلامية عبر ممارسات قمعية بالغة القسوة. ويفيد مقال نشرته **الوعي** أن الحركات الإسلامية تعمل هناك بشكل سري، ويدعو إلى إقامة الخلافة الإسلامية التي ستعمل على نصرة المسلمين هناك، وتحريرهم من «الاحتلال» الصيني الملحد[٤٦].

ـ ٦ ـ

وفي **باكستان** يقدم اللقاء الذي أجرته **الوعي** مع نفيد بوت، الناطق الرسمي لحزب التحرير هناك، ضمن عدد من اللقاءات التي نشرتها مع ناطقين رسميين للحزب، في عدد خاص بمناسبة الذكرى السابعة والثمانين لإلغاء الخلافة؛ صورة معقولة عن النشاط الحزبي، إذ يقول بوت إنه تعرف إلى أفكار الحزب أواخر الثمانينيات، عن طريق زميل مسلم من الهند، كان يدرس معه في جامعة لاهور للهندسة والتكنولوجيا في باكستان، فصار عضواً في إحدى حلقاته. وإثر استكمال بوت دراسته في الولايات المتحدة الأمريكية، عاد إلى باكستان عام ١٩٩٧، حيث كانت الدعوة «في مراحلها الأولى، وكان عدد قليل من الشباب في كل مدينة، وكانوا يعملون على كسب مزيد من الشباب لجسم الحزب». حتى كان الظهور العلني الأول له في كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٠، في كل من لاهور وكراتشي وإسلام آباد وبيشاور، بتعليق اليافطات والرايات، وتوزيع المنشورات، وعقد المؤتمرات الصحفية الأولى. ثم قرر الحزب إنشاء مكتب له في مدينة لاهور، في أواسط عام ٢٠٠١. وعقب ذلك بقليل، نظم مسيرات احتجاجية في المدن الباكستانية الرئيسية الخمس، للاعتراض على السماح للقوات الأمريكية باستخدام أراضي البلاد لغزو أفغانستان، إثر أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١. وفي هذه المسيرات بدأ اعتقال السلطة لعناصر من الحزب، من بينهم بوت الذي كان قد عيّن كناطق رسمي، كما تم إغلاق المكتب ومصادرة محتوياته. ولم يجر السماح بإعادة فتحه في ما بعد، رغم عدم حظر عمل الحزب رسمياً حتى ذلك

(٤٥) **الوعي**، السنة ٢٣، العدد ٢٦٠ (أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٨)، ص ٢٥.

(٤٦) **الوعي**، السنة ٢٤، العدد ٢٧٣ (تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٩)، ص ٣٥.

الوقت. وهذا الحظر أتى عام ٢٠٠٣، إثر مؤتمر عقده الحزب في لاهور، ولاقى حضوراً جماهيرياً واسعاً. ومنذ ذلك الوقت وعمل الحزب محظور قانوناً، وناطقه الرسمي يعيش متخفياً، إلا أنه يستطيع التحايل للمشاركة في بعض النشاطات السياسية العامة بين الحين والآخر[٤٧]. ورغم إعلان حظر الحزب في ٢٠/ ١٠/ ٢٠٠٣[٤٨]، فقد استطاع الاستمرار في البلاد، بعملٍ سري زهيد التكلفة الأمنية، إذ قام بمسيرات في ٢٩/ ١٠/ ٢٠٠٤ في المدن الرئيسية في البلاد[٤٩]، وظل يوزع منشوراته بطريقة شبه علنية[٥٠]. وفيها يهاجم الرئيس الباكستاني ـ وقتها ـ برويز مشرّف بعنفٍ، متهماً إياه بمحاربة الإسلام، وبالتخلي عن كشمير للهند[٥١]، وبالعمالة المكشوفة للغرب[٥٢]. وكمثال على ذلك نقرأ في **الوعي**: «مشرّف أداة قتل وناطق رسمي ومحام لأمريكا.. ضد شعبه»[٥٣]، و«حاكم باكستان يسلم شعبه لأعدائه مقابل المال»[٥٤]، و«مشرّف لم ولن يترك باباً لمعاداة الإسلام إلا وسيلجه»[٥٥]. ووصل الأمر بالمجلة إلى حد «طلب النصرة» من كبار ضباط الجيش الباكستاني، لإقصاء مشرّف عن الحكم، حماية للترسانة النووية الباكستانية من الأيدي الأمريكية[٥٦]، بل إن هذه الدعوة جاءت صريحة في بيان للحزب في باكستان بعنوان «إلى أهل القوة والمنعة: اخلعوا مشرّف ونظامه الفاسد وأقيموا دولة الخلافة»[٥٧]. بينما شارك أعضاء الحزب في بريطانيا

---

(٤٧) **الوعي**، السنة ٢٢، العددان ٢٥٨ ـ ٢٥٩ (تموز/ يوليو ـ آب/ أغسطس ٢٠٠٨)، ص ١٦ ـ ١٩.

(٤٨) «حظر حزب التحرير لن يوقف عمله لإعادة الخلافة،» حزب التحرير ـ ولاية باكستان (٢٥ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٣)، <http://www.hizb-ut-tahrir.org/index.php/ar/wshow/263/>.

(٤٩) «استخدام مشرف للقوة ضد نشاطات حزب التحرير السلمية لا يمنع إعادة دولة الخلافة الإسلامية،» حزب التحرير ـ ولاية باكستان (٢٩ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٤)، <http://www.hizb-ut-tahrir.org/index.php/ar/wshow/237/>.

(٥٠) **الوعي**، السنة ٢٠، العددان ٢٣٤ ـ ٢٣٥ (آب/ أغسطس ـ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٦)، ص ١٢٨.

(٥١) «أوقفوا خيانة مشرف الكبرى لكشمير! (مترجمة)،» حزب التحرير ـ ولاية باكستان (٦ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٦)، <http://www.hizb-ut-tahrir.org/index.php/AR/wshow/142>.

(٥٢) **الوعي**، السنة ٢١، العدد ٢٤٤ (حزيران/ يونيو ٢٠٠٧)، ص ١٤ وما بعدها.

(٥٣) **الوعي**، السنة ٢١، العدد ٢٣٨ (تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٦)، ص ٢٦.

(٥٤) **الوعي**، السنة ٢١، العدد ٢٣٧ (تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٦)، ص ٢٥.

(٥٥) **الوعي**، السنة ٢٢، العدد ٢٥٣ (شباط/ فبراير ٢٠٠٨)، ص ٢٧.

(٥٦) **الوعي**، السنة ٢٢، العدد ٢٥٢ (كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٨)، ص ٢٦.

(٥٧) «رسالة مفتوحة من حزب التحرير ـ باكستان ـ إلى أهل القوة والمنعة: اخلعوا مشرّف ونظامه الفاسد وأقيموا دولة الخلافة (مترجمة)،» حزب التحرير ـ ولاية باكستان (١٨ آذار/ مارس ٢٠٠٧)، <http://www.hizb-ut-tahrir.org/index.php/AR/wshow/173/>.

في مظاهرة ضد مشرف، أثناء زيارة الأخير إلى لندن في عام ٢٠٠٨، ولقائه رئيس الوزراء البريطاني غولدن براون[٥٨]. وحتى عندما غادر مشرّف الحكم في عام ٢٠٠٨، اعتبر بيان أصدره الحزب أنه «أنهى خدمته المطلقة لأمريكا (. . .) ساعدها وبشكل علني في حربها على الإسلام والمسلمين. وقد تخلت أمريكا عنه لتأتي بعميل آخر جديد يخدمها بفاعلية أكبر»[٥٩]. ووصف بيان آخر من حكموا بعده بـ «الطغمة»[٦٠]، ووجّه بيان ثالث خطابه إليهم بـ «يا حكام باكستان الظلمة»[٦١].

ـ ٧ ـ

أما في **أفغانستان** فلم يذكر للحزب وجود فعلي، لا أيام الجهاد الأفغاني ضد القوات السوفياتية، ولا في المراحل التي تلت ذلك، بل ربما لم يوجد الحزب هناك إلا بعد سقوط حكم طالبان على يد القوات الأمريكية. فالبيان الذي أصدرته ولاية أفغانستان في الحزب، بتاريخ ٢٢/٦/٢٠٠٦، بعنوان «أيها المسلمون في أفغانستان: الخلافة وحدها هي درع المسلمين»[٦٢]، يحمل سمات البيان الأول. وتتالت بعده نشرات تندّد بقوات الاحتلال الغربي، وبالحكومة المتعاملة معها، وتحض الأفغان على عدم الاشتراك في العملية السياسية القائمة بالانتخابات.

ـ ٨ ـ

ووفق تقرير إخباري ترجمته مجلة **الوعي**، فقد تأسس الحزب في **بنغلادش** على يد محيي الدين أحمد، الذي انتسب إليه في بريطانيا في بداية التسعينيات،

---

(٥٨) **الوعي**، السنة ٢٢، العدد ٢٥٤ (آذار/مارس ٢٠٠٨)، ص ٢١ ـ ٢٢.

(٥٩) «التغيير الحقيقي يتطلب قلع النظام الغربي الكافر مع مشرّف: ذلك النظام الذي فرّخ عملاء مثل مشرّف،» حزب التحرير ـ ولاية باكستان (١٩ آب/أغسطس ٢٠٠٨)، <http://www.hizb-ut-tahrir.org/index.php/ar/wshow/501/>.

(٦٠) «أمريكا تعمل على إطالة عمر الفساد في باكستان وإطالة عمر النظام العميل لها عن طريق استخدام الطغمة الحاكمة الحالية،» حزب التحرير ـ ولاية باكستان (٢١ آذار/مارس ٢٠٠٩)، <http://www.hizb-ut-tahrir.org/index.php/ar/wshow/638/>.

(٦١) «كتاب مفتوح من حزب التحرير ولاية باكستان إلى حكام باكستان الظلمة،» حزب التحرير ـ ولاية باكستان (٧ آذار/مارس ٢٠١٠)، <http://www.hizb-ut-tahrir.org/index.php/ar/wshow/850/>.

(٦٢) «أيها المسلمون في أفغانستان: الخلافة وحدها هي درع المسلمين،» حزب التحرير ـ ولاية أفغانستان (٢٢ حزيران/يونيو ٢٠٠٦)، <http://www.hizb-ut-tahrir.org/index.php/ar/wshow/53/>.

حيث كان يحضر لنيل شهادة الدكتوراه. وإثر عودته إلى بلده في عام ١٩٩٨ بدأ بنشر أفكار الحزب بين طلابه في الجامعة، حتى تكوّنت أول خلية ربما عام ٢٠٠٠. ورغم حداثة التنظيم، إلا أنه نما بسرعة، فيقدر التقرير عدد أعضائه هناك بـ ١٠٠٠٠ عضو، أكثرهم من الطلاب في جامعة دكا، وفي الجامعات الخاصة التي تتم الدراسة فيها بالإنكليزية. وبدأ الحزب بممارسة النشاطات السياسية بتواتر تدريجي، متجاهلاً قانون الطوارئ الذي فرضته الحكومة في شهر كانون الثاني/يناير ٢٠٠٧، مما أدى إلى اعتقال ٢٢ من أعضاء الحزب، ما لبث أن أطلق سراحهم بكفالة. وقد نظم الحزب ـ الذي يضم هنا عدداً من النساء ـ مسيرات احتجاجية ضد مشروع قانون «سياسة تطوير المرأة»، الذي اقترحته الحكومة عام ٢٠٠٨[٦٣]. وفي مقال لها، قالت فهميدة فرحان خانوم، الناطقة الرسمية باسم الحزب في بنغلادش، إن هذا القانون حلقة في سلسلة الغزو الثقافي الذي يمارسه الغرب ضد بلاد المسلمين منذ هدم الخلافة، لجعل هذه البلاد مستعمرات تابعة له، بالتعاون مع حكامها والتيارات العلمانية فيها. ولا حل إلا بالمشاركة في «الصراع الحضاري لاستئصال العلمانية من أرضنا وتحرير الأمة بالكامل»[٦٤]. وفي أيلول/سبتمبر ٢٠٠٨ نشرت بعض وسائل الإعلام الباكستانية أن حزب التحرير هدد بالقيام بتفجيرات في مناطق مهمة في بنغلادش، إن لم تفرج السلطات هناك عن عشرة من أعضائه كانت قد اعتقلتهم بسبب تنظيمهم مؤتمراً صحفياً. وأكدت الشرطة البنغالية وصول فاكس إليها بهذا المعنى، غير أن الحزب نفى ذلك بشدة، وما لبثت الأزمة أن حلت بالإفراج عن المعتقلين[٦٥].

وانتقدت بيانات الحزب في بنغلادش تخاذل الحكم في وجه الاعتداءات الهندية[٦٦]، وتعاونها السياسي والعسكري مع الولايات المتحدة الأمريكية[٦٧].

(٦٣) **الوعي**، السنة ٢٣، العدد ٢٦٠ (أيلول/سبتمبر ٢٠٠٨)، ص ١٩ ـ ٢٠.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٦٥) **الوعي**، السنة ٢٣، العدد ٢٦٢ (تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٨)، ص ١٦ ـ ١٧.

(٦٦) «أيها الناس: أفشلوا مؤامرة الهند لتدمير جيشكم وحرس حدودكم وقفوا بقوة في وجه الحكومة التي لا تحرك ساكناً!،» حزب التحرير ـ ولاية بنغلاديش (٢٨ شباط/فبراير ٢٠٠٩)، <http://www.hizb-ut-tahrir.org/index.php/ar/wshow/623/>.

(٦٧) «أمريكا تستهدف بنغلادش أيها المسلمون! قفوا مع حزب التحرير لإحباط الحملة الصليبية الأمريكية،» حزب التحرير ـ ولاية بنغلاديش (٦ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٩)، <http://www.hizb-ut-tahrir.org/index.php/ar/wshow/804/>.

ودعت إلى الإطاحة بحكومة الشيخة حسنية التي حولت البلد إلى «مخيم لتدريب الجنود الأمريكيين المجرمين الذين تقطر أيديهم بدماء المسلمين»[٦٨]. وقد تسببت حدّة هذه البيانات في اعتقال بعض أعضاء الحزب، كما حصل إثر توزيع بيانه في ٢٠٠٩/٢/٢٨، وعقب ذلك قررت الحكومة إعلان حظر نشاط رسمياً[٦٩].

ـ ٩ ـ

وفي **إندونيسيا** حرّض الحزب على حملة ضد نشر الصور العارية في وسائل الإعلام، في ٢٠٠٦/٤/١٠، وتم التعاون مع مجلس العلماء الإندونيسي في العاصمة جاكرتا وفي باقي المناطق لتفعيل هذه الاحتجاجات، فشارك فيها مليون متظاهر في ٥/٢١، ثم أتبعت هذه التحركات بمؤتمرين صحفيين، قالت مجلة **الوعي** إن أثرهما كان «جيداً» أغاظ قلوب العلمانيين في البلاد[٧٠]. كما نظم الحزب في عام ٢٠٠٧ مؤتمراً عاماً حول الخلافة، شاركت فيه وفود عديدة لحزب التحرير، وجماعات إسلامية إندونيسية عديدة، وقد تم عقده في ملعب دولي، وقد حضره قرابة مئة ألف شخص. وشارك الحزب في ندوة بعنوان «الخلافة على منهاج الرسول أو الديمقراطية العلمانية الأمريكية؟» نظمتها في أواخر العام نفسه جمعية إسلامية إندونيسية، وشاركت فيها جماعات إسلامية محلية عديدة، وألقى محمد إسماعيل يوسنطا، الناطق الرسمي باسم حزب التحرير في إندونيسيا، كلمة استعرض فيها مبادئ الحزب المعروفة بخصوص مركزية استعادة الخلافة الإسلامية، ودعا أعضاء البرلمان إلى أن يتذكّروا أنهم مسلمون، حتى ولو ترشحوا لعضوية البرلمان على أساس غير إسلامي، فيعملون على إنهاء الحكم بالقانون الوضعي، وإقامة دولة الخلافة، التي هي «الحل الصحيح العادل» لكل مشاكل الأمة[٧١]. وفي لقاء أجرته معه مجلة

---

(٦٨) «دعوة مخلصة من حزب التحرير إلى أعضاء وناشطي جميع الأحزاب السياسية لنبدأ كفاحاً سياسياً موحداً ضد الإمبرياليين وعملائهم من أجل إحباط مؤامراتهم ضد البلاد،» حزب التحرير ـ ولاية بنغلاديش (١٢ أيار/مايو ٢٠١٠)، <http://www.hizb-ut-tahrir.org/index.php/ar/wshow/878/>.

(٦٩) «أطيحوا بالشيخة حسينة وحكومتها، حكومة الصفقة الأمريكية البريطانية، المتآمرة مع الهند في مجزرة حرس الحدود، ثم أقيموا دولة الخلافة فرض رب العالمين،» حزب التحرير ـ ولاية بنغلاديش (٥ شباط/فبراير ٢٠١٠)، <http://www.hizb-ut-tahrir.org/index.php/ar/wshow/837/>.

(٧٠) **الوعي**، السنة ٢٠، العددان ٢٣٤ ـ ٢٣٥ (آب/أغسطس ـ أيلول/سبتمبر ٢٠٠٦)، ص ٦٣.

(٧١) **الوعي**، السنة ٢٢، العدد ٢٥٢ (كانون الثاني/يناير ٢٠٠٨)، ص ٢١ وما بعدها.

الوعي، قال يوسنطا إنه ولد سنة ١٩٦٢ في جوكجاكرتا. وحصل على البكالوريوس في الهندسة، ثم على درجة الماجستير في الإدارة. كما درس العلوم الشرعية على بعض علماء البلد. وهو يشغل عدة مناصب أكاديمية، وهو عضو في أكثر من تجمع للعلماء المسلمين. وذكر أنه تعرّف على أفكار الحزب عن طريق أحد أعضائه، ثم ما لبث أن صار عضواً نشطاً فيه، ونجح في انتخابات مجلس الولاية وصار أحد أعضاء هذا المجلس لعدة سنوات، إلى أن طلب منه أمير الحزب [التاريخ غير محدد، ولكن يبدو أن الأمير المقصود هو أبو الرشتة] عدم ترشيح نفسه للانتخابات التالية، وأسند إليه مهمة الناطق الرسمي. وقال يوسنطا إن عمله هو إصدار التصريحات السياسية، والنشرات، والرد على ما تنشره بعض وسائل الإعلام بشأن الحزب، أو الحالة الإسلامية عموماً، بالإضافة إلى الاتصالات والزيارات الشخصية، واللقاء مع محطات فضائية، والاشتراك في مؤتمرات دولية، لبيان أهداف الحزب وبرنامجه[(٧٢)].

ـ ١٠ ـ

وفي **زنجبار** نقلت مجلة **الوعي** عن تقرير نشرته وكالة رويترز في ٣١/١٠/٢٠٠٦ أن الظهور الأول لنشاط حزب التحرير في البلد كان قبل ذلك بأيام، عبر ملصقات ولافتات رفعت ليلاً في أسواق مدن الأرخبيل ذات الأغلبية الإسلامية، تدعو إلى إقامة الخلافة. ونقلت الوكالة عن تشاند خميس، عضو الحزب الذي التقاه مراسل الوكالة بشكل علني، على نبذ العنف، مع الإصرار على رفض النظام الديمقراطي الغربي، والعمل على إقامة دولة إسلامية موحدة يرئسها الخليفة، بينما أكد قائد الشرطة أن تحقيقات تجري بشأن نشاط الحزب[(٧٣)]. ولم يتم اعتقال أحد من الذين شاركوا في حملة الملصقات هذه، والذين قدّر بعض المراقبين عددهم بثلاثة آلاف عضو في الحزب[(٧٤)].

ـ ١١ ـ

أما في **كينيا** فقد نشرت **الوعي** مداخلة قدمها عبد الله أبو أحمد، من

---

(٧٢) **الوعي**، السنة ٢٢، العددان ٢٥٨ ـ ٢٥٩ (تموز/يوليو ـ آب/أغسطس ٢٠٠٨)، ص ١٢ ـ ١٣.

(٧٣) **الوعي**، السنة ٢١، العدد ٢٣٨ (تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٦)، ص ٢٣.

(٧٤) **الوعي**، السنة ٢١، العدد ٢٤٠ (شباط/فبراير ٢٠٠٧)، ص ١٩ ـ ٢٠.

حزب التحرير، في برنامج بثته إذاعة إسلامية في مومباسا، في ١٠/ ٣/ ٢٠٠٨، تناول المشاكل التي عمّت البلد بعد الانتخابات الرئاسية التي جرت في نهاية العام السابق. وقد استعرض هذا المتحدث وقائع الأزمة الكينية، ودور التدخلات الأمريكية والبريطانية في تأجيج الصراعات السياسية المتداخلة مع الانقسامات القبلية. وأكد أن الأقلية المسلمة ظلت بعيدة عن هذه الصراعات، فلم تتعرض لأعمال الفوضى الوحشية والنهب. ورأى في الختام أن الأزمة في كينيا أثبتت فشل الديمقراطية الرأسمالية الغربية في تحقيق التقدم وتوفير الأمن، وهو ما بات من الضروري على المسلمين هناك أن يدركوه، ليبادروا إلى تقديم أيديولوجيا الإسلام كسبيل وحيد لنشر الأمن والعدل في أفريقيا والعالم[٧٥].

ـ ١٢ ـ

أما خارج حدود العالم الإسلامي، فربما كان أكبر تجمعات الحزب الأوروبية هو في **بريطانيا**، حيث للحزب موقف حاد من هذه الدولة التي يعتبرها أصل بلاء المسلمين بإلغاء الخلافة، وتشتيت المسلمين إلى ممالك ودويلات، ونشر التغريب مصحوباً بالاستعمار، قبل أن تنافسها الولايات المتحدة الأمريكية على ذلك. ولكن لندن ـ برأي الحزب ـ ما زالت «تتصدر المؤامرة على هذه الأمة، وعلى دينها، وتصطنع أخبث الأساليب والوسائل للصدّ عن سبيل الله»[٧٦]. ورغم أنه ـ وفق تعبير أحد مسؤوليه ـ لا يهدف إلى «الإطاحة بالملكة إليزابيث (. . .)، كما أن بريطانيا أصلاً هي خارج مجال تركيزه السياسي»[٧٧]، لأنه حدد هدفه باستعادة الخلافة في بلاد المسلمين، فإن وسائل الإعلام أخذت تعنى، منذ التسعينيات، بالنشاطات التي كان يقودها الإسلامي السوري عمر بكري، الذي قدمته مجلة **الوعي** عام ١٩٩٤، إثر تنظيمه مؤتمراً في لندن عن الخلافة، على أنه «مؤسس حزب التحرير في بريطانيا»[٧٨]. ولكن بكري ما لبث أن اشتهر بتأسيس حركة باسم «المهاجرون»، ظلت علاقتها التنظيمية بحزب التحرير ملتبسة، وإن أعلنت أنها تؤمن ببنيته الفكرية[٧٩]. ووجدت الحركة

---

(٧٥) **الوعي**، السنة ٢٢، العدد ٢٥٦ (أيار/ مايو ٢٠٠٨)، ص ١٤ ـ ٢٠.

(٧٦) **الوعي**، السنة ١٩، العدد ٢١٢ (تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٤)، ص ٢٢.

(٧٧) **الوعي**، السنة ٢٠، العدد ٢٢٨ (شباط/ فبراير ٢٠٠٦)، ص ٣٠.

(٧٨) **الوعي**، السنة ٨، العدد ٨٨ (آب/ أغسطس ١٩٩٤)، ص ٦.

(٧٩) **الوسط** (لندن)، العدد ٢٤٣ (٢٣ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٦)، ص ٢٠.

شعبية في أوساط الجالية الباكستانية المسلمة في بريطانيا[٨٠]، وعقدت عدة مؤتمرات دعت إليها مندوبين من جماعات إسلامية عديدة[٨١]، وهو ما لا يطابق الصورة المعروفة عن عمل حزب التحرير. والواقع أن بكري كان يبتعد بالتدريج عن الحزب، باتجاه ميول سلفية وصلت إلى تأييد صريح لأسامة بن لادن ـ قبل ١١ أيلول/سبتمبر ـ في ظهورات نارية لبكري على وسائل الإعلام البريطانية وسواها، مما جعله صورة نموذجية عن «الحقد الإسلامي»، وحدا بالكثيرين إلى مطالبة الحكومة بسجنه أو بإلغاء الإقامة الممنوحة له وإخراجه من البلاد[٨٢]. غير أن شيئاً من هذا لم يحدث، إلى أن أعلن بكري خروجه رسمياً من حزب التحرير[٨٣]، فانفرط بذلك عقد حركة «المهاجرون»، وعاد قسم من أعضائها إلى العمل تحت اسم حزب التحرير. ثم غادر بكري البلاد نهائياً إلى لبنان، إثر التفجيرات التي حصلت في لندن في ٧ تموز/يوليو ٢٠٠٥.

والواقع أن هذه التفجيرات قد دعت بريطانيا إلى إعادة النظر جذرياً في قوانينها لـ «مكافحة الإرهاب»، وفي طريقة تعاطيها مع الحركات الإسلامية المقيمة على أراضيها. وقد أعلن توني بلير، رئيس الوزراء البريطاني وقتها، في آب/اغسطس من العام نفسه، أن حزب التحرير على قائمة المنظمات التي ينتظر حظرها[٨٤]. ومنذ ذلك الوقت وفرع الحزب هناك يعيش هاجس الحظر الذي يعني فرض عقوبة «بتهمة العضوية في حزب غير مشروع، التي تصل إلى مدة عشر سنوات سجن»، كما كتب أحد مسؤولي الحزب[٨٥].

وتصاعدت وتيرة النقاش حول هذه التشريعات في وسائل الإعلام، كما في البرلمان. فقد خشي سياسيون من أن قرار الحظر قد يفشل إذا اعترض الحزب على ذلك في ظل القوانين القائمة، مما قد يكون ذا مفعول عكسي، بينما خشي آخرون من انتقال الحزب إلى العمل السري[٨٦]. وبحصول فكرة الحظر على المباركة الملكية عام ٢٠٠٦، عاشت علاقة حزب التحرير بالأراضي البريطانية

(٨٠) **الوسط**، العدد ٣٤٤ (٣١ آب/أغسطس ١٩٩٨)، ص ٢٥.

(٨١) **الوسط**، العدد ٢٤١ (٩ أيلول/سبتمبر ١٩٩٦)، ص ٢٠.

(٨٢) **الشاهد السياسي** (لندن)، السنة ٤، العدد ١٣٠ (٦ أيلول/سبتمبر ١٩٩٨)، ص ١٣.

(٨٣) من لقاء معه، في: **الحياة**، ٢٣/ ٢/ ٢٠٠٤.

(٨٤) **الوعي**، السنة ٢٣، العدد ٢٦٢ (تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٨)، ص ١٧.

(٨٥) **الوعي**، السنة ٢٠، العدد ٢٢٨ (شباط/فبراير ٢٠٠٦)، ص ٣٠.

(٨٦) **الوعي**، السنة ٢١، العدد ٢٤١ (آذار/مارس ٢٠٠٧)، ص ٤٠.

أياماً عصيبة. وبتصفح العدد ٢٣٧ من مجلة **الوعي**، الذي صدر في تشرين الثاني/نوفمبر من ذلك العام؛ نقرأ ترجمة لمقال يدعو إلى حظر الحزب في بريطانيا، بعد أن تجاوز أعضاؤه الـ ٨٠٠٠ عضو. وينقل كاتب المقال عن مينيك وايتمان، المتحدث باسم المنظمة العالمية المناهضة للإرهاب (فيجيل)، قوله إن أعضاء الحزب يريدون فرض «أفكارهم البربرية علينا، بهدف استعمال بريطانيا كمركز لشن الجهاد (. . .)؛ إنهم كالنازيين، فأعضاء الجماعة يقومون بغسل أدمغة الأعضاء الجدد (. . .)؛ إن الحظر سيقلل من فعالية الجماعة بشكل حاد». كما ينتقد الكاتب حملات الحزب التي يرى أنها تهدف إلى تجنيد الأنصار، كحملة «أوقفوا الخوف من الإسلام» في الجامعات البريطانية[(٨٧)]. وفي قسم الأخبار، في العدد نفسه، تنقل المجلة تصريحات جاك سترو، وزير الخارجية البريطاني السابق، حول النقاب، وما أثارته من نقاش حول اندماج المسلمين في بريطانيا، شارك فيه رئيس الوزراء توني بلير. ونقلت المجلة تصريحاً للممثلة الإعلامية للنساء في الحزب، قالت فيه: «إن الجالية المسلمة لا تحتاج إلى دروس في اللباس من جاك سترو» الذي فشل برأيها في «ذكر المسألة الهامة جداً حول حرب الحكومة غير الشرعية واحتلالها المستمر للعراق، والتي كان هو من المشجعين لها. إنه يتحدث عن تأثير النقاب في علاقات الجالية، ولكنه يفشل في ذكر الضغط الذي تسببه السياسة الخارجية على علاقات الجالية»[(٨٨)]. أما الخبر الذي ترى المجلة أنه «يعطي صورة عن طبيعة الاندماج التي يسعى الغرب إلى تحقيقها» فهو نفي الناطق باسم وزارة التعليم البريطانية ما سبق أن ورد في **الغارديان** عن تكليف العاملين في الجامعات البريطانية بالتجسس على الطلاب المسلمين[(٨٩)]. كما انتقدت **الوعي** تصريحات ديفيد كاميرون، رئيس حزب المحافظين البريطاني، أنه في حال فوز حزبه في الانتخابات القادمة، وتوليه منصب رئاسة الوزراء؛ فإنه سيلزم المدارس الإسلامية بقبول طلاب غير مسلمين، لا تقل نسبتهم عن الربع، سعياً وراء إدماج المسلمين بالآخرين[(٩٠)].

وفي مناسبة لاحقة، ردّ د. عمران وحيد، ممثل حزب التحرير في بريطانيا، على تصريحات كاميرون حول أوضاع المسلمين والجماعات الإسلامية

(٨٧) **الوعي**، السنة ٢١، العدد ٢٣٧ (تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٦)، ص ٣٩ ـ ٤٠.
(٨٨) المصدر نفسه، ص ٢٤.
(٨٩) المصدر نفسه، ص ٢٥ ـ ٢٦.
(٩٠) المصدر نفسه، ص ٢٦ ـ ٢٧.

هناك، بأن أفكار زعيم الحزب البريطاني مأخوذة عن تقارير مراكز الأبحاث اليمينية، وأنها تعبير عن المحافظين الجدد، الذين يهاجمون الإسلام نفسه تحت غطاء محاربة الأسلمة، متابعين بذلك سياستهم في «الاستعمار الثقافي» الذي يظهر بوضوح في العراق(٩١)، حيث وقعت القوات البريطانية ـ بجانب القوات الأمريكية ـ في مستنقع لا مهرب منه سوى بإنهاء وجودها غير الشرعي هناك(٩٢). ولكن التعهد بحظر الحزب ما زال من وعود كاميرون الانتخابية حتى تصريحاته الأخيرة عام ٢٠١٠(٩٣).

أصدر الحزب في بريطانيا مجلتين فصليتين؛ إحداهما ذات طابع ثقافي باسم **الحضارة الجديدة** (*New Civilization*)، والثانية مخصّصة للتوجيه العائلي تحت اسم سلام (*Salam*)(٩٤). وينشط بشكل واضح في صفوف الطلاب المسلمين في الجامعات، حيث منع من العمل أكثر من مرة(٩٥)، ولم يعتقل أي من عناصره في أية مناسبة داخل بريطانيا (اعتقل بعض أعضائه، ممن يحملون الجنسية البريطانية، في مصر، واعترضوا على عدم تدخل السلطات البريطانية لمصلحتهم)(٩٦). ويضم الحزب عدداً واضحاً للعيان من النساء اللاتي اعتنق بعضهن الإسلام بعد أن ولدن في كنف أديان ـ وقوميات ـ مختلفة، ونشطن في حركة «المهاجرون» أو في الحزب(٩٧)، إلى أن صارت إحدى العضوات ممثلة خاصة لهن في بريطانيا، كما في عام ٢٠٠٤، عندما نظمن مسيرة احتجاجية على تجاوزات سجن أبو غريب في العراق، التي قامت بها القوات الأمريكية وحلفاؤها(٩٨). كما قمن في العام نفسه بالاعتصام، منقَّباتٍ، أمام السفارة الفرنسية في لندن، للاحتجاج على منع ارتداء الحجاب في المدارس الرسمية هناك(٩٩)، إذ إن خلايا الحزب غير القانونية في **فرنسا** تخضع إلى مراقبة مشددة من قبل أجهزة الأمن، وكذلك هو الحال في **إسبانيا**، كما يقول تقرير ترجمته

---

(٩١) **الوعي**، السنة ٢١، العدد ٢٤٢ (نيسان/ أبريل ٢٠٠٧)، ص ١٥.

(٩٢) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٩٣) **الحياة**، ١٣/ ٤/ ٢٠١٠.

(٩٤) **الوعي**، السنة ٢٢، العددان ٢٥٨ ـ ٢٥٩ (تموز/ يونيو ـ آب/ أغسطس ٢٠٠٨)، ص ١٢٣.

(٩٥) **الوعي**، السنة ٢٠، العدد ٢٣١ (أيار/ مايو ٢٠٠٦)، ص ٤٣.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(٩٧) **الوعي**، السنة ١٨، العدد ٢١١ (أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٤)، ص ١١ ـ ١٦.

(٩٨) **الوعي**، السنة ١٨، العدد ٢٠٩ (تموز/ يوليو ٢٠٠٤)، ص ١٢.

(٩٩) **الوعي**، السنة ٢٢، العددان ٢٥٨ ـ ٢٥٩ (تموز/ يوليو ـ آب/ أغسطس ٢٠٠٨)، ص ١٢٣.

الوعي(١٠٠). ومن هنا، فإن البيان الذي أصدره الحزب في ٢٣/٦/٢٠٠٩ بعنوان «منع النقاب في فرنسا يمهّد لمنع المظاهر الإسلامية كلها» جاء موقعاً على نحو مبهم بـ «حزب التحرير، أوروبا»(١٠١).

ـ ١٣ ـ

أما في **ألمانيا** فقد ذكرت المجلة أن وزير الداخلية أوتو شيلي أصدر قراراً بحظر الحزب في ١٥/١/٢٠٠٣، بعد أن كانت السلطات قد وضعته تحت المراقبة منذ عام ٢٠٠٠. وقال القرار إن حظر نشاط الحزب جاء لأنه منظمة مناهضة للدستور، تعارض الأسس الديمقراطية للدولة، لأنه «يؤيد استخدام العنف كأداة لتحقيق أهدافه السياسية»، كما أنه يخرق القوانين الخاصة بمناهضة السامية لأنه «ينكر حق إسرائيل في الوجود»، ويدعو إلى القضاء على هذه الدولة(١٠٢). وصرح مسؤول في الحزب أن السلطات الألمانية ألغت إقامة بعض عناصره وأمرتهم بالخروج من البلاد، وقامت بمداهمات متكررة لمنازل أعضاء آخرين(١٠٣). غير أن المجلة استمرت بإبراز ذكر عنوان مراسلها في برلين. ويبدو أن مسؤولية إدارة شؤون الحزب هناك صارت من مهام شاكر عاصم، الذي تقدمه المجلة على أنه «عضو ممثل لحزب التحرير في البلاد الناطقة بالألمانية»، المقيم في **النمسا**، والذي برز اسمه إثر احتجاج الحزب على تصريحات سوزانا فينتر، مرشحة حزب الأحرار النمساوي للبرلمان، المسيئة للإسلام ولصورة نبيه(١٠٤). وقد أصدر الحزب في النمسا بشأنها بياناً بتاريخ ١٦/١/٢٠٠٨، قال فيه إن هذه التصريحات تدل على عجز الساسة عن حلّ مشكلات ناخبيهم، فالتمسوا الطريق السهل إلى كسب الأصوات، وهو «شحن الناس بالكره ضد الإسلام والمسلمين»(١٠٥).

---

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(١٠١) «منع النقاب في فرنسا يمهّد لمنع المظاهر الإسلامية كلّها،» حزب التحرير ـ ولاية أوروبا (٢٣ حزيران/ يونيو ٢٠٠٩)، <http://www.hizb-ut-tahrir.org/index.php/AR/wshow/705/>.

(١٠٢) **الوعي**: السنة ٢٣، العدد ٢٦٢ (تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٨)، ص ١٧؛ السنة ٢٣، العدد ٢٦٠ (أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٨)، ص ٢٠؛ السنة ١٩، العدد ٢١٤ (كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٤)، ص ٢٣، والسنة ٢١، العدد ٢٣٨ (تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٦)، ص ١١.

(١٠٣) **الوعي**، السنة ١٩، العدد ٢١٧ (آذار/ مارس ٢٠٠٥)، ص ٩.

(١٠٤) **الوعي**، السنة ٢٢، العدد ٢٥٣ (شباط/ فبراير ٢٠٠٨)، ص ٢٣.

(١٠٥) ﴿قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاء مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ،﴾ آل عمران: ١١٨. حزب التحرير ـ النمسا (١٦ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٨)، <http://www.hizb-ut-tahrir.org/index.php/ar/wshow/352/>.

أما في **الدانمارك** فيقدر بعض المراقبين عدد أعضاء الحزب بعدة مئات[١٠٦]. وقد أجرت شبكة «العربية نت» في ٢٠٠٥/١/٢٦ لقاء مع ممثل الحزب هناك، فادي عبد اللطيف، قال فيه إن المناخ الأوروبي العام صار مؤاتياً للقوى المعادية للإسلام بعد أحداث ١١ أيلول/سبتمبر، فحصلت في الدانمارك «بعض حوادث الاعتداء على نساء مسلمات، ومساجد، ومقابر للمسلمين»، بتأثير بعض القوى السياسية ووسائل الإعلام. فقام الحزب بتنظيم محاضرات ومؤتمرات عامة، حضرها عدد من غير المسلمين، بيّن فيها المحاضرون التحريريون أفكار الإسلام وأنظمته وحضارته، مما حدا ببعض الدانماركيين إلى زيادة الاهتمام بالإسلام، واعتناقه في بعض الأحيان. وقال عبد اللطيف إن هدف الحزب هو إقامة الخلافة في بلاد المسلمين، حيث حدّد مجال عمله، أما في الغرب فهو ينشط في أوساط المسلمين للحفاظ على هويتهم، وبين أبناء البلاد لدعوتهم إلى الإسلام، غير أنه يرفض المشاركة في الحياة السياسية لأنها قائمة على الأسس العلمانية وقواعد الديمقراطية الفاسدة أولاً، ولأن هذه المشاركة تستهدف إدماج المسلمين سياسياً وثقافياً في المجتمع الذي يعيشون فيه ثانياً، وهو ما يرفضه الحزب بشكل مبدئي. ولهذا لا ينشط في الحياة السياسية في الدانمارك، ولا يقيم علاقات مع القوى السياسية فيها. وعن دعوة «حزب الشعب» اليميني إلى حظر نشاط حزب التحرير، قال ممثل الحزب إن هذه الدعوة جزء مما يتعرض له حملة دعوة الإسلام في بلاد الغرب عموماً، بسبب إصرار الحزب على ربط المسلمين بعقيدتهم وبنظامهم، والحيلولة دون اندماجهم في المجتمع الغربي. وقال إن السلطات الدانماركية تلوح بحظر نشاط الحزب، ولا يزال أفراده «يتعرضون للمضايقات والطرد من كلياتهم ووظائفهم، بالإضافة إلى المضايقات والاستدعاءات المتكررة من أجهزة الشرطة»[١٠٧]. والجدير بالذكر أن مدّعي عام مملكة الدانمارك حسم النقاش الذي أثارته أحزاب يمينية ويسارية عدة في البرلمان، بخصوص شرعية عمل حزب التحرير، فأصدر المدّعي يورغن سورينسن بياناً، في حزيران/يونيو ٢٠٠٨، قال فيه إنه طالما أن الحزب «لا يستخدم العنف أو أي وسائل أخرى يعاقب عليها، فلا

(١٠٦) **الوعي**، السنة ٢٠، العدد ٢٢٧ (كانون الثاني/يناير ٢٠٠٦)، ص ٢٢.

(١٠٧) **الوعي**، السنة ١٩، العدد ٢١٧ (آذار/مارس ٢٠٠٥)، ص ٦ وما بعدها.

يوجد شيء غير قانوني في العمل من أجل نظام يختلف جوهرياً عن النظام القائم في الدانمارك»[١٠٨]. وكان المدّعي العام قد أعلن في ٢٠/٣/٢٠٠٦ رفع دعوى بحق الحزب، يتهمه فيها بتوجيه تهديدات إلى الحكومة الدانماركية، في نشرة أصدرها في تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٤، حول المجازر التي ارتكبتها القوات الأمريكية في مدينة الفلوجة العراقية، بالإضافة إلى تهم بتوجيه تهديدات ضد اليهود في الدانمارك، في نشرتين كان الحزب قد وزعهما في شهري آذار/مارس وأيار/مايو ٢٠٠١، حول المجازر التي ارتكبها اليهود في فلسطين[١٠٩]. وفي ٢٨/٢/٢٠٠٧ أصدرت المحكمة العليا في كوبنهاغن حكمها بالسجن لمدة شهرين بحق الممثل الإعلامي للحزب[١١٠].

وقد شارك الحزب بقوة في الاحتجاجات التي حدثت في صفوف المسلمين إثر نشر صحيفة دانماركية رسوماً كاريكاتيرية مسيئة للرسول (ﷺ) عام ٢٠٠٦، سواء باسم قيادته المركزية، أو فروعه في أنحاء مختلفة داخل العالم الإسلامي وخارجه، أو عبر طريق فرعه في الدانمارك، الذي أصدر بيانات عدة استنكر فيه استخدام «حرية التعبير» حجةً لنشر هذه الرسوم[١١١].

ـ ١٥ ـ

أما في **هولندا** فقد أعادت مجلة **الوعي** نشر مقال كان قد كتبه في ٢١/٣/٢٠٠٥ أوكاي، الذي تصفه المجلة بأنه ممثل حزب التحرير في هولندا، في إحدى صحف أمستردام، رداً على مقالٍ تناول الحزب والجالية الإسلامية هناك[١١٢]. وفي مطلع عام ٢٠٠٨ دعا الحزب أفراد هذه الجالية إلى حملة بعنوان «الدفاع عن القرآن الكريم واجب شرعي»، تهدف إلى مطالبة التلفزيون

---

(١٠٨) **الوعي**، السنة ٢٣، العدد ٢٦٢ (تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٨)، ص ١٧.

(١٠٩) «الحكومة الدنماركية تسوّغ الإساءة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وتسعى إلى جعل آيات القرآن الكريم جريمةً!،» حزب التحرير ـ الدنمارك (٢٥ آذار/مارس ٢٠٠٦)، <http://www.hizb-ut-tahrir.org/index.php/AR/wshow/31/>.

(١١٠) «إن الخلافة ستقوم بإذن الله وسيلقى الاحتلال مصيره المحتوم: الهزيمة والاندحار،» حزب التحرير ـ الدنمارك (٢٨ شباط/فبراير ٢٠٠٧)، <http://www.hizb-ut-tahrir.org/index.php/ar/wshow/170/>.

(١١١) **الوعي**، السنة ٢٢، العدد ٢٥٤ (آذار/مارس ٢٠٠٨)، ص ٢٣، ومواضع أخرى. بالإضافة إلى أعداد مختلفة من المجلّة منذ بروز أزمة الرسوم عام ٢٠٠٦.

(١١٢) **الوعي**، السنة ١٩، العدد ٢٢٠ (حزيران/يونيو ٢٠٠٥)، ص ٣٢ ـ ٣٣.

الهولندي بعدم بثّ فيلم عن كتاب المسلمين، يهدف ـ كما صرح صانعو الفيلم ـ إلى إبراز «فاشية القرآن» وتحريضه على العنف والكراهية[١١٣]. كما نظم عريضة احتجاج على «الإهانات المتكررة للإسلام» المتصاعدة هناك، وجمع لأجلها ٢٥٠٠٠ توقيع، من مسلمين وغير مسلمين، وحاول تقديمها إلى خوسييه تارهوست، وزيرة الداخلية، إلا أنها رفضت تسلمها[١١٤]. وانتقدت **الوعي** بث النائب الهولندي غيرت فيلدرز لفيلم عبر الإنترنت بعنوان «الفتنة»، الذي رأت المجلة أنه مسيء للإسلام والمسلمين. كما ذكرت أن فيلدرز كان قد غادر الحزب الليبرالي لأنه اعتبره متساهلاً تجاه قضايا الهجرة[١١٥]. ويبدو أن نشاطات الحزب وأفكاره دفعت بعض السياسيين الهولنديين إلى المطالبة بحظره، إلا أن هذا الاقتراح لم يتحول إلى قرار حكومي رسمي[١١٦]. وحض بيان أصدره فرع الحزب في هولندا، في ٢٦/ ٥/ ٢٠١٠، المسلمين على عدم المشاركة في الانتخابات النيابية المزمع عقدها حينها[١١٧].

ـ ١٦ ـ

ونجح فرع الحزب في **أستراليا** في عقد مؤتمر الخلافة الأول هناك، بحضور مئات من أبناء الجاليات الإسلامية المختلفة. وقد تكلم فيه محاضرون قدموا من داخل أستراليا ومن خارجها، عن طريقة إقامة الخلافة وإحداث التغيير السياسي المنشود في العالم الإسلامي. وقد عقد المؤتمر في سيدني، في ٢٨/ ١/ ٢٠٠٧[١١٨]، بعد أن سبقته اعتراضات واسعة في الصحف الأسترالية[١١٩]. وقد ورد في مقالة ترجمتها مجلة **الوعي** أنه في ١٩/ ٣/ ٢٠٠٥ أصدر المعهد الأسترالي للدراسات الاستراتيجية دراسة جاء فيها أنه على الرغم من حظر

---

(١١٣) **الوعي**، السنة ٢٢، العدد ٢٥٢ (كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٨)، ص ٢٣.

(١١٤) **الوعي**، السنة ٢٢، العدد ٢٥٤ (آذار/ مارس ٢٠٠٨)، ص ٢٣.

(١١٥) **الوعي**، السنة ٢٢، العدد ٢٥٥ (نيسان/ أبريل ٢٠٠٨)، ص ٢٤.

(١١٦) **الوعي**، السنة ٢٠، العدد ٢٢٧ (كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٦)، ص ٢٦.

(١١٧) «المشاركة في الانتخابات البرلمانية تعني الرضا بالظلم،» حزب التحرير ـ هولندا (٢٦ أيار/ مايو ٢٠١٠)، <http://www.hizb-ut-tahrir.org/index.php/ar/wshow/885/>.

(١١٨) «حزب التحرير ينجح بعقد مؤتمر الخلافة الأول في استراليا (مترجم)،» حزب التحرير ـ أستراليا (٢ شباط/ فبراير ٢٠٠٧)، <http://www.hizb-ut-tahrir.org/index.php/ar/wshow/161/>.

(١١٩) «بيان توضيحي صادر عن حزب التحرير ـ أستراليا،» حزب التحرير ـ أستراليا (١٢ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٧)، <http://www.hizb-ut-tahrir.org/index.php/AR/wshow/158/>.

حزب التحرير في بلدان عديدة، إلا أنه مرخص بالعمل السياسي في أستراليا، وهو يشكل «تهديداً على البلد». وقد أرسل المعهد رسالة تحذير إلى الحكومة مطالباً بمراقبة نشاطات الحزب عن كثب[١٢٠]. وانتقدت **الوعي** تصريحات مسؤولَين في الكنيسة الإنجيلية في ولاية فكتوريا بأن «المسلمين لديهم خطة للسيطرة على الغرب، باستخدام العنف والإرهاب وتحويل أستراليا إلى دولة إسلامية»، معتبرة أن مثل هذه التصريحات «يفجر» صراع الحضارات[١٢١]. كما نقلت المجلة أن ميك كيلتي، قائد الشرطة الأسترالية، دعا السلطات إلى بحث فكرة وضع برنامج للسجناء الأصوليين المسلمين، ولكن المدافعين عن الحريات المدنية وصفوا هذا الاقتراح بأنه برنامج لغسيل المخ[١٢٢]. وقد حذر فرع الحزب في بيان أصدره في ٥/ ٣/ ٢٠١٠ من استهداف السلطات الأسترالية للإسلام والمسلمين تحت ذريعة مكافحة الإرهاب، وذلك عقب إدانة المحكمة في سيدني لخمسة مسلمين بتهمة التخطيط لعمل إرهابي[١٢٣].

ـ ١٧ ـ

ولا يذكر فعلياً وجود للحزب في **الولايات المتحدة الأمريكية**، التي لم تضمّه إلى لائحتها للحركات الإرهابية. ولكن بيانات قليلة صدرت باسم «حزب التحرير، أمريكا»[١٢٤]، تنتقد السياسة الأمريكية، وتحثّ المسلمين هناك على عدم المشاركة فيها. كما تضع مجلة **الوعي** على غلافها الداخلي عنواناً في **كندا** بين عناوين مراسليها.

(١٢٠) **الوعي**، السنة ٢٣، العدد ٢٦٠ (أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٨)، ص ٢٠.

(١٢١) **الوعي**، السنة ١٩، العدد ٢١٥ (كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٥)، ص ١٨.

(١٢٢) **الوعي**، السنة ٢٠، العدد ٢٣٠ (نيسان/ أبريل ٢٠٠٦)، ص ٢٣.

(١٢٣) «الإسلام والمسلمون هما المستهدفان من مشروع قرار مكافحة الإرهاب: مترجم،» حزب التحرير ـ أستراليا (٥ آذار/ مارس ٢٠١٠)، <http://www.hizb-ut-tahrir.org/index.php/AR/wshow/849.>.

(١٢٤) «المشاركة في الانتخابات الأمريكية: تعاونٌ على البرّ أم المعصية!،» حزب التحرير ـ أمريكا (٢٨ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٨)، <http://www.hizb-ut-tahrir.org/index.php/ar/wshow/581/>.

الفصل الخامس

جماعة «التبليغ والدعوة»

٢٧ ـ جماعة «التبليغ والدعوة»: محدّدات التكوين والمنهج وإشكالياته

عبد الغني عماد

مقدمة

تجتمع في جماعة التبليغ والدعوة مجموعة من الخصائص السوسيولوجية تجعلها أقرب ما تكون إلى «طائفة دينية» كتب عنها علماء الاجتماع على المستوى النظري والمنهجي، باعتبارها نمطاً من التديّن يحاول التميّز وضمان الاستقلالية تجاه البنية الاجتماعية السائدة، وهي بقدر ما تمثل تديّناً انسحابياً يتبنى عادات وسلوكيات دينية محدّدة، مستوحياً في تجربته تأويلاً مختلفاً للتديّن يتجسّد في نمط سلوكي خاص وطريقة متميّزة في الدعوة والتبليغ تصل إلى حدّ اعتبارها طريقة حياة، إلا أنه مع ذلك لا يستهدف تأسيس هوامش خاصة أو التمرّد على النظام السياسي والاجتماعي القائم أو تغييره بطريقة جذرية، بل إن كل ما يسعى إليه هو الحفاظ على صفائه الذاتي وطهارته والابتعاد عن كل ما من شأنه أن «يلوّث» مسلّماته العقدية والسلوكية[١].

يمكن اعتبار جماعة التبليغ نموذجاً للجماعة الدعَوية الإسلامية المعاصرة في القرن العشرين المتأسسة على مبدأ الدعوة الفردية والجماعية، وهي تندرج في الفضاء الحركي الإسلامي بحكم طابعها التنظيمي، إلا أنها بحكم اكتفائها بالمجال الدعَوي لا تندرج في فضاء الإسلام السياسي، إذ لا يشكل إقامة حكم إسلامي هدفاً مباشراً من أهدافها، وإن كانت ترغب في أن يعمّ الحكم الإسلامي العالم.

---

(١) عبد الباقي الهرماسي، «علم الاجتماع الديني: المجال ـ المكاسب ـ التساؤلات،» في: عبد الباقي الهرماسي [وآخرون]، **الدين في المجتمع العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، ص ٢٢.

ويتميّز تنظيم الجماعة بعالميته أو أمميته الإسلامية، وقد حاولت حركات الإسلام السياسي أن تتسلل إليها وتحتويها من خلال بعض الكوادر الدعاة بصفاتهم الفردية، وليس بصفة انتمائهم إلى الجماعة، لذلك يمكن ملاحظة أن العديد من مشاهير الحركة الإسلامية السياسية ونشطائها قد مرَّ في جماعة التبليغ. وكانت جماعة التبليغ هنا أقرب ما تكون إلى تنظيم ـ مصفاة، أي يمر به منتسبون كثيرون، يمكن لبعضهم أن يتطوروا في خياراتٍ أخرى. فالطابع الدعَوي للجماعة يوفر إطاراً مسبقاً ومغرياً للعمل الحركي الإسلامي السياسي، من حيث إنه يؤمن «ستاراً دعَوياً» مؤقتاً في ظروف معيّنة يحمي الكوادر من بطش الأجهزة الأمنية وقمعها.

وقد كوَّنت الجماعة منذ تأسيسها تقاليد في العمل الدعَوي، سرعان ما تطورت وانتشرت. وتحوّلت الجماعة في ذلك من جماعة هندية إسلامية، محكومة بنشر الإسلام الصحيح وسط المسلمين الهنود المؤمنين بالإسلام، تستهدف محو أميتهم الإسلامية، إلى جماعة عالمية إسلامية عابرة للقوميات أو الشعوب.

ويستهدف هذا البحث التعريف بهذه الجماعة وأبرز قياداتها، ومسيرتها وانتشارها، وأساليب عملها، وخطابها الفكري، وموقفها من العمل السياسي، وعلاقتها بالتيارات الإسلامية الأخرى.

أولاً: التأسيس ومسارات النشأة

تأسست جماعة التبليغ التي يعرف أتباعها باسم «رجال الدعوة» على يد الشيخ محمد الياس بن محمد إسماعيل الكاندهلوي (١٨٨٦ ـ ١٩٤٥). وقد ولد الشيخ محمد الياس في كاندهلة، وهي قرية من قرى سهارنفور في الهند[٢]، لأسرة جمعت بين الغنى والعلم الشرعي والتصوّف على الطريقة الجشتية المنتشرة في شبه القارة الهندية[٣]. درس محمد الياس على أخيه الذي يكبره سنّاً، الشيخ محمد يحيى الذي كان مدرّساً في مدرسة مظاهر العلوم في

(٢) **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة**، ط ٢ (الرياض: الندوة العلمية للشباب الإسلامي، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م)، ص ١١٥.

(٣) حسين بن محسن بن علي جابر، **الطريق إلى جماعة المسلمين**، ط ٣ (المنصورة: دار الوفاء، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م)، ص ٢٩٥.

سهارنفور، ثم سافر إلى ديوبند حيث درس في مدرسة الأحناف، وحضر دروس الشيخ محمود حسن (١٨٥١ ـ ١٩٢٠) الذي كان يعتبر أكبر شيوخ الهند، رئيس هيئة التدريس وشيخ الحديث في دار العلوم في ديوبند، وأتم دراسة الحديث الشريف، وقرأ بقية الكتب الستة على أخيه الشيخ محمد يحيى[٤].

قامت مدرسة ديوبند كردّ فعل على الاحتلال البريطاني للهند وفشل الثورة الإسلامية التي اندلعت ضد هذا الاحتلال عام ١٨٥٧، فكان هدف المدرسة تحصين الأجيال المسلمة من خطر الثقافة الغربية. وقد تبنّت هذه المدرسة المذهب الماتريدي في الاعتقاد، والمذهب الحنفي في الفقه والفروع، واتبعت الصوفية في السلوك والاتباع، وبخاصة طرق: النقشبندية، والجشتية، والقادرية، والسهروردية.

أخذ محمد الياس الطريقة الجشتية على يد الشيخ رشيد أحمد الكنكوهي[٥] (١٨٢٩ ـ ١٩٠٥) عام ١٨٩٧، وهو أحد أعلام الحنفية وأئمتهم في الفقه والتصوف[٦]، ثم جدَّد البيعة على الشيخ خليل أحمد السهانفوري، كما أخذ عن الشيخ عبد الرحيم الرائي فوري، والشيخ أشرف علي التهانوي (١٨٦٣ ـ ١٩٤٣)[٧]، الذي كان يلقب بـ «حكيم الأمة ومجدّد الملّة»، وأصبح في ما بعد أحد قادة حركة استقلال باكستان، وأحد أبرز داعمي جماعة التبليغ[٨].

نشأ محمد الياس في فترة عصيبة من تاريخ الهند، تمثلت في انتشار الجهل والأمية انتشاراً بالغاً في صفوف المسلمين، بل وانتشار ظاهرة الردّة، إذ نشطت في عهد الاستعمار الإنكليزي الجهود لإعادة المسلمين الغارقين في

---

(٤) أبو الحسن علي الحسني الندوي، **شخصيات وكتب** (بيروت: الدار الشامية؛ دمشق: دار القلم، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م)، ص ١٧.

(٥) أثبتنا الاسم كما ورد في: **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة**، ص ١١٥. بينما يرد لدى: حسين بن محسن بن علي جابر، **الطريق إلى جماعة المسلمين**، ص ٢٩٦ «الكفموهي»، ويرد لدى: أبو أحمد عبد القادر المولوي، **الجماعة التبليغية** (إستانبول: منشورات وقف الإخلاص، ١٩٩٢)، ص ٩، «الجنحوهي».

(٦) **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة**، ص ١١٥. وقد قمتُ بتحويل التاريخ الهجري ١٣١٥هـ إلى الميلادي ١٨٩٧م بشكل تقريبي.

(٧) المصدر نفسه.

(٨) عبد الخالق بيرزاده، **داعية القرن العشرين الشيخ محمد الياس بين المؤيدين والمعارضين: آراء علماء الإسلام في منهج الشيخ محمد الياس وأفكار المعارضين والردّ عليهم** (القاهرة: مكتبة الإيمان، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م)، ص ٨ ـ ١٠.

الجهل والتخلّف إلى دينهم القديم، «وقد ارتدّ فعلاً كثير من القبائل المسلمة المتحدّرة من الأصول الهندوكية عن الإسلام وعادوا إلى دين آبائهم»[٩].

وكان هذا يؤرق محمد الياس، ولا سيما عبر اطلاعه على الجهل المتفشّي بين أهل ميوات خصوصاً، ومسلمي الهند عموماً، فأقبل أولاً على الجولات التي كان هدفها الدعوة والوعظ والإرشاد، ثم على إنشاء الكتاتيب وبثّها في القرى والأرياف، وعيَّن فيها مدرّسين وأساتذة، كان ينفق عليهم من ماله الخاص، ومن إعانة المتبرّعين من أصدقائه المخلصين. لكنه توصل إلى «أن الخطب أعمّ من ذلك، وأن ما فيه مسلمو الهند من جهل وفقرٍ واشتغال بالزراعة يمنعهم من الانتفاع بهذه الكتاتيب والمدارس، وتفريغ أولادهم الذين يعتمدون عليهم في رعاية الماشية وحراسة المزروعات للدراسة»[١٠]. أصبحت هذه المدارس كـ «جزر في بحر محيط، وأصبحت تتأثر بمحيطها الثائر على الدين، ولا تؤثر لضعفها وعزلتها عن الحياة»، كما وصف واقع أمرها الشيخ أبي الحسن الندوي، أحد شيوخ الجماعة البارزين، وقد أيقن محمد الياس بعد تجربة الكتاتيب أن التعليم وحده لا يكفي لتحصين المسلمين وإخراجهم مما هم فيه من جهل وتخلّف وإعراض عن الدين. وتذكر بعض المعلومات أن محمد الياس غادر الهند واستقرّ في المدينة المنوّرة لأعوام[١١]، حتى اهتدى برؤيا أتته في الحلم[١٢]، في تفسير قوله تعالى: **﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾**[١٣]، إن واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إنما يتحقق بـ «الخروج» للدعوة في سبيل الله، والعمل بين الناس في مساكنهم وأعمالهم ضمن نمط حياتهم المعتاد، ودعوتهم إلى الالتزام بأحكام الإسلام، كما فعل الرسول، لا القعود في المساجد والمدارس الدينية، بل الواجب على الداعية الحق أن يقوم بـ «تبليغ» دعوة الإسلام إلى الناس أينما كانوا.

---

(٩) **الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية**، تنسيق فيصل دراج وجمال باروت، مشروع نشأة الحزب السياسي وتطوره ومصائره في الوطن العربي في القرن العشرين، ٢ ج، ط ٤ (دمشق: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، ٢٠٠٦)، ج ١، ص ٦٤٥.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٨.

(١١) المصدر نفسه، وفق تحقيقات الباحثَين توصّلا إلى هذه المعلومة من مصدر رفضا ذكر اسمه، ولم يعثر على تأكيد لها من مصادر أخرى.

(١٢) المولوي، **الجماعة التبليغية**، ص ١١٧، وأحمد مبارك البغدادي، «الإسهامات الفكرية المعاصرة لحزب التحرير وجماعة التبليغ،» **شؤون اجتماعية** (الشارقة)، السنة ٢، العدد ٤٦ (صيف ١٩٩٥)، ص ١٤.

(١٣) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ١١٠.

ومن هنا بدأ محمد الياس نشاطه في عام ١٩٢٧[١٤]، بالخروج لتبليغ الناس دعوة الإسلام، وتجديد إيمان المسلمين، وحثّهم على الالتزام بالأحكام الشرعية، ودعوتهم إلى أن يحتذوا حذوه في الخروج والتبليغ. وحفاظاً على الدعوة التي أسسها من أن تتعرّض للمنع والقمع، أو أن تدخل في معارك جانبية مع غيرها من الاتجاهات الإسلامية، وضع محمد الياس لمنهج الدعوة أساسين[١٥]:

١ ـ إكرام المسلم ـ على علاّته ومواضع ضعفه، والخلاف معه ـ نظراً إلى الركيزة الإيمانية التي يحملها في قلبه، وإيمانه بالله ورسوله، وعدم تمرّده عليهما.

٢ ـ عدم الاشتغال بما ليس بسبيل الداعي، وما هو في عداد الأمور الجانبية أو الهامشية أو الخلافية في حياة المسلم، وترك ما لا يعنيه.

وإلى جانب محمد الياس، برز من قيادات الجماعة الشيخ عبد الرحيم شاه الديوبندي، والشيخ احتشام الحسن الكاندهلوي، زوج أخت محمد الياس ومعتمده الخاص[١٦]، وأبو الحسن الندوي الذي سيأتي الحديث عن جهوده في نشر الدعوة في البلدان العربية، والذي كان من أبرز الناشطين لها. يقدم لنا الندوي صورةً حيّةً لمحمد الياس فيقول: «رجل نحيل نحيف تشفّ عيناه عن ذكاء مفرط وهمة عالية، على وجهه مخايل الهمّ والتفكير، والجهد الشديد، ليس بمفوّه ولا خطيب، بل يتلعثم في بعض الأحيان، ويضيق صدره، ولا ينطلق لسانه، ولكنه كله روح ونشاط، وحماس ويقين، لا يسأم ولا يملّ من العمل، ولا يعتريه الفتور ولا الكسل، رافقته في السفر والحضر، فرأيت نواحي من الحياة لم تنكشّف لي من قبل، فمن أغرب ما رأيت: يقينه الذي استطعت به أن أفهم يقين الصحابة، فكان يؤمن بما جاءت به الرسل إيماناً يختلف عن إيماننا اختلافاً واضحاً كاختلاف الصورة والحقيقة، إيماناً بحقائق الإسلام أشد وأرسخ من إيماننا بالماديات وبتجارب حياتنا، فكان كل شيء صحّ في الشرائع وثبت من الكتاب والسنّة حقيقة لا يشك فيها، وكأنه يرى الجنة والنار رأي عين»[١٧].

---

(١٤) البغدادي، المصدر نفسه، ص ١٤.

(١٥) أبو الحسن علي الحسني الندوي، **شخصيات وكتب** (دمشق: دار القلم، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م)، ص ١٩.

(١٦) **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة**، ص ١١٦.

(١٧) الندوي، المصدر نفسه، ص ١٥.

لم يترك محمد الياس وراءه كتباً لأنه كان يرى أن «المؤلف يكتب الكتاب جالساً، ولكن القارئ يقرأه مسترخياً مضطجعاً، ولا يعدو الأمر أن يتلذّذ بالقراءة، ثم ينسى كل شيء عندما يدخل حياته اليومية... إن منهاجنا للتربية هو نفس المنهاج الذي كان متداولاً في زمن الرسول (ﷺ)، فلم يكن لديهم كتب ولا نشرات»[١٨]. وكان يعتمد في مواعظه على القرآن الكريم والحديث الشريف وقصص الأنبياء.

ثانياً: ما بعد المؤسِّس: الدعوة والدعاة

خلف محمد الياس في إمارة الدعوة ابنه الشيخ محمد يوسف (١٩١٧ ـ ١٩٦٥)، وقد ولد في دلهي، وتنقّل في طلب العلم ونشر الدعوة، وتوفي في لاهور، ونقل جثمانه بعدها ليدفن إلى جانب والده في نظام الدين في دلهي. ألف محمد يوسف كتاب **أماني الأخبار**، وهو شرح معاني الآثار للطحاوي. وكتابه الشهير **حياة الصحابة**[١٩]، إذ كان الشيخ محمد زكريا الكاندهلوي (١٨٩٧ ـ ١٩٤٤)، قد ألف كتاباً متوسط الحجم في أخبار الصحابة سمّاه **حكاية الصحابة**، فأعجب به محمد الياس إعجاباً شديداً، وألزم المشتغلين بالدعوة والرحلات مطالعة هذا الكتاب ومدارسته، فلما آلت إمارة الدعوة إلى الشيخ محمد يوسف، وكان مهتماً أشد الاهتمام بجمع أخبار الصحابة وتاريخهم وطبقاتهم وأموالهم، وكثير الاستشهاد بها والاقتباس منها، ألف كتابه **حياة الصحابة** الذي يبدأ بأخبار الرسول، ويثنّي بقصص الصحابة (رضي الله عنهم)، ويعنى بجوانب تخصّ الدعوة والتربية[٢٠]. وأصبح هذا الكتاب الزاد الثقافي الرئيسي لأفراد جماعة التبليغ في خروجهم للدعوة والإرشاد.

أما الشيخ محمد زكريا المذكور، فهو ابن عم الشيخ محمد يوسف وزوج أخته، وهو الذي أشرف على تربيته وتوجيهه. كان شيخ الحديث والمشرف العلمي الأعلى لجماعة التبليغ[٢١]، وله عدد كبير من الكتب، منها

---

(١٨) صادق أمين (الاسم المستعار للدكتور عبد الله عزام)، **الدعوة الإسلامية فريضة شرعية وضرورة بشرية** (عمان: جمعية عمان المطابع التعاونية، ١٩٨٢)، الهامش ٦٩.

(١٩) **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة**، ص ١١٦.

(٢٠) الندوي، **شخصيات وكتب**، ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

(٢١) **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة**، ص ١١٦.

أوجز المسالك في شرح موطأ الإمام مالك، و**فضائل الدعوة والتبليغ**[٢٢]. وإلى جانب الشيخ محمد يوسف، عرف من قياديي الجماعة في تلك المرحلة[٢٣]: الشيخ محمد يوسف البنوري، مدير المدرسة العربية في نيوتاون في كراتشي وشيخ الحديث فيها، ومن كبار علماء ديوبند، ومدير مجلة شهرية إسلامية تصدر بالأوردية؛ والمولوي غلام غوث النهراردي، وكان عضواً في البرلمان المركزي؛ والمفتي محمد شفيع الحنفي (١٨٩٧ ـ ١٩٧٦) الذي كان أحد قادة حركة تأسيس باكستان، واشترك في تدوين الدستور الإسلامي لها، وأصبح أول مفتٍ لجمهورية باكستان الإسلامية[٢٤]؛ والشيخ منظور أحمد النعماني، مدير مجلة **الفرقان**، والعضو الدائم لرابطة العالم الإسلامي في مكّة المكرّمة[٢٥].

قام الشيخ محمد بأداء فريضة الحج ثلاث مرات؛ أولها كان برفقة والده، والأخيرة قبل وفاته بعام. وقد استغلّها كلها للتبليغ ولقاء الوفود، ولا سيما أن فترة إمارته لم تكن قد شهدت تضييقاً من قبل السلطات السعودية للجماعة أو منعاً لأنشطتها. أما في ما يتعلق بالأقطار العربية، فقد حرص على إرسال البعثات إليها، وخاصةً إلى مصر والسودان والعراق.

وبعد وفاة الشيخ محمد يوسف تولّى إمارة الحركة الشيخ محمد إنعام الحسن، وبهذا أصبح ثالث أمير للجماعة، وكان صديقاً ورفيقاً للشيخ محمد في رحلاته ودراسته. وقد ورث الشيخ إنعام جماعة مترامية الأطراف، وعرف ممن حوله الشيخ محمد عمر بالبنوري؛ والشيخ محمد بشير، أمير الجماعة في باكستان؛ والشيخ عبد الوهاب، من كبار المسؤولين في المركز[٢٦]. وعقب وفاة الشيخ إنعام في ١٩٩٥، تولى إمارة الحركة الشيخ إظهار الحسن، الذي توفي بعد أشهر من ذلك، ليصبح ابنه الزبير الأمير الخامس والحالي للجماعة[٢٧].

---

(٢٢) بيرزاده، **داعية القرن العشرين الشيخ محمد الياس بين المؤيدين والمعارضين: آراء علماء الإسلام في منهج الشيخ محمد الياس وأفكار المعارضين والردّ عليهم**، الهامش ٩.

(٢٣) **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة**، ص ١١٦ ـ ١١٧.

(٢٤) بيرزاده، المصدر نفسه، الهامش ١٨.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٠.

(٢٦) **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة**، ص ١١٧.

(٢٧) مصدر رفض ذكر اسمه.

ثالثاً: مسيرة الدعوة وانتشارها

بدأ محمد الياس دعوته من منطقة ميوات التي كانت أشدّ بقاع مسلمي الهند تخلّفاً وجهلاً وبعداً عن التمسك بأحكام الإسلام. وعن هذا يحدثنا أبو الأعلى، أمير الجماعة الإسلامية في باكستان، قائلاً: «لم يبق عندهم من الإسلام شيء، إلا أنهم يعرفون أنهم يُدعَونَ بهذه التسمية فقط. ومع ذلك، فإنهم كانوا يسمّون أنفسهم بأسماء الوثنيين... وكانوا يربّون ضفائر رؤوسهم، وكانوا يعبدون التماثيل ويستلهمون بها في حاجياتهم. ولذلك كان العامة لا يعرفون كلمة «التوحيد» لأنهم كانوا يجهلون الصلاة اسماً وصورة، وإن زار أحد المسلمين مناطقهم وصلّى في القرية لاجتمع الجمع من الرجال والنساء ظانّين بأنه يعاني من الآلام أو أن به مساً من الجن، ولذلك يعمل تلك الحركات (أي الركوع والسجود)»[٢٨].

في هذه الظروف بدأ محمد الياس عمله منطلقاً من مدينة فيروز بورغك، إحدى مدن منطقة ميوات، وما هي إلا سنوات حتى تغيّرت المنطقة تغيراً كاملاً إلى الالتزام بكامل جوانب الحياة الإسلامية، وافتتحت في المنطقة مئتان وخمسون مدرسة دينية، فضلاً عن الكتاتيب، ويكمل من أراد من الميواتيين دراسته في مدرسة في نظام الدين بدلهي، لا يقتصر نشاطها على العلوم الدينية النظرية فحسب، بل تعنى بنظام تربوي عملي كامل لتخريج الدعاة[٢٩]، بهدف أن تصبح مناطق تحرك الدعوة «نموذجاً حيّاً للحياة الإسلامية على مستوى العالم كله، وذلك مثلما جعل النبي (ﷺ) المدينة المنورة نموذجاً للعالم أجمع»[٣٠]، على حد تعبير محمد الياس. وقد نجح الشيخ في هذا إلى حدّ بعيد، وأعلن عن هذا عملياً بعقد الاجتماع الأول للجماعة في ٢٨ ـ ٣٠ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٤١ في قرية نوح من منطقة ميوات، وحضر الاجتماع خمسة وعشرون ألفاً من أفراد الجماعة، كان بعضهم قد قطع أكثر من مئة كيلومتر حافياً لحضور المؤتمر الذي دعي إليه ألف من العلماء ورجال الدين، كانوا يمثلون معظم الأحزاب والجمعيات الدينية في البلاد، وقد ترك المؤتمر عندهم انطباعاً ممتازاً[٣١].

---

(٢٨) عبد الخالق بيرزاده، **إنجازات دعوة الشيخ محمد الياس** (القاهرة: مكتبة الإيمان، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م)، ص ٢٤ ـ ٢٥.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٥ ـ ٢٦.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٧.

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٣ ـ ١٤.

اقتنع محمد الياس بأن «منطقة ميوات بأكملها قد أصبحت مدرسة دينية يرتدي أهلها لباس المتدينين المتمسّكين بالكتاب والسنّة، يسعون في طلب الدين ويهرعون في سبيل نشره»[٣٢]. وفي عام ١٩٣٧ بدأ بإرسال الرحلات التبليغية إلى الولايات المختلفة في شبه القارة الهندية. ووصلت هذه الرحلات إلى الحدود الغربية الشمالية، إلى مدينة بيشاور؛ وإلى الحدود الجنوبية، إلى مدينة كراتشي وبحر العرب. أما في الحدود الشرقية لشبه القارة، فقد وصلت رحلات الجماعة من مركز نظام الدين في دلهي إلى كلكتا وبومباي، وإلى بحر الهند الشرقي، مغطية الهند بأكملها[٣٣].

وفي إمارة محمد يوسف، ازدادت كثافة وجود الجماعة في الهند بشكل ملحوظ، وتنقلت الاجتماعات السنوية بين مدنها المختلفة التي لم تكد تخلو واحدة منها من مركز لجماعة التبليغ. وأثناء استقلال دولة باكستان عن الهند في عام ١٩٤٧، أقيمت معسكرات ضخمة للاجئين المسلمين الفارين من الأحداث الطائفية الدامية في الهند إلى باكستان، فكان الشيخ محمد يوسف يقوم بحملات مكثّفة على هذه المعسكرات، كما انتشرت جماعات التبليغ فيها لإمداد اللاجئين بالحاجات الأساسية من الغذاء والكساء والأدوية. وإلى جانب ذلك كانوا يوجهونهم إلى الإنابة إلى الله، مؤكدين لهم أن كل تلك الأحداث المؤلمة لم تحدث إلا لمعصية أمور الله والابتعاد عن الدين[٣٤]. وبعد دراسة الأوضاع في باكستان قام رجال الدعوة والتبليغ بفتح سبعة مراكز محلية رئيسية في كبرى مدن البلاد.

خرج محمد الياس إلى الحجاز في عام ١٩٣٨، وشرح في رسالة كتبها مع نائبه احتشام الحسن إلى الملك عبد العزيز بن سعود مبادئ الدعوة، فسمح له بعدها بالتحرك في أراضي الحجاز، وبدأت الجماعة تنظّم رحلاتها مستغلةً موسم الحج.

ضمّت إحدى جماعات التبليغ الخارجة إلى الحجاز أبو الحسن الندوي الذي أصبح من أهم الدعاة الإسلاميين في النصف الثاني من القرن العشرين. وتمكّن الندوي في هذه المرحلة التي تمّت عام ١٩٤٧، أن يتعرّف على الشيخ

---

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٣٦.

عمر بن الحسن آل الشيخ، سليل الشيخ محمد بن عبد الوهاب، والأخ الشقيق لقاضي القضاة وشيخ الإسلام في العربية السعودية، ورئيس هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الرياض، وكان مستشاراً لولي العهد ـ آنذاك ـ الأمير سعود. وعبر هذه العلاقة توسعت نشاطات جماعة التبليغ في البلاد(٣٥).

مع ذلك، يجب الإشارة إلى أن جماعة التبليغ في السعودية تختلف عن مثيلاتها في الدول الأخرى، وذلك مسايرة للمعارضة التي يمكن أن تلقاها من التيار السلفي في ما لو مارست كل الشعائر، كتعظيم الأولياء وزيارة قبورهم من أجل البركة والاتعاظ، كما يفعلون في العادة، إذ يعتقدون أنها من المندوبات المحبّبة. كذلك تخلوا عن المعتقدات الصوفية، مثل إنه لا بد لكل مريد من شيخ، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية، والمغالاة في حب الشيخ، وإقامة المنامات مقام الحقائق وغيرها.

وبعد الحجاز أخذت الجماعات التبليغية تخرج إلى أنحاء أخرى من البلاد العربية، فقامت أول رحلة إلى مصر برئاسة الشيخ سعيد أحمد خان، واشترك فيها الشيخ زين العابدين المفتي، والشيخ محمد إبراهيم الميواتي، ثم أرسلت رحلة أخرى مكوّنة من كل من الشيخ الأنصاري الكبير والشيخ عبد الله بلوج والسيد محمد مور الخورجي، تحت رئاسة الشيخ عبيد الله البلياوي. ثم أرسلت الرحلة الثالثة التي رئسها أبو الحسن الندوي عام ١٩٥٠، وقد زارت هذه الجماعة في أول الأمر مدينة المحلة الكبرى، وقامت بجولات عديدة في المدن والقرى المجاورة لها، ورافقهم فيها الشيخ يوسف القرضاوي، الداعية الإخواني المعروف، وكان يشغل منصب إمام مسجد في ذلك الحين(٣٦).

وقد رافقهم في تلك الرحلة الشيخ أحمد الشرباصي(٣٧)، أحد الإخوانيين البارزين وقتها. ثم عادت الجماعة إلى القاهرة، وبدأت الرحلات إلى مدن وقرى مصر، أيضاً، برفقة الشيخ الإخواني الذي أصبح من أبرز الدعاة المسلمين، محمد الغزالي(٣٨). وافتتحت مراكز للدعوة في ما بعد في القاهرة ومدن مصرية

(٣٥) أبو الحسن علي الحسني الندوي، **في مسيرة الحياة** (دمشق: دار القلم، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م)، ص ٢٠٠.

(٣٦) بيرزاده، المصدر نفسه، ص ٧٨ ـ ٧٩.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٧٩.

(٣٨) الندوي، المصدر نفسه، ص ٢٣١.

أخرى، وأصبحت مصر أساس الطريق إلى إرسال الرحلات إلى البلدان العربية الأخرى، مما دفع الباحثين إلى الظن بأن هذه الجماعة مصرية[٣٩].

وفي عام ١٩٥١ زارت الجماعة **السودان**، وأنشأت مركزها في الخرطوم وسواها من المدن. و**العراق**: في بغداد والبصرة. و**سورية**: في دمشق وحلب وحمص وحماه. و**الأردن**: مركزها في مأدبا[٤٠]، كما في عمّان والزرقاء وسواها. و**فلسطين**: الخليل والقدس. و**لبنان**: طرابلس وبرجا. و**ليبيا**: طرابلس وبنغازي وطبرق وسواها. و**تونس**: القيروان، وريدس. و**الجزائر**: الجزائر العاصمة، ووهران، وقسنطينة. و**المغرب**: الرباط والدار البيضاء ومراكش وسواها[٤١].

وخارج **البلدان العربية** لا يكاد يذكر بلد في العالم لم تزره رحلات جماعة التبليغ في آسيا وأوروبا وأفريقيا وأمريكا. ولكن نشاطهم الأساسي خارج الوطن العربي يتمركز في **بريطانيا** والولايات المتحدة الأمريكية. ففي **بريطانيا** بدأت الجولات التبليغية في عهد الشيخ محمد يوسف على يد د. ذاكر حسين الذي كان يعمل شيخاً للجامعة المِلِّية. ويبلغ عدد الذين يحضرون الاجتماع السنوي للجماعة في بريطانيا خمسين ألفاً، كما افتتحت الجماعة مدارس كثيرة تدرّس المناهج العلمية الحديثة إلى جانب العلوم الشرعية، وتمركزت الجماعة أول الأمر في مدن لندن ومانشستر وبرمنغهام وغلاسغو. وتعتبر بريطانيا اليوم نقطة الانطلاق إلى البلدان الأوروبية[٤٢].

أما في **الولايات المتحدة الأمريكية**، فقد كان الشيخ محمد يوسف يولي اهتماماً خاصاً لانتشار الدعوة التي بدأت من نيويورك، ووصلت إلى واشنطن وبوسطن وبلتيمور وديترويت وشيكاغو وسان فرانسيسكو وسواها. كما عُقد اجتماع كبير للجماعة لأول مرة في ديترويت[٤٣].

---

(٣٩) ريتشارد هرير دكميجان، **الأصولية في العالم العربي**، ترجمة وتعليق عبد الوارث سعيد، ط ٣ (المنصورة: دار الوفاء، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م)، ص ٢٤٩، الرقم (١٦)، رغم أنه في الصفحة ٦٤، الرقم (٨٦) يذكر المعلومات الصحيحة عن الجماعة.

(٤٠) موسى زيد الكيلاني، **الحركات الإسلامية في الأردن وفلسطين**، ط ٢ (عمّان: دار البشير، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م)، ص ١٩.

(٤١) بيرزاده، **إنجازات دعوة الشيخ محمد الياس**، ص ٨٠ ـ ٨١.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٨٤ ـ ٨٦.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٨٦ ـ ٨٧.

رابعاً: المنطلقات المركزية في الخطاب التبليغي ومرجعياته

يمكن القول إن الجماعة تنتمي من حيث النشأة إلى المنظومة الأشعرية الماتريدية في العقيدة، وإلى المذهب الحنفي في الفقه والفروع، وتحمل مؤثرات صوفية هندية واضحة أدت فيها طريقة التلقي المدرسي الديوبندي ذات الأثر العميق في الهند دوراً مهماً من حيث التكوين الدعوي والفكري.

تعتمد الجماعة على قاعدة «أصلح الفرد يصلح المجتمع»، لذلك تميّزت بتركيزها على الدعوة والتبليغ، و«الخروج» في سبيل الله «لإصلاح أنفسهم وإصلاح غيرهم»، وبـ «الترغيب والترهيب» على المستوى الدعوي التبليغي، سواء كان هؤلاء من المسلمين أو من غير المسلمين، مع ترجيح كفة الترغيب على الترهيب.

لا يهتم قادة جماعة التبليغ بالتنظير، وينتقد المقرّبون منها الأفكار الإسلامية التي تطرح في مؤتمرات تعقد في «فنادق الخمس نجوم». وتركّز الجماعة على منهجها العلمي لإعادة المسلمين إلى التمسك بأحكام الإسلام، كما كانت أيام بساطته الأولى.

١ ـ المنطلقات

تكاد الخريطة الفكرية للجماعة تنحصر في مواد ست وضعها المؤسس محمد الياس، وتسمّى عندهم بالصفات الست، وهي[(٤٤)]:

أ ـ تحقيق شهادة «أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وذلك بعبادة الله تعالى وحده، وبما جاء به رسول الله (ﷺ) من أنواع العبادات والطاعات.

ب ـ الصلاة ذات الخشوع والخضوع، أي إقامة الصلاة بأدائها مستوفاة الأركان والواجبات، والتشديد على الخشوع فيها، إذ هو روحها التي لا تثمر، ما شرعت له من النهي عن الفحشاء والمنكر إلا به.

ج ـ العلم مع الذكر، أي تعلّم الضروري من العلم والعمل به، وهو

---

(٤٤) أبو بكر جابر الجزائري، **القول البليغ في جماعة التبليغ**، ص ٦ ـ ٧ (نسخة إلكترونية)، <http://www.binatiih.com/go/news.php?action=view&id=132>.

المراد من كلمة «الذكر»، فالعمل بالعلم ذكر، والعلم من دون عمل إعراض ونسيان.

د ـ إكرام المسلم، والمراد به ردّ الاعتبار الذي فقده المسلم منذ زمن طويل.

هـ ـ تصحيح النية، والمراد بذلك أن ينوي المسلم بعمله كله وجه الله تعالى، فلا يعتقد، ولا يقول، ولا يعمل، إلا طالباً بذلك مرضاته.

و ـ الدعوة إلى الله والخروج في سبيل الله، ويقصد بهذا الخروج الانتقال من مسجد إلى مسجد، ومن حي إلى حي، ومن بلد إلى بلد، ومن دولة إلى دولة، لإصلاح النفس وإصلاح الغير عن طريق الموعظة، وتغيير البيئة، والتعود على الالتزام بأحكام الإسلام.

وعلى هامش هذه النقاط الست، يمكن الإشارة إلى بعض الملامح الفكرية التي اتسمت بها الجماعة، ففي مسائل العقيدة نشأت الجماعة في أجواء التصوف الإسلامي الهندي، ثم مالت إلى الأخذ بالمذهب السلفي في العقيدة مع ازدياد انتشارها في منطقة الخليج العربي، وظلت هذه المسائل غير محسومة بقرار فكري من قيادة الجماعة، التي يجيز معظم أمرائها في الهند وباكستان بالبيعة على أربع طرق، هي الجشتية، والنقشبندية، والقادرية، والسهروردية[٤٥]. وتلاحظ بعض تأثيرات ذلك في تقاليد البيعة التي يمارسونها للأمير، والمبالغة في حب الشيخ محمد الياس، وإقامة المنامات مقام الحقائق، واعتقادهم أن التصوف هو أقرب الطرق إلى استشعار حلاوة الإيمان[٤٦].

والمشهور أيضاً عن الجماعة أنها تقول بوجوب تقليد أحد المذاهب الفقهية الأربعة، من دون أن تحدد واحداً منها باسم، وإن كان أكثر أعضائها من الأحناف. وهي ترى أن شروط الاجتهاد التي شرطها السلف مفقودة في علماء هذا الزمان[٤٧]. وعموماً، فإن موقف الجماعة من الحياة عموماً لا يحوج أعضاءها إلى تشريعات جديدة واجتهادات معاصرة، إذ إنهم يعيشون الحياة في أغلب نواحيها كما عاشها الناس قبل ألف عام، لا يحتاجون إلى التأمين مثلاً لأنهم يختارون التوكل على الله وتحمل النتائج رضاً بما قسم الله لهم، ولا

---

(٤٥) سعد الحصين، رأي آخر في جماعة التبليغ: ندوة اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر، ص ٥٧٨.

(٤٦) الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، ص ١١٩.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١١٨، وجابر، الطريق إلى جماعة المسلمين، ص ٢٩٦.

يحتاجون إلى الفتوى المعاصرة بإباحة الاستفادة من فوائد البنوك الأجنبية لأنهم في الغالب فقراء لا يملكون أرصدة بنكية[٤٨].

ويتجنّب أعضاء الجماعة الإفادة من معطيات الحضارة الحديثة ما أمكنهم ذلك، إذ هي عند الجماعة «حذاء ينتعله المسلم لقضاء حاجته فإذا انتهت خلعه. قد يحتاجون إلى ما أنتجت الحضارة من أدوات ووسائل تحقق غايتهم، أما نظرياتها وفنونها وتقاليدها فهي عبث قد يحتاجه الكافر، لأن الدنيا جنته، فهو في حاجة إلى التسلية العقلية والجمالية». أما المسلم، فالدنيا سجنه الضيق، همّه أن يخرج منه إلى سعة نعيم الله في الآخرة.. ولن تساعده نظريات الحضارة الحديثة وفنونها وتقاليدها في تحقيق شيء من ذلك[٤٩].

٢ ـ المرجعيات

يعتمد مشايخ جماعة التبليغ على مجموعة من المؤلفات تشكّل الإطار المرجعي الذي يعتمدون عليه في عمليات الدعوة:

ـ في باب **السيرة**: **رياض الصالحين** للنووي، و**حياة الصحابة** ليوسف بن الياس مؤسس الجماعة، و**الخصال الحميدة** للمؤلف نفسه.

ـ في باب **الحديث**: **الأدب المفرد** للبخاري.

ـ في باب **العقيدة**: **المنتخب من الصفات** مع مختصر من **رياض الصالحين**.

ـ في **الأخلاق**: ملفوظات محمد الياس، وملفوظات محمد سعيد.

ـ في **الدعوة**: كتاب **تبليغي نصاب** (المقرر التبليغي) الذي ألفه الشيخ محمد زكريا الذي كانت له مكانة مرموقة في الجماعة واشتهر بـ «شيخ الحديث»، و«ريحانة الهند»، و«بركة العصر»، و«قطب الأقطاب». وللكتاب اسم جديد باللغة الأردية (**فضائل أعمال**). وكانت دراسته إجبارية[٥٠].

---

(٤٨) الحصين، **رأي آخر في جماعة التبليغ: ندوة اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر**، ص ٥٨١.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٥٨٣.

(٥٠) لمزيد من التفصيل عن الكتاب وظروف تأليفه، انظر: محمد جنيد عبد المجيد عبد الله، «جماعة التبليغ في الهند: دراسة وتقويم،» (رسالة ماجستير، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، العربية السعودية، ١٤١٩ ـ ١٤٢٠هـ/[١٩٩٨ ـ ١٩٩٩م])، ص ١٨٣ ـ ١٩٠، وهو من جزأين: **الأول** يشتمل على حكايات الصحابة، وفضائل رمضان، وفضائل الصلاة والسلام على النبي (ﷺ). **والثاني** يشتمل على فضائل الصدقات والحج وغيرها. وقد أصبح هذا الكتاب أهم وسيلة إرشاد للجماعة كمنهج علمي يقرأونها ويدرسونها =

بالإضافة إلى هذه المرجعيات، ترد على ألسنة التبلغيين أسماء أعلام المتصوفة، مثل عبد القادر الجيلاني، والسهروردي، وأبو منصور الماتريدي، وجلال الدين الرومي صاحب كتاب **المثنوي**.

وبتصفح تلك الكتب، نلاحظ أنها مؤلفات كلاسيكية تسير على طريقة التأليف القديمة القائمة على الاستطراد في الاستشهاد بالأقوال والشواهد والآثار، ولذلك فهي أقل ميلاً إلى الاختصار والشرح والتقاسيم والتفاريع، وأكثر اعتناء بالمصنفات والأمهات. أما المرشدون المعاصرون، وباستثناء محمد بن الياس والداعية التبليغي محمد سعيد، فليس عندهم أي اهتمام بالتأليف، وإنما غالب عملهم ميداني الطابع، خطابة وتوجيها وخروجاً.

ويتميّز خطابهم ببساطة من حيث الاسلوب، وبياناتهم بالمباشرة من حيث تحريرها، ومن وجوه ذلك الاقتصاد الملحوظ في المجهود المبذول في الحجاج كلما تعلق الأمر بالتمهيد لمسألة يراد تفسيرها شفوياً، بحيث لا يحتاج التبليغي إلا إلى سرد النصوص المتعلقة بالوعظ الديني تباعاً. إن اللغة التي تتحدّث بها البيانات والمواعظ هي لغة لا تتجاوز مستوى الحدس الحسي البدائي، مما يناسب عقلاً سهل التمثل، قليل التأويل، غير متعود على التنظير، ومرتبطاً بالحس المباشر من دون تعقيدات، فليس هناك مشاكل يمكن أن تنتج من استعمال الكلمات أو من تموضعها في السياق. وبسبب هذه البساطة، يقترب الكلام المكتوب من الصيغ الشفوية، بحيث لا يشعر المخاطب إلا بالتماثل بين ما هو مكتوب وما هو ملقى شفوياً. وتدل هذه السهولة في الكتابة والتعبير على أن المسافة بين القائل والكاتب أصبحت منعدمة، إذ لا يقوم المؤلف أو المتكلم إلا بالتعبير عن أشياء أصبحت من مستبطنات المتلقي.

كما يلاحظ غياب الوسائل الاعلامية والمجلات والدوريات كوسائل أساسية في الدعوة للجماعة، وحتى الكتب فهي تتلى ولا تقرأ إلا من طرف الأقلية. وعلى الرغم من أنها تحدد كتبها المرجعية، فإنها لا تحاجج بمؤلفيها في خطابها الوعظي، فعملية التبليغ هي قبل كل شيء منهج يحاول نسج شرعيته

= بدقة. ويؤخذ الكثير على هذا الكتاب من قِبَل السلفيين، لذلك لم يعتمد في الأساس في الأقطار العربية، بل تمّ اعتماد كتاب **رياض الصالحين للعرب**، و**تبليغي نصاب** للعجم. وحين تمّت ترجمة بعض الأجزاء من **تبليغي نصاب** إلى العربية، تمّ حذف الكثير مما يُعتبر خرافات أو منافياً لاعتقاد العرب المسلمين، مثل المراقبة عند القبور وانتظار النبي (ﷺ) مع خلفائه وغيرها من معتقدات صوفية. انظر: المصدر نفسه، ص ١٨٨.

من العامل الميداني، وبشكل أقل عن طريق الخطاب الوعظي المباشر.

كما يسجل غياب الكتب ذات الطبيعة التربوية الحديثة، وفي الواقع فإن التربية تستبطن من طرف التابع من خلال ملاحظة سلوكيات زملائه أثناء تلقي الوعظ والاستماع إلى البيان، وعند ممارسة الخروج، إذ يحرص التابع على الاقتداء بالنموذج النبوي السامي حتى عندما يتعلق الأمر بمسائل شخصية بسيطة[٥١].

وتعطي جماعة التبليغ لنصوصها فاعلية إضافية وأبعاداً تطبيقية، بحيث يعمد الشيخ المرشد إلى طرح توجيهاته اعتماداً على أهمية وضرورة الاقتداء بالنموذج النبوي، وسير الصحابة والتابعين، والتشديد على أن العملية تهدف إلى تبسيط حياة الإنسان المؤمن[٥٢]. ويعكس الحضور القوي للسيرة النبوية في حياة التبليغي الرغبة في الالتزام بالجماعة، والتشبث بهوية مغايرة للعموم. فالتبليغي مقتنع بأنه ينتمي إلى فئة متميّزة اختارت منهج التبليغ، وهو اختيار يستوجب منه التسلح بفضائل عديدة، كما يتطلب منه استيعاب السيرة النبوية بشكل دقيق[٥٣].

في تتبعنا الميداني وتحليل المضمون الذي قمنا به لبعض الحلقات الوعظية التي حضرناها[٥٤]، كان الخطاب شديد العمومية ومتخماً بالوعظ الأخلاقي الذي نادراً ما يستخدم فيه الدليل العقلي حين يتم التطرق إلى المسائل الدنيوية، فالاحالة دائماً في الخطاب التبليغي إلى الدليل النقلي، وعلى أساس الترغيب والترهيب والتأثير العاطفي، وهم بهذا استطاعوا جذب الكثيرين من الذين سبق وانغمسوا في الملذات وحوّلوهم إلى العبادة وطريق الإيمان، وذلك من خلال دعوتهم الحاضرين والحرص على المشاركة، وعلى ترجمته هذه المشاركة على مستوى سلوكهم اليومي وخطابهم الذاتي تجاه العموم.

ليست جماعة التبليغ حركة فقهية أو عقائدية، بل هي في الواقع تمتلك كل

---

(٥١) المصدر نفسه، ص ٢٧٥.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٢٦٠.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٢٧٢.

(٥٤) في لبنان وفي مصر وعلى فترات متقطعة بين الأعوام (١٩٩٥ ـ ١٩٩٦) ثم بين الأعوام (٢٠١٠ ـ ٢٠١١) ومن خلال التتبّع والملاحظة الدقيقة لبعض الجولات وما يرافقها من خطب ومواعظ واللقاءات العديدة المرافقة لها.

المواصفات السوسيولوجية لينطبق عليها توصيف: «طائفة» وعظية أخلاقية، ولا يهمها الجدل الفقهي والسجال العقائدي، وخطابها أقرب إلى البديهيات والمسلّمات العقائدية، وهو يمتنع عن حمل مشروع منهجي واستراتيجي، بل يكتفي بالتمسك باصلاح الحياة الدينية للفرد والتعلق بعموميات الإسلام، ولذلك من النادر أن تجد بين صفوفها فقهاء ومنظّرين للعقيدة الإسلامية، كما هو الحال عند حركات الإسلام السياسي الأخرى.

وبقدر ما يعزّز مبدأ الابتعاد عن الاختلاف والجدل الذي يعمل به التبليغيون الطابع الوعظي لجماعتهم ويسهّل حركتهم، يتسبب في الوقت نفسه لمجمل خطابهم بقصور فادح من حيث التفكير السجالي، بالمقارنة بالسلفيين والحركيين الذين يتميّزون في المبارزات الجدلية بفعل معرفتهم بمبادئ الفرق الأخرى، وباستراتيجياتها، وامتلاكهم لعدة معرفية من بعض الأحاديث والمراجع الفقهية التي يعودون إليها في السجال مع المخالفين[٥٥].

يغيب عن الخطاب التبليغي استخدام «السببية الاجتماعية» كشاهد في التحليل، أو فلنقل إنها نادراً ما توظف كعنصر دعوي، بحيث ينظر إلى المجتمع على أنه كيان توحده العقيدة، وليس جسماً تربطه مصالح اجتماعية وعلاقات إنسانية، وإذا صادفت الإشارة في الخطاب إلى بعض مظاهر الحركية المجتمعية في سياق الحديث، فإن ذلك يرد في معرض التبرير أو التنديد من دون أدنى تحليل للأسباب والدوافع.

التكرار في الخطاب التبليغي يجري على نحو نمطي يقترب به من الممارسة الطقوسية لمواضيع يقع شرحها بشروحات مستفيضة، فهناك كلمات محورية تدور حولها جميع الدروس، كما أن المواضيع نفسها تكون حاضرة باستمرار داخل كل الدروس الملقاة، ويهدف هذا التكرار إلى توحيد الدلالة عند المستمعين. إنها مواضيع منغلقة سيميائياً[٥٦] على نفسها، بشكل يجعل

(٥٥) عبد الحكيم أبو اللوز، **الحركات السلفية في المغرب (١٩٧١ ـ ٢٠٠٤): بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٧٩ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩)، ص ٩٠.

(٥٦) تعتبر السيمياء علماً حديثاً مقارنةً بغيره من العلوم، إذ ظَهَرَ مع بدايات القرن العشرين، وكانت ولادته مزدوجة، أوروبية على يد دي سوسير، وأمريكية على يد تشالز بيرس، وهو في كلّ الأحوال يرفض اعتبار اللغة كومة من الكلمات المتراكمة تشير إلى الأشياء، بل هي علامات (Signs) لها دلالاتها داخل الحياة الاجتماعية، وقد ذهب بيرس إلى ابتكار تصوّره لهذا العلم بحيث يشمل طرق تكوين الشفرات الرامزة وكيفية حلّها في سياق الاستهلاك والاستخدام لوظائف الاتصال اليومي.

النمطية تتسرّب إلى الدروس، بحيث لا تقدم إلى المتلقي المستقلّ الحافز على معاودة الحضور إليها. لكن هذا السرد المتكرر والمتواصل، والتكرار للوثوقيات والبديهيات الدينية، يؤديان إلى إبعاد المتلقي عن كل محاولة للنقد أو إصدار أحكام خارج محدّدات الخطاب المرسل والمحمَّل بما يشبه جهاز تشفير يحصّنه مما قد يداخله من تشويش بسبب البساطة والعمومية والبديهيات التي يحملها، بحيث ينتهي المطاف بالتابع إلى توهم امتلاك اليقين، وما يؤكد ذلك أن غالب من غادر الجماعة انما فعل ذلك بودّ، ومن دون عدائية، وبهدف تعميق معرفته، وتوسيع إطارها وإطار الدعوة خارج حدود الأساليب التبليغية المعتمدة.

وفي الخلاصة، لا يمكن اختبار وتحليل مدى صلابة خطاب الجماعة من الناحية المنهجية والنظرية، فمهمة التفكير النظري ليست من أولويات الجماعة ومشاغلها، شأنه في ذلك شأن التفكير السياسي، الأمر الذي لا يتيح استجلاء حركة تطوره بحسب واقع التفاعل مع الصراعات، فالنمطية البالغة لخطاب التبليغ، والخطية التي يتّبعها، والمراقبة التي يتعرّض لها أثناء بثه من طرف الدعاة، تكفل إعادة إنتاجه بهدوء واستقرار بما يمنعهم بشكل لاواع من الخوض في كثير مما يعتبرونه من المتاهات الفكرية.

خامساً: منهجية الحركة، وطقس الخروج، ومحدّدات الجولة التبليغية

١ ـ فلسفة الخروج

تقرر الجماعة أن الصفات الست لن تتحقق في حياة المسلمين إلا بالمحافظة على الدعوة إلى الله والخروج في سبيل الله، وينتظم هذا الخروج على إيقاع نسقي (٣ أيام كل شهر، و٤٠ يوماً في السنة، و٤ شهور في العمر). ولهذا ينحصر منهج جماعة التبليغ في وعظ المسلمين، ومحاولة نقلهم إلى الالتزام بأحكام الإسلام في حياتهم اليومية، وقد اعتمدت الجماعة المسجد منطلقاً لدعوتها، ويطلق على المسجد الذي يعدّ للدعوة «مسجد النور» تفاؤلاً[٥٧]. وأعمال المسجد عند الجماعة هي التعليم، والذكر، وإقامة الصلاة، والاستعداد الكامل للخروج في جولات الدعوة في المنطقة وما جاورها من المناطق القريبة أو البعيدة، ولا يمكن العودة إلى الإسلام من جديد حتى تجدد

---

(٥٧) الجزائري، **القول البليغ في جماعة التبليغ**، ص ٩.

أعمال المسجد من جديد، كما قال مؤسس الجماعة محمد الياس[٥٨].

وبعد عودتهم من الخروج إلى منازلهم يحافظون على إقامة حلقة تعليم يومية في المسجد، ويقرأون فيها من كتاب **رياض الصالحين**، وينقلون ما ورد في الحلقة إلى منازلهم حتى تستفيد زوجاتهم وأولادهم، كما يحافظون على إقامة جولتين: جولة في المسجد المقام، وجولة في مسجد آخر، وتبدأ الجولة من صلاة المغرب إلى بعد صلاة العشاء بأعمال الخروج نفسها.

كما يحافظ التبليغيون على قراءة جزء من القرآن يومياً، وعلى الأذكار، وعلى حضور الصلوات الخمس جماعة، والقيام بزيارات في سبيل الله يومياً بعد صلاة العصر. وكما سبق ذكره، فإن للتبليغين تجمّعات كبرى تسمّى بـ «المشورة»، سواء في المناطق التي يتبعون إليها أو أماكن أخرى.

هكذا يظهر أن أهم طقس عند جماعة التبليغ هو «الخروج»، وهو محاط بجملة من الآداب الواجبة أهمها:

أ ـ عدم الكلام مع النساء البتّة.

ب ـ عدم الكلام مع المدعو إذا كان متعجلاً، أو راكباً، أو حاملاً حملاً ثقيلاً.

ج ـ تجنّب الحديث مع السفهاء والأطفال.

د ـ السير على يمين الطريق واستشعار أمانة الدعوة.

هـ ـ عدم مفاجأة المدعو وإفزاعه، كوضع اليد على كتفه من الخلف أثناء سيره، حتى لا يخاف.

و ـ تفهيم المدعو بأنهم دعاة خير، لا طالبي إحسان.

ز ـ يستمع جميع أفراد الجولة إلى المتكلم وهو يكلم المدعو، وكأن الحديث موجه إليهم معه، حتى لا يشعرون بالزهو والخيلاء، ويشعرون المدعو بأنه دونهم.

ح ـ غضّ البصر في الطرقات، فلا ينظرون إلى حرام، أو حتى إلى الحلال الذي يذكّرهم بالدنيا.

---

(٥٨) عبد الخالق بيرزاده، **منهج الدعوة إلى الله لمن يخرج في سبيل الله** (القاهرة: مكتبة الإيمان، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م)، ص ٥٢.

ط ـ إذا ذهبوا إلى مدعو في مكان تجارته وجب عدم الوقوف أمام بابه وسدّه، بل يدعونه إلى أن يخرج هو إليهم.

ي ـ الصبر على تحمّل الإيذاء بكل أنواعه.

ويقام في المسجد اجتماع أسبوعي موضوعه مذاكرة ومراجعة جميع الأعمال التي تقوم بها الجماعة أثناء خروجها لتبليغ الدعوة. وتبدأ أعمال هذا الاجتماع بعد صلاة العصر حتى مشرق اليوم التالي، وذلك بأن يؤدي الجميع صلاة العصر في المسجد الذي اتفق عليه. وبعد أداء الصلاة يعلن الانتظار في المسجد، ثم يقوم أحد الأعضاء (تم اختياره سابقاً) بإلقاء بيانه عن فضائل الجولة والخروج في سبيل الله وترغيب الحاضرين، ثم تعقد لجنة المشاورة في الوقت نفسه، حيث يقوم بعقدها أهل الشورى من أعضاء الجماعة في المنطقة، ويتم فيها اختيار أفراد الجماعة وأميرها للجولة العمومية، واختيار مجموعة الجولة التشكيلية، ثم اختيار مجموعة الجولة التحصيلية (سيتم شرح هذه المصطلحات الخاصة بالجماعة لاحقاً) واختيار أميرها. كما تشمل المشاورة اختيار شخص يقوم بإلقاء كلمة، واختيار شخص آخر يتولى مسؤولية التشكيل[٥٩]، وثالث لبيان التعليمات الخاصة بالسفر، أما ما يلزم المتكلم في مجال البيان، فلا يطول أكثر من ربع ساعة، فإذا انتهى يقوم أهل الشورى بتفويض الأمور إلى الناس الذين تم اختيارهم أثناء المشاورة من قبل، ومن ثم يبدأ العمل بإرسال جماعة إلى الجولة الخصوصية، وأخرى إلى الجولة التشكيلية. أما الأفراد الذين بقوا في المسجد، بعد التشكيل وإرسال الجماعات، فيجلس البعض في الذكر والدعاء، والباقي في حلقة التعليم. ويلي ذلك البيان والتشكيل بعد صلاة المغرب، والتعليم بعد صلاة العشاء، والتعريف بآداب المسجد وفضائل الأوراد المسنونة وتلاوة القرآن[٦٠]، وتدرّس آداب الجماعة التي يلزمون بها الخارج معهم للدعوة، وهي كالتالي[٦١]:

أ ـ **الالتزام بأربع**، وهي: (١) طاعة الأمير.

(٢) الاشتراك في الأعمال الجماعية.

---

(٥٩) أطلق الشيخ محمد الياس على كلّ أمور وترتيبات الخروج اسم «التشكيل».

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٦٩ ـ ٧٢.

(٦١) الجزائري، المصدر نفسه، ص ١٤ ـ ١٦.

(٣) الصبر والتحمل.

(٤) نظافة المسجد.

ب ـ **الاشتغال بأربع**، وهي: (١) الدعوة.

(٢) العبادات.

(٣) حلقة التعليم.

(٤) الخدمة، أي خدمة الجماعة بالتعاون معهم.

ج ـ **التقليل من ثلاث**، وهي: (١) الطعام.

(٢) المنام.

(٣) الكلام.

د ـ **تجنّب أربع**، وهي: (١) الإسراف، أي في كل شيء وهو مجاوزة الحدّ.

(٢) الإشراف، وهو التطلع إلى ما في يد الغير.

(٣) السؤال، أي سؤال الناس ما عندهم.

(٤) استعمال ملك الغير.

هـ ـ **عدم الخوض في أربع**، وهي: (١) المسائل الفقهية منعاً لإثارة الخلافات.

(٢) القضايا السياسية كي لا تتعرّض الدعوة للمنع.

(٣) أوضاع الجماعات والحركات والتيارات الإسلامية.

(٤) الجدل لئلا تظهر بوادر الخلاف.

واعتباراً لمركزية الخروج داخل المنظومة التبليغية، لا بد من التركيز على طقس الخروج وما يحيط به من محدّدات نستعرضها كالتالي:

ـ تنتدب مجموعة منهم نفسها لدعوة أهل بلد ما، حيث يأخذ كل واحد منهم فراشاً بسيطاً وما يكفيه من الزاد والمصروف، على أن يكون التقشف هو السمة الغالبة عليه.

ـ عندما يصلون إلى البلد أو القرية التي يريدون الدعوة فيها، ينظّمون

أنفسهم أولاً، بحيث يقوم بعضهم بتنظيف المكان الذي سيمكثون فيه، وآخرون يخرجون متجوّلين في أنحاء البلدة والأسواق والحوانيت، ذاكرين الله، داعين الناس إلى سماع الخطبة أو (البيان)، كما يسمونه.

ـ إذا حان موعد البيان التقوا جميعاً لسماعه، وبعد انتهاء البيان يطالبون الحضور بالخروج في سبيل الله، وبعد صلاة الفجر يقسّمون الناس الحاضرين إلى مجموعات يتولى كل داعية منهم مجموعة يعلّمهم الفاتحة وبعضاً من قصار السور.

ـ قبل أن تنتهي إقامتهم في هذا المكان يحثّون الناس على الخروج معهم لتبليغ الدعوة، حيث يتطوع الأشخاص لمرافقتهم يوماً أو ثلاثة أيام أو أسبوعاً... أو شهراً... كل بحسب طاقته وإمكاناته ومدى تفرّغه، تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿**كنتم خير أمة أخرجت للناس**﴾، والعدد الأمثل للخروج أن يكون يوماً في الأسبوع، وثلاثة أيام في الشهر، وأربعين يوماً في السنة، وأربعة أشهر في العمر كله.

ـ يرفضون إجابة الدعوة إلى الولائم التي توجّه إليهم من أهل البلدة أو الحيّ، حتى لا ينشغلوا بغير أمور الدعوة والذكر، وليكون عملهم خالصاً لوجه الله تعالى.

٢ ـ الجولات ومحدّداتها

يتضح بجلاء أن الخروج والتبليغ ودعوة الناس تتم من خلال «الجولات»، وهي أمور لتربية الداعية ولصقله عملياً، إذ يحسّ بأنه قدوة، وأن عليه أن يلتزم بما يدعو الناس إليه. وبشكل عام، تمثل الدعوة عند جماعة التبليغ تتويجاً لمسلسل التكوين الطويل الذي يمر به العضو، ويترجم عملياً من خلال السلوك الذي يرتب «الجولات» وفق منظومة سلوكية متماسكة وضعها بالأساس الشيخ محمد الياس، وهي تنقسم إلى ثلاثة نماذج:

أ ـ الجولة العمومية والجولة المقامية (أي المحلية)، وهدفها «الدعوة العامة»، ولها أربعة أعمال؛ أحدها خارج المسجد وهو الدعوة؛ والثلاثة الأخرى داخل المسجد وهي التعليم والتعلّم، والذكر والدعاء، والخدمة، ويقسم الخارجون في هذه الجولة إلى أقسام، فمنهم «المتكلم»، ومهمته أن يبدأ كلامه مع المدعوّين بأهمية الإيمان والعمل الصالح وترغيبهم في الذهاب إلى

المسجد، مراعياً في ذلك الرفق واللين، ومنهم «الدليل» الذي يعرف المنطقة وشخصياتها ليختار الأسلوب اللازم لكل منهم، وقد لا يحتاج إلى الدليل، ومنهم «أفراد التوصيل» الذين يقومون بمصاحبة المدعو إلى المسجد بعد استجابته للدعوة واستعداده لحضوره الجلسة في المسجد، وذلك من باب إكرام المسلم وتشريفه، وتكون هذه الجولة قصيرة يعقبها إلقاء «البيان» على المدعوين بعد الصلاة[٦٢]. أما الجولة الانتقالية، فمهمتها ترويج التعليم والتعريف بنظام الجولات المحلية في جميع مساجد المنطقة، فبعد حضور إحدى الصلوات يقوم أحد أصحاب الجماعة بدعوة الناس إلى البقاء في المسجد بضع دقائق، ثم يبيّن لهم أهمية التعليم والجولة[٦٣]. إذن، الجولة المقامية هدفها تحقيق الدعوة العامة للمسلمين قاطبة، يبدأ فيها العضو عملية الإقناع والتأثير في والديه أولاً، ثم بعد ذلك تعطى له الفرصة خلال الخروج للحديث أمام الجمهور تحت مراقبة عضو متمرّس.

ب ـ **الجولة الخصوصية**، وهي خلافاً للدعوة العامة التي تحصل عن طريق المصادفات العفوية، تعتمد على الدعوة الخاصة لأناس مسجلين مسبقاً في لائحة تم الاتصال بهم أو ترى الجماعة أن انضمامهم إليها يخدم مصلحتها. لذلك يذهب هؤلاء إلى خواص المنطقة وأعيانها ويقومون بدعوتهم إلى المشاركة في أعمال الدعوة في المسجد، وخاصة الاحتفال الأسبوعي، وتكون هذه الجولة مكوّنة من عضوين أو ثلاثة فقط. وكان هدف الشيخ محمد الياس من هذه الجولة ترغيب وتوجيه جميع كبار مسؤولي المنطقة، من القيادات السياسية والتنفيذية والشعبية والثقافية والدينية وغيرها، إلى الاجتماع على التمسك بأحكام الإسلام ونشره. وقد حدد الشيخ طبقات الخواص، فأولها طبقة قدماء الجماعة في المنطقة، إذ يجب على الداعي أن يزورهم ويقابلهم مراعياً آداب الإكرام والاحترام، وإن كانوا قد تركوا الاشتغال فيها، والطبقة الثانية طبقة كبار وجهاء المنطقة، كالقيادات السياسية أو التنفيذية أو الشعبية، والطبقة الثالثة طبقة العلماء والصالحين[٦٤].

ج ـ **الجولة التشكيلية**، ويسميها بعضهم بالجولات التذكيرية، وهي ذهاب

(٦٢) بيرزاده، المصدر نفسه، ص ٨٧ ـ ١٠١.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ١٠٧ ـ ١١٣.

فرد أو اثنين من الجماعة، بمرافقة أحد أفراد المنطقة، إلى جميع الناس فرداً فرداً، وترغيبهم في الخروج في سبيل الله[٦٥].

د ـ **الجولة التحصيلية**، وهي التي تجمع حصيلة الأعمال التي قام بها أفراد الجماعة في المنطقة، من حيث الاتصال بالأفراد الذين وعدوا بالخروج، وترغيبهم في الوفاء بالوعد واللحاق بأحد مواعيد الجولات[٦٦]. وتختلف مدة الخروج لدى الجماعة أيضاً، فأقلها ثلاثة أيام، وهي مطلوبة من العضو مرة كل شهر، كما يجب أن يخرج لأربعين يوماً متواصلة مرة في السنة، ولأربعة أشهر متواصلة مرة في العمر، وإن زاد على ذلك فهو أفضل، حتى لو وصل إلى التفرغ الكامل للدعوة.

يتضح أنه عن طريق ممارسة طقس الخروج والترتيبات المتعلقة به، يكتسب «الأحباب والنشطاء» العادات والتقاليد التي يبثّها تنظيمهم التي تمتزج بها التربية الإيمانية مع التربية الميدانية، على الرغم من فقر الأساليب المعتمدة وبعدها عن مواكبة التطور الحديث في أساليب وفنون الدعوة والاستقطاب والتأثير.

وليس للنساء في الجماعة جولة مثل جولات الرجال، بل يأخذن حظهن من التعليم من خلال الدروس العامة في المسجد على يد العلماء، كما يمكن أن يتم التعليم اليومي للنساء في أي بيت قريب يمكنهن الاجتماع فيه، مراعيات في ذلك أحكام الحجاب وعدم الاختلاط مع الرجال. كما يتوجب على أقاربهن من أفراد الجماعة أن يلقوا عليهن ما سمعوا من الفضائل والمسائل خلال الجولات وحلقات التعليم. ولا تمانع الجماعة في قيام «الأخوات الصالحات المتعلّمات» بزيارة النساء في البيوت لترغيبهن في التمسك بأحكام الدين، أو تعليمهن إياها، في اجتماعات محدودة في أحد البيوت، وذلك بـ «احتياط شديد»[٦٧].

ليس للجماعة صندوق مالي، ولا تغطي نفقات أي من الخارجين في الجولات، فيتحمّل كل منهم مصروفه، كما يمنع جمع المال وإيداعه لدى أمير الجولة، منعاً لأية شبهة[٦٨]. وتعلن الجماعة بإصرار أنها لا تقبل معونات مالية من أحد مهما كان، لأنه ليست لديها نفقات، ما دام كل «خارجٍ» ينفق من ماله

---

(٦٥) المصدر نفسه، ص ١١٧.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ١١٩.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ١١٦.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

الخاص، ولا تجمع الجماعة أية اشتراكات من أعضائها، وإن كان بعض الأغنياء من الجماعة يموّلون بعض الاحتفالات الكبرى، والاجتماعات السنوية في الهند أو باكستان، كما قد يقوم هؤلاء بتمويل بعض المرتحلين في جولات إلى مناطق بعيدة، تكون نفقات السفر إليها كبيرة «شرط أن يتم هذا بموجب اتفاق شخصي بين الممول والداعية، من دون تدخل من الجماعة»[٦٩]. وقد أفتى الشيخ محمد زكريا الكاندهلوي بجواز صرف زكاة مال للخارجين في سبيل الله من أهل التبليغ[٧٠].

سادساً: التنظيم من دون بنية

التركيبة التنظيمية لهذه الجماعة تختلف عن الشكل التنظيمي التقليدي، ولذلك يرفض أفراد الجماعة ومسؤولوها مقارنة جماعتهم بأي من الحركات الإسلامية القائمة، معتبرين أنهم ليسوا تنظيماً بالمعنى الحزبي الضيق، بل هم «أهل الدعوة، وكل المسلمين أهل دعوة». وبالفعل، تبدو الحدود التنظيمية للجماعة غائمة تماماً، فعلى رأس الهرم يقف أمير الجماعة، وحوله مكتب الشورى من قدمائها، يختار أمير كل بلد أو إقليم، وسوى ذلك فإن أمير الإقليم يعمل على نشر الدعوة انطلاقاً من مركز محدد، من دون أن يتم تجنيد «الأعضاء» بأيّ طلب انتساب أو قوائم منظّمة، بل الأكثر تردّداً على المركز وخروجاً في الجولات يصبحون مجلس شورى للأمير، من دون أي شكل تنظيمي صارم لهذا المجلس الذي يتبدل أعضاؤه باستمرار، بحسب الظروف الشخصية لنشطاء الجماعة. وقد يستمر الفرد بالعمل مع الجماعة لسنوات، ثم يغادره من دون أية تبعة، ولا تمتلك الجماعة وسيلة ضغط على أعضائها سوى بالعلاقات الشخصية البالغة الودّ التي تنشأ بينهم. ولعل استخدام كلمة «عضو» لوصف المشترك في نشاطات الجماعة يبدو استخداماً غير دقيق، لانتفاء شروط العضوية التنظيمية، وينتشر بينهم تعبير «الأحباب» بديلاً منه، إذ لا تحتفظ المراكز المعتمدة للجماعة بأية سجلات، وإن كان المركز الرئيسي يجمع تقارير عامة عن انتشار الجماعة ونشاطها لتوسيع العمل وتعزيزه هنا أو هناك.

(٦٩) جابر، **الطريق إلى جماعة المسلمين**، ص ٣٠٧، و **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة**، ص ١٢٠.

(٧٠) المولوي، **الجماعة التبليغية**، ص ٢١.

ولفهم الجو التنظيمي وتأثيره في تصرّفات المشايخ والأتباع، قمنا برصد بعض مظاهر العلاقات التنظيمية ودلالاتها، وتبيّن أن مشايخ الجماعة ومرشديها يحتلون مكانة استثنائية بفعل الرمزية التي حازوها وامتلاكهم لكثير من المواهب اللفظية والدعوية، كما أن مرجعيتهم الصوفية التي تظهر واضحة في خطبهم تجد صداها لدى الأحباب والناشطين، وفي نمط القيادة والعلاقات في ما بينهم.

إن إنتاجية القيادة داخل جماعة التبليغ تتحدّد وفق رؤية المرشد ومساعديه الذين يتابعون العمل في الفروع، ويوجهون المركز، وليس وفق ما يراه الناشطون، ذلك بأن القيادة ترتسم لحركاتها على عناصر نابعة منها، وليس في الأغلب الأعم من خلال تفاعلها مع القاعدة، كما أن المرشد ليس محتاجاً إلى محاكاة المجموعة للجماعة وإنتاج القيم المشتركة، فمشروعيته هي من طبيعة كاريزمية سابقة على كل دور وظيفي للمريدين، أي أنها ليست وليدة تفاعل بقدر ما هي ناتجة من قوة جذبه لهم ودرجة إشباعه لحاجياتهم. ففعالية القيادة ومشروعيتها قائمة على عناصر سابقة على كل ذلك.

يترتب على ذلك أن علاقة المرشد بأتباعه وبالأحباب عموماً هي علاقة عمودية تنساب فيها المعلومات والأوامر من الأعلى إلى الأسفل، وتتمركز فيها القرارات في يد المرشد، وتكاد تنعدم فيها المشاركة التفاعلية. لذلك تذهب الجماعة، من دون قصد، نحو نوع من القيادة الأوتوقراطية التي من سماتها: فرض الرقابة المباشرة على التنظيم، واتخاذ جميع القرارات المهمة، والحرص على ضمان الولاء للمرشد. فرغم إقرار الأتباع (أحباب وناشطين) بتعوّد هذا الأخير على الاستماع إلى مقترحاتهم وآرائهم، إلا أنه يحتفظ بكل القرارات لنفسه، ويرفض بقوة من لا يقبل الانقياد إلى توجّهات الجماعة أو مجرد مخالفتها بشكل بسيط[٧١]، إلا أن مرشد الجماعة مع ذلك يتميّز بالمزج بين أسلوب القيادة السلطوي، والمواقف التي تمارس فيها هذه القيادة، بشكل يغلب عليه الكثير من التفهم والمودّة وحسن الاستماع[٧٢].

---

(٧١) لا يتعلّق الأمر بقوانين مصاغة ويتضمّنها نصٌّ أساسي، كما هو شأن الجمعيات الأخرى، وإنما بسلوكيات محدّدة يتعرّف عليها التابع بمجرّد التحاقه بأحد المراكز المسجدية أو دور القرآن التابعة للجماعة ويتعوّد عليها طلية مكوثه فيها.

(٧٢) أي أن هذا النمط من القيادة يجمع بين الأسلوب الديمقراطي والأوتوقراطي. انظر: Bryan Ronald Wilon, «Typologie des sectes dans une perspective dynamique et comparative,» *Archives des Sciences sociales des religions* (juillet-décembre 1963), p. 56.

من جهة أخرى، ينتج من ذلك درجة عالية من الإحساس بالاتكالية والتبعية لدى الناشطين والأحباب، مصدرها عملية الضبط والانتظام هذه، فالمرشد والشيخ في تصوّرهم هو المسؤول الأول والأخير، ولديه مهارات عالية لا يتوفرون عليها، ومع ذلك لا يشعر هؤلاء بنوع من التبخيس الذاتي لقيام العلاقة بين القائد والأتباع على الأخوة الكاملة والمشاركة والاحترام المتبادل. هذه العلاقة العمودية بقدر ما تمنع الجماعة من تحسين مردوديتها، تمكّنها أيضاً من امتلاك قدرة كبيرة على الضبط والمتابعة.

وما يفسر جمود الجماعة على أسلوب العمل هذا الذي يقوم على شبكات بلا هيكلية تنظيمية، كونها لا تبدي أي اهتمام بالمواضيع المتعلقة بالتكتيك والاستراتيجيا، بما يعنيه ذلك من رسم خطط العمل ووضع الأهداف وطرق التنفيذ، وهذا ما يعكس جمود الخطاب التبليغي من جهة، وينسجم بالضرورة مع طبيعته القائمة على الصيغة الدعوية العقائدية والأخلاقية، فضلاً عن أن مراجعة الاستراتيجيا تتطلب قدراً من التقييم لأساليب العمل الدعوي، وقدراً من النقد الذاتي، وهو ما لم تقم به الجماعة على مر تاريخها.

على عكس التنظيمات الطرقية، لا توجد بين الدعاة تراتبية منهجية، فالجماعة مكوّنة من أحباب (لا يستعمل لفظ الفقير أو الأخ)، كما أن منصب المرشد غير قار، بحيث يتناوب عليه الدعاة المتمرّسون (الأساس في المتمرس هو عدد الخروجات وطول مدتها. فخروج واحد لمدة أربعة أشهر إلى باكستان يعطي لصاحبه وزناً إضافياً في التنظيم يفوق ما يعطيه مئة خروج على الصعيد الوطني)[٧٣].

في المقابل، يسهر نشطاء الجماعة على التنظيم الدقيق لطقس الخروج الذي يعتبر، كما سبق الذكر، وسيلة دعوية رئيسية، وذلك انطلاقاً من كونه يساهم مساهمة مباشرة في نشر القيم والمبادئ الإسلامية بين أفراد الحيّ، فهم يُذَكِّرون دائماً من يدعونهم بالله سبحانه وتعالى، وكيف أنه خلق الخلق، وأوجب عليهم طاعته والإذعان له، وقد أرسل الرسل والأنبياء لحمل الدعوة إلى غيرهم.

---

(٧٣) محمد الطوزي، **الملكية والإسلام السياسي في المغرب**، ترجمة محمد حاتمي وخالد شكراوي، مراجعة عبد الرحيم بنحادة (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ٢٠٠١)، ص ٢٧٠.

سابعاً: السياسة في الخطاب التبليغي

أما في المسائل السياسية، فتعتبر الجماعة السياسة أمراً يجب على الداعي تجنّب الخوض فيه قولاً وعملاً، لأنها برأيهم تفرق بين الأخ وأخيه، وتثير الأحقاد بين المسلمين، وقد تتسبّب ممارستهم لها في إيقاف عمل الدعوة. وعلى هذا، فليس من أهدافهم إقامة حكم إسلامي، ولا يدخلون الانتخابات مرشحين ولا منتخبين، ولا يؤيدون الحكم القائم في أي بلد ولا يعارضونه، ولا يتعرّضون لتنظيم الدولة في دروسهم ومواعظهم(٧٤). فتعتبر الجماعة أن أي خلل في حياة المسلمين العامة ناجم عن بعدهم عن حقيقة الإيمان والالتزام بأحكام الإسلام، وإنما يزول هذا الخلل بعودة المسلمين إلى دينهم، لا بالعمل السياسي أو العسكري، وينسحب هذا على موقفهم من القضية الفلسطينية، وعدم اشتراكهم في أعمال الجهاد الأفغاني الذي تحمّست له الجماعات والتنظيمات الإسلامية الأخرى(٧٥)، واعتبارهم أن حرب الخليج غضب من الله حلّ بالمسلمين لسوء أفعالهم وآثامهم(٧٦).

لقد كان الافتقار إلى الخطاب السياسي، بما هو مجموعة من الأفكار والتصوّرات السياسية المترابطة منطقياً، والمتعلقة بتحليل الواقع السياسي وتحديد طرق معالجته والتأثير فيه، عائقاً في وجه دراسة العلاقات السياسية لجماعة التبليغ. لذلك لن يجد المتتبع للخطاب التبليغي من مصادره الإعلامية على الإنترنت ومطبوعاته أي أثر لموقف سياسي، الأمر الذي جعل جلّ نشاطها منحصراً في الحلقات والبيانات والخروج وغيرها من الأنشطة المليئة بالوعظ الديني، فما ظلّ يستقطب اهتمام جماعة التبليغ عبر العالم هو الهداية الفردية، باعتبار السياسة ثمرة تتحقق من خلال أسلمة المجتمع، والنفاذ إلى الجماعة الواسعة قبل الدخول في مسألة الدولة التي يتوخّى الوصول إليها هدفاً دنيوياً، وهذا ما يجعل منها حركات لا تحفل بالسياسة مثلها، ولا تهتم بها، مثلها في ذلك مثل العديد من الحركات الدينية التي لا تهدف إلى الاستيلاء على السلطة أو تثوير المجتمع. فالسلفية الألبانية تعتبر مثلاً أنه: «من السياسة ترك السياسة»، وهي تقترب كثيراً كحركة تقوية طهورية من جماعة التبليغ بهذا الموقف، وتعمل

(٧٤) الحصين، **رأي آخر في جماعة التبليغ: ندوة اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر**، ص ٥٧٩.

(٧٥) الجزائري، **القول البليغ في جماعة التبليغ**، ص ٢٧.

(٧٦) البغدادي، «الإسهامات الفكرية المعاصرة لحزب التحرير وجماعة التبليغ،» ص ١٥.

على تكوين جماعة مؤمنة صافية، كجماعات التبشير المسيحية المنتشرة في الغرب، لذلك هي تقدم صيغة أخرى للحياة، تكون فيها الولاءات الأهلية والجماعية مؤسسة على التجربة الدينية الشخصية[٧٧].

إن انطلاق جماعة التبليغ والدعوة من مبدأ البعد عن الأمور السياسية يخالف على أكثر من صعيد تجربة بعض الطوائف العابرة للقارات، ففي الغرب دفع نجاح بعض الطوائف التبشيرية في خلق ثروة مادية كبيرة إلى مفاوضة السلطات من موقع قوة. فعندما بدأت هذه الطوائف تساهم في خلق الثروة، أصبح الوعي يتكون بأنها مجموعات دينية جديدة مشروعة اجتماعياً[٧٨]. كما ساهم ما تقوم به في تهذيب الأخلاق (Moralization)، وتوفير العدالة بين أتباعها، والترغيب في العمل الاقتصادي[٧٩]، وفي خلق ظروف التلاقي والتوافق بين الطائفة وعالمها الخارجي[٨٠]، ومن وجوه ذلك تعاون الطائفة مع الدولة من خلال تعبئة مبشّريها للقيام بحملات التبشير في الدول المستعمرة.

وبالمقارنة، وعلى الرغم من رفضها للسياسة وامتناعها عن الخوض فيها، كما هو شأن جماعة التبليغ، فإنه لا شيء منع في المقابل الجماعات السلفية من تأويل العالم الحالي، وما يسود فيه من نزعات وظواهر دينية ودنيوية. وهذه هي «الثغرة» التي تسرّبت منها السياسة إلى السلفية، والجسر الذي عبرت عليه بعض تياراتها الجديدة والحديثة، بحيث أصبحت موضوعاً سياسياً يستقطب اهتمام مختلف التيارات الحركية، وذلك في مقابل ثبات التبليغ على مبدأ الامتناع عن السياسة، ما يجعل هذه الأخيرة نموذجاً صريحاً للمذهبيات الدينية اللاسياسية (Apolitical).

وليس النزوع اللاسياسي عند جماعة التبليغ مسألة نظرية ومنهجية مستندة إلى أطروحة متماسكة، فهي لم تلجأ، لا إلى النصوص، ولا إلى التاريخ من

---

(٧٧) وهي النتيجة نفسها التي يتوصل إليها عبد الحكيم أبو اللوز في دراسته الأنتربولوجية لبعض الحركات السلفية الدعوية في المغرب العربي، انظر: أبو اللوز، **الحركات السلفية في المغرب (١٩٧١ - ٢٠٠٤): بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي**، ص ٣٦٩.

(٧٨) مثال Les Mennonistes في فرنسا، وLes Quakers في بريطانيا. للمزيد انظر: Jean Séguy, «Sectes Chrétiennes et développement,» *Archives des Sciences sociale des religions*, no. 131 (janvier-juin 1962), p. 7.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٨.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ١١.

أجل تقعيد المبدأ، بل تكتفي بتجاهل هذا الحقل «الخلافي» وطرده من الوعي الجمعي التبليغي، في حين تجد السلفية عند آبائها المؤسسين من غالبية أهل السنّة وأهل الحديث وكبار الأئمة تأسيساً نظرياً للسلوك الانسحابي من الحقل السياسي.

ويدل تصور جماعة التبليغ للسياسة على مدى احتفاظ الخطاب التبليغي بالنظرة الكلاسيكية الضيّقة لاسلوب الدعوة، فالمسؤولية الأولى للداعية كانت محددة أساساً في اكتساب المعرفة الدينية واستغلالها بحسب الطرق الموضوعة لها لإصلاح تدين الآخرين، وليس السعي إلى تغيير المجتمع. فليس هناك أهداف جماعية يجب إنجازها في مستوى أقل من الجماعة ـ الأمة برمتها. وهذا الصنف من المسؤولية يجعل دعاة التبليغ غير مكترثين بالواقع السياسي الذي ينظر إليه على أنه عمل مشبوه وغريب يستنزف طاقة العلماء والدعاة بعيداً عن تصحيح عقائد الأفراد.

كمثال على النزعة الانسحابية من السياسة وما يمتّ إليها، يمكن رصد العديد من الملاحظات، أهمها عند جماعة التبليغ، انعدام أي رد فعل إيجابي عندها في ما يتصل بأطراف الدعوة الإسلامية وأسلوبها في الدعوة، كالحركات الإسلامية والسلفية والصوفية والشيعية والدعاة المستقلين، وعدم استجابتها لأية دعوة يطلقها هؤلاء للتنسيق أو وحدة الصف. ويتشدد مشايخ الجماعة في متابعة الالتزام بهذا المبدأ، بحيث يتم عزل كل فرد يظهر عليه بعض النزوع السياسي في صورته الأكثر بساطة، كالتعبير عن موقف سياسي، وحين نجحت بعض الاطراف الحركية في استقطاب بعض ناشطي جماعة التبليغ، بادرت هذه الأخيرة إلى عزلهم، وهو ما حدث مع أحد منظّري السلفية الجهادية، عمر محمود أبو عمر، المعروف بأبي قتادة الفلسطيني، في بداياته في الأردن قبل أن ينتهي به الحال كلياً إلى السلفية الجهادية.

وهذا ما جعل أغلب السلطات في الوطن العربي، وفي الغرب، تجد في جماعة التبليغ مساحات دينية مقبولة تقدم نوعاً من الإسلام «المستأنس» القائم على الموادعة، لا المواجهة، وعلى التديّن الشعبي البسيط الذي يستوعب احتياطياً كبيراً من الطاقة والحماسة والتفاني، يقوم بإفراغه عن طريق الإغراق في مظاهر التقوى والعبادة، وفي اتجاه حيادي وانسحابي من السياسة. ووجد القادة السياسيون في التزمّت الشعائري والوجودي الذي يتلخص في تطبيق

تعاليم الدين بحرفيتها، وتكريس الذات للعبادة، كما يقترح التبليغيون، احتياطياً كبيراً من الطاقات والحماسة والتفاني التام، لكي تمتص حيوية الحقل الإسلامي والسياسي وديناميكيته، وتشغله بعيداً عن القوى الإسلامية الحركية المعارضة.

إن ما يشكّل أهمية جماعة التبليغ بالنسبة إلى السلطة هو قدرتها على احتواء الكثير من الطاقات الإسلامية، وشحنها باتجاه تفريغ هذه الطاقات في مجال منفصل عن ذلك الذي يتحرك فيه الإسلام السياسي الحركي، ولهذا ضمنت بقاءها محصّنة في غالب الأحيان بعيداً عن القمع والملاحقة.

ويمثل النصّ الأكثر ارتباطاً بالسياسة الذي يتعلق بمفهوم «الشورى» مؤشراً واضحاً على نظرتهم التبسيطة والاختزالية التي تقوم على تفريغه من أي بعد سياسي، حيث يتم حصره وتحديده بهدف تحقيق الإلفة والمحبة وإعطاء الرأي «عن علم وبصيرة شرط إخلاص النية والسكوت التام بعد الفصل والتزام الصمت تجنّباً للفتنة».

ثامناً: العلاقة مع التيارات الإسلامية الأخرى

ليس لجماعة التبليغ أية علاقة تنظيمية مع أية حركة أو تنظيم إسلامي، وإن كانت لا تمانع في خروج عضو في حركة إسلامية ما (أو حتى غير إسلامية) في جولاتها الدعوية، شرط أن يلتزم بأصول دعوة جماعة التبليغ أثناء عمله معها، ويتناسى انتماءه الحزبي، ولا يمارس نشاطاً في الدعوة إليه.

ويطفو على السطح تقارب الجماعة مع هذا التيار الإسلامي أو ذاك، بحسب الغالبية التي يشكّلها أبناء هذا التيار بين الخارجين في الجولات في بقعةٍ جغرافيةٍ ما. فقد ذكرنا سابقاً أن مؤسس الجماعة وقادتها يسلكون واحدة من الطرق الصوفية أو أكثر، ولكن دخول الجماعة إلى العربية السعودية، وتلاقحها مع التيار السلفي (الوهابي) الذي لا يمتلك أيضاً بنية تنظيمية محدّدة، قد طبع الجماعة بالسلفية لدى البعض. ومن هؤلاء، على سبيل المثال، بعض الفقهاء الهنود التقليديين، الذين قرروا في اجتماع جمعية العلماء لعموم كيرلا عام ١٩٦٥ أن هذه الجماعة من الفرق «المبتدعة الضالة، وإن كانت أعمالهم الظاهرة حسنة في أعين الناس».

وعلى أساس هذه الفتوى، قام كاتب هندي متشدّد في انتمائه إلى العلوم الإسلامية الكلاسيكية، ولا سيما الفقه، بكتابة رسالة بعنوان **الجماعة التبليغية**،

شنّع فيها على الجماعة إيمانها ببعض الأفكار السلفية، كعدم معرفة رسول الله (ﷺ) الغيب، وعدم سماع الموتى، وانقطاع الكرامات بعد الموت، وعدم ضرورة تقليد واحد من الأئمة الأربعة، معتبراً ذلك دليلاً على شبههم بالفرق الضالة «من الوهّابية واللامذهبية والقاديانية والمودودية»[٨١]. وعلى الطرف المقابل، فإن متشدّدي التيار السلفي قد وجّهوا بدورهم انتقادات شديدة إلى جماعة التبليغ. وكان وقود هذه الانتقادات رسالة جامعية تقدم بها ضابط باكستاني سابق، هو حيان محمد أسلم، إلى كلية الشريعة في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة عام ١٩٧٧ بعنوان «جماعة التبليغ ـ عقيدتها وأفكار مشايخها»، ركّز فيها على تعصب جماعة التبليغ للمذهبية الفقهية، وللمذهب الحنفي، على وجه الخصوص[٨٢].

وعلى خطى حيان محمد أسلم سار د. تقي الدين الهلالي، أحد رموز التيار السلفي، في كتاب بعنوان **السراج المنير في التنبيه على جماعة التبليغ على أخطائهم**، وقد ردّ فيه على الطريقة التي تفهم بها الجماعة مبادئها الستة، متهماً إياها بالانحراف عن الإسلام الحق، وبالتشبه بالبراهمية والبوذية[٨٣].

وتفتخر الجماعة بالمديح الذي تلقته أكثر من مرة على لسان الشيخ عبد العزيز بن باز، الرئيس العام لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد في العربية السعودية، وأحد أبرز رموز التيار السلفي، لما تقوم به الجماعة من «النصح لله ولعباده ودعوة الناس إلى الخير، وإلى إيثار الآخرة وعدم الركون إلى الدنيا والاشتغال بها عما أوجب الله عليهم من الحق»[٨٤]. كما تصدّى واحد من رموز التيار السلفي، وهو الشيخ أبو بكر جابر الجزائري، المدرّس في المسجد النبوي الشريف، للدفاع عن الجماعة في رسالة بعنوان **القول البليغ في جماعة التبليغ**، عدّد فيها الانتقادات التي توجّه إلى الجماعة، ورد عليها، ذامّاً أصحاب هذه الانتقادات الذين «لما عجزوا عن القيام بما يقوم به المبلغون، ركنوا إلى نقدهم وعيبهم والتشهير بهم والتشويش عليهم»[٨٥].

---

(٨١) انظر: أبو اللوز، المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٨٢) بيرزاده، **داعية القرن العشرين الشيخ محمد الياس بين المؤيدين والمعارضين: آراء علماء الإسلام في منهج الشيخ محمد الياس وأفكار المعارضين والردّ عليهم**، ص ٨٥ وما بعدها.

(٨٣) جابر، **الطريق إلى جماعة المسلمين**، ص ٢٩٩ ـ ٣٠١.

(٨٤) بيرزاده، المصدر نفسه، ص ٥٥.

(٨٥) الجزائري، **القول البليغ في جماعة التبليغ**، ص ٣٥.

والواقع أن جماعة التبليغ تميزت بالقدرة على «التكيف» مع البيئة المحيطة، وخاصة في السعودية وأماكن أخرى، حيث أكسبت نفسها طابعاً سلفياً بما يمنح حركتها ونشاطها صبغة شرعية. وتنطلق الرؤية التبليغية هذه للتكيُّف مع البيئة المحيطة من أن ذلك يصبّ في مصلحة الدعوى وتحقيق الغاية بـ «هداية الناس»، وعلى ذلك، وسعياً إلى شرعنة حركتها الدعوية، تبرز في مواقعها الإلكترونية وفي خطبها وبياناتها فتاوى المشايخ السلفيين الكبار، مثل عبد العزيز بن باز، ومحمد صالح العثيمين، ومحمد ناصر الدين الألباني وغيرهم، وهي تتحدّث عنهم بإيجابية، وهي بهذا استطاعت، فضلاً عن اكتساب حرية الحركة، أن تحصل على بعض التمويل من منظمات خيرية سعودية، مثل مؤسسة الحرمين ومنظمة المؤتمر الإسلامي وغيرها[٨٦].

مع ذلك، وُجد تيار سلفي رافض لجماعة التبليغ، ولعل كتاب الشيخ حمود التويجري[٨٧] هو واحد من أقدم الكتب وأكثرها وضوحاً في رفضهم ونقدهم. أما موقفهم من التيار السلفي الجهادي فيأتي على خلفية التناقض المفاهيمي بين الطرفين حول مسألتي السياسة والجهاد، حيث يؤوّل التبليغيون أحاديث الجهاد بمعنى «الخروج» لا العمل المسلح، الأمر الذي يعطي بعداً معرفياً للخلاف بينهما. هذا الخلاف الذي يراه الجهاديون على أنه تمييع لقضية الإسلام ودفع باتجاه إسلام موادع ومستأنس، كما يريده الغرب أن يكون. لذلك، وبعد تجاهل وصمت من قبل التبليغيين على انتقادات الجهاديين لهم، بدأت بعض مواقعهم وأقلامهم بنوع من الردّ الهجومي على هذه الانتقادات، وما نشر في أحد منابرهم تحت عنوان «السلفية الحزبية»[٨٨] يمثل نموذجاً من هذه النصوص الحادة في الدفاع عن الخطاب التبليغي الذي يعتبر تلك السلفية «الحزبية المدجّنة» سلفية خلوفية تستسهل الخوض في أعراض الناس واستحلالها بالظنون تبديعاً وتفسيقاً وتضليلاً بما يشبه سمات الخوارج، بل يذهب المقال إلى أبعد من ذلك في تلميحات إتهامية للقول إن من مساوئ

(٨٦) انظر دراسة مراد بطل الشيشاني، في: مجموعة باحثين، **سواح من أجل الدعوة: جماعة التبليغ** (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، ٢٠١٢)، ص ٢٣٣.

(٨٧) حمود بن عبد الله التويجري، **القول البليغ في التحذير من جماعة التبليغ** (١٩٩٠) (نسخة إلكترونية)، <http://www.sahab.net/forums/index.php?showtopic=114753>.

(٨٨) انظر مقال سامي الماجد، في: **الحياة**، ١٣/١/٢٠١٢، وقد نُشِرَ في: <http://www.aljawlah.com/bilaism/bilaism/485-2012-01-29-16-24-07.html>.

منهج هذه السلفية وشؤمها على الناس أن صارت المخابرات في بعض الدول الإسلامية والعربية تحاول استنباته في أرضها لإثارة الفتنة والفرقة والخلاف.

أما التيارات الحركية الإسلامية، فقد بدأ اطلاعها على نشاطات الجماعة منذ الزيارة التي قام بها أبو الأعلى المودودي، أمير الجماعة الإسلامية في باكستان، إلى منطقة ميوات، عام ١٩٣٨، وعاد من هناك يحمل إعجاباً أشبه بالذهول بما استطاع الشيخ محمد الياس تحقيقه في المنطقة من «نتائج عجيبة تحيّر العقول حيث إنك تجد في بعض القرى والمدن نظاماً إسلامياً كاملاً»[٨٩]. ولكن يبدو أن فورة الإعجاب قد خفتت عندما عرف المودودي أن ليس في ذهن الشيخ محمد الياس فكرة إقامة حكم إسلامي، فقال كلمة استشهد بها في ما بعد الناقدون الإخوانيون لجماعة التبليغ: إن «من العبث الدعوة إلى الإسلام على طريقة التبشير المسيحي»[٩٠]. وقد نقل عن الشيخ محمد يوسف البنوري، أحد قيادات الجماعة، قوله عن المودودي إنه «زائغ ضال مضلّ، في كتبه ورسائله الطامات»[٩١].

وينتقد فتحي يكن، المراقب العام للجماعة الإسلامية في لبنان، جماعة التبليغ لأن أسلوبها غير قادر على «إقامة تجمّع حركي منظم قادر على مواجهة الجاهلية وتحدياتها المتزايدة، وبالتالي على إيجاد المجتمع الإسلامي وإقامة الدولة الإسلامية»، كما أن هذا الأسلوب سيبقى نطاق عمله محصوراً في روّاد المساجد، ولن يتمكّن من مواجهة تحديات الأفكار والفلسفات المادية[٩٢]، ويكرر الانتقادات نفسها د. عبد الله عزام، أحد صقور الإخوان المسلمين في الأردن، وأحد قادة الجهاد الأفغاني[٩٣]. ورغم ذلك، فقد كانت جماعة التبليغ أحد مداخل الانخراط في العمل السياسي لكثير من الإسلاميين في أنحاء مختلفة، كما حصل في مصر ولبنان وتونس والمغرب والسودان[٩٤]. ومن

---

(٨٩) بيرزاده، **إنجازات دعوة الشيخ محمد الياس**، ص ٢٦.

(٩٠) فتحي يكن، **مشكلات الدعوة والداعية**، ط ٣ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م)، ص ٢١٨.

(٩١) جابر، **الطريق إلى جماعة المسلمين**، ص ٢٩٨.

(٩٢) يكن، المصدر نفسه، ص ٢١٧ ـ ٢١٨.

(٩٣) أمين، **الدعوة الإسلامية فريضة شرعية وضرورة بشرية**، ص ٦٩ ـ ٧٠.

(٩٤) فرانسوا بورجا، **الإسلام السياسي: صوت الجنوب**، ترجمة لورين زكري؛ مراجعة وتقديم نصر حامد أبو زيد (القاهرة: دار العالم الثالث، ١٩٩٢)، ص ٤٠ ـ ٤١.

دلائل ذلك ما ذكرناه سابقاً عن العلاقة الوطيدة التي ربطت بعض الإخوانيين البارزين كيوسف القرضاوي ومحمد الغزالي وأحمد الشرباصي بجماعة التبليغ، التي كانت ـ أخيراً ـ الباب الذي دخل منه شكري مصطفى، أمير جماعة المسلمين (التكفير والهجرة) إلى ساحة العمل العام[٩٥].

من جهة أخرى، حازت جماعة التبليغ إعجاب عدد من الكتّاب والدعاة الإسلاميين المستقلين، ولعل خير من يمثل هؤلاء هو د. محمد سعيد رمضان البوطي، الأستاذ في كلية الشريعة في جامعة دمشق، حيث يمتدح «قلة من المسلمين الإسلاميين يسلكون سيرة رسول الله (ﷺ) وأصحابه في سكينة وهدوء، يبلغون عن الله، كما كانوا يبلغون ويلقون بالدعوة إليه فلول التائهين والشاردين والفاسقين في حوار ليّن مشرق، كما كانوا يفعلون، وقد تركوا النتائج التي تكفّل لهم بها الله بمشيئته وحكمته. . وإني لأعد جماعة التبليغ أول السالكين في هذا الطريق وخير القائمين بهذا الواجب. ولكنهم من القلة بحيث لا يسدون مَسَدّاً، وربما كانوا بحاجة إلى دعامة من العلم والعلماء يكونون رفداً لهم في سلوكهم، وسلاحاً إضافياً أمام الشبهات وعكر الفلسفات الجامحة»[٩٦].

خاتمة

يتحدّث قادة جماعة التبليغ والدعوة عن دورهم، فيلخصونه للعامة بمثال «تقليب» السكر الراكد في كوب الماء، قاصدين بذلك أن دورهم يقتصر على تحريك فطرة الإيمان الساكنة في قلوب الناس من خلال الدعوة السلمية والدعوة اللاعنفية وإصلاح الأفراد من دون أهداف سياسية. وقد نجحت هذه الجماعة في جذب الكثيرين من المقاهي والشوارع والنوادي إلى المساجد عبر دعاتها وأساليبها، إلا أن الدراسات التتبّعية كشفت أن جماعة التبليغ تشكّل ما يشبه «المفرخة» والبيئة الصالحة لتخريج كوادر الإسلام الحركي، ذلك أن اختصار الهدف في الفرد كما تفعل الجماعة، يجعل مشاعره بمعاني الإيمان والهداية والتغيير تتضخم، فلا تقف ببعض منهم عند حدود التبليغ وأهدافه، فيتجاوزونها نحو الجماعات الحركية الأخرى.

---

(٩٥) دكمجيان، **الأصولية في العالم العربي**، ص ١٤١، الهامش (المترجم).

(٩٦) محمد سعيد رمضان البوطي، **وهذه مشكلاتنا** (دمشق: مكتبة الفارابي، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م)، ص ٤٨.

في السبعينيات، كان كثير ممن انضووا في صفوف الحركة الإسلامية في مصر قد مرّ في «محضن» الدعوة والتبليغ، يكفي أن نذكر أنها كانت محطة رئيسية في حياة كل من محمد عبد السلام فرج، وعبود الزمر من قيادات الجهاد في مصر، كما كانت المحطة الأولى في توجّهات راشد الغنوشي، رئيس حركة النهضة الإسلامية في تونس؛ والشيخ أحمد الريسوني، المرشد والرئيس السابق لحركة الدعوة والإصلاح، والفقيه الأصولي المعروف في المغرب. ولعله من المفهوم أن يحصل نوع من التداخل والتشابك بين الجماعات ذات «المرجعية الإسلامية العامة» بما يتيح إمكانية اختراق بعضها لبعض، بل وانتقال وتجنيد الأعضاء بينها. وفي هذا الإطار قد تصبح بعض الجماعات غطاءً وستراً لأعضاء جماعة أخرى في تنظيماتها العنقودية، فضلاً عن أن تكون هدفاً لتجنيد بعض الأعضاء منها، وهو ما تعتقد أوساط عديدة أنه ينطبق على جماعة التبليغ التي تفتقر بنيتها وأعضاؤها وخطابها إلى التحصين الكافي تجاه خطاب الإسلاميين الذين ينهلون من المرجعية العامة نفسها.

لذلك يسود في الغرب اليوم ما يشبه «فوبيا التبليغ» يجعل الكثيرين يعتبرونها أرضاً خصبة للإرهاب يتم توظيفها من قبل الجماعات الجهادية في باكستان والهند والوطن العربي. ويستغرب مراسل **النيويورك تايمز** من التجمّع التبليغي السنوي الكبير الذي يعدّ أكبر تجمع إسلامي خارج مكة، رغم قوانين الطوارئ في بلد كباكستان، الذي تقدره جماعة التبليغ بـ ٤ ملايين فرد في بعض الأحيان، وهي تتجاوز مئات الآلاف، بحسب **النيويورك تايمز**، والذي انعقد بنجاح رغم الأزمة السياسية في باكستان في منتصف العام ٢٠٠٩. والأهم من ذلك ما تذهب إليه دوائر الاستخبارات الغربية في تقاريرها التي أصبحت تعتبر هذه الجماعة أرضاً خصبة، وخلفية صالحة، للتجنيد من قبل الجماعات المتطرفة والجهادية.

ومن أشهر من أنتجتهم هذه الجماعة جون ولكر ليند (John Walker Lindh) التبليغي الأمريكي الأصل وريتشارد ريد (Richard Reid) البريطاني الأصل، والرجلان كانا على علاقة خاصة برجل القاعدة الشهير خالد شيخ محمد، وتدرّبا في معسكرات القاعدة في أفغانستان؛ الأول اعتقل في أفغانستان بعد انخراطه في القاعدة، والثاني اشتهر بما عرف بقصة «انتحاري الحذاء» (Shoe Bomber) الذي أرسله خالد شيخ محمد لتفجير طائرة بوينغ ٧٦٧ كانت مسافرة من لندن إلى ميامي، وجوزيه باديلا (Jose Padilla) وليمان هاريس

(Lyman Harris) اللذان سعيا إلى تفجير جسر بروكلين، وزكريا موسوي الذي كان أحد الناشطين في جماعة التبليغ في فرنسا الموقوف على خلفية أحداث أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، وجميل بغال الفرنسي الذي اعترف بانتمائه إلى القاعدة وأدانه القضاء الفرنسي لاشتراكه بالتخطيط للهجوم على السفارة الفرنسية، وإيرفيه لواسو وهو مسلم فرنسي من أصل جزائري قتل في الغارة الأمريكية على جبال تورا بورا عام ٢٠٠١، وغيرهم، حيث يذكر روبرت بلتزر رئيس وحدة مكافحة الإرهاب في الـ «إف. بي. آي.» أن ما بين ١٠٠٠ و٢٠٠٠ شخص من المتحولين الأمريكيين إلى الإسلام على يد التبليغ انتهوا إلى أن يتدربوا في معسكرات للقاعدة في أفغانستان منذ العام ١٩٩٠، بينما تشير مصادر المخابرات الباكستانية إلى أن ٤٠٠ تبليغي أمريكي تم تجنيدهم، وتلقوا تدريبات في المعسكرات الأفغانية وبعض مناطق باكستان بعد العام ١٩٨٩[٩٧]. وهو، بحسب وجهة نظره، ما يفاقم القلق من وجود ١٥ ألف تبليغي في الولايات المتحدة، ويمثل مشكلة أمنية أمام نشاطهم.

وعلى الرغم من أهمية هذه التقارير وخطورتها، إلا أنه ينبغي التعامل معها بحذر بالغ، ذلك أن الربط بين المتحولين إلى الإسلام عن طريق دعوة التبليغ، والتحول إلى الجماعات العنفية، ينبغي أن يراعي مسائل عديدة، أهمها ضعف التكوين الديني عند هؤلاء المتحولين، وحماستهم، وحدية الأحكام التي صاروا يطلقونها على بيئاتهم، وغياب الطبيعة التحصينية والتغييرية عن التبليغيين، مما لا يشبع قناعات وعواطف كثير من الشبّان المتحمّسين المنتمين إليهم الذين أخذت الجماعة بـ «إعادة تنظيم حياتهم».

ثمة خطأ منهجي بدأ يقع فيه البعض، وخاصةً في الغرب، ويتمثل في اعتبار جماعة التبليغ «مفرخة» كاملة للإرهاب وبيئة حاضنة لها، على الرغم من الدراسات التي قدمت للتمييز بين هذه الجماعات من قبل بعض الباحثين. والحقيقة غير ذلك، وتتمثل في أنها كجماعة بعيدة عن الشؤون السياسية، وخاصةً الفكر والخط الجهادي، وهي تقوم بتأويل وتفسير الآيات والأحاديث الداعية إليه على الهمّة والخروج والدعوة إلى الإسلام وأخلاقياته، وبقيت

---

(٩٧) انظر الدراسة المهمة التي أعدّها نائب رئيس مركز دراسات السياسة الأمنية في واشنطن أليكس اليكسييف، في: Alex Alexiev, «Tablighi Jamaat, Jihad's Stealthy Legions,» *Middle East Quarterly* (Winter 2005), pp. 3-11, <http://www.meforum.org/686/tablighi-jamaat-jihads-stealthy-legions>.

صامدة على مفاهيمها هذه، رغم ما تعرّضت له من انتقادات من قبل الإسلام السياسي التي وصلت إلى حدّ اتهامها بالقاديانية، وبأنهم يعطلون فريضة الجهاد، أو أنهم «مرجئة العصر»، كما وصفهم المحدث السلفي ناصر الدين الألباني لتوقفهم عن عدم إنكار المنكر أو قولهم بتكفير أحد.

لا يمكن إنكار إمكانية حركة «الانتقال» والتطور الفكري، والتأثير والتأثر التي يخضع لها الأفراد في مسيرتهم، ولكن ما يمكن تأكيده في هذا المجال أنها حركة لا تسير باتجاه واحد يستفيد منه التيار الجهادي فقط، بل إنها مجرد لاعب في هذه المساحة والبيئة إلى جانب لاعبين آخرين يحاولون الاستفادة والتوظيف الكامل لهذه الجماعات الدعوية السلمية التي يمكن أن تكون أيضاً قاعدة لبلورة إسلام وسطي معتدل متعايش مع الأغيار، ومتسامح مع التيارات والفرق والطرق وأصحاب الديانات المتعددة.

مع ذلك يبقى السؤال المركزي أمام مثل هذا الاحتمال هو أن هذه الجماعات التي تقوم على عقلية السمع والطاعة، ومنهج الحفظ والتلقين، وخطاب الجمود ورفض الاجتهاد وتقليد السلف، وتكرّس مثل هذه المنظومة من العقائد كأسلوب حياة في مناهجها، من الصعوبة أن تشكّل بحد «ذاتها» مشروعاً للإسلام الوسطي المعتدل، بل يمكن لأفراد منها أن يجدوا فيها مجرد «محطة» انتقالية في اتجاه إسلامي سياسي حركي آخر.

٢٨ ـ جماعة «التبليغ والدعوة» في لبنان

فادي شامية

ـ ١ ـ

جماعة «التبليغ والدعوة» هي «جماعة إسلامية تقوم دعوتها على تبليغ فضائل الإسلام لكلّ من تستطيع الوصول إليه، ملزِمَة أتباعها بأن يقتطع كل واحد منهم جزءاً من وقته، لتبليغ الدعوة ونشرها، بعيداً عن التشكيلات الحزبية والقضايا السياسية»[١]. وقد تأسست الجماعة من خلال الشيخ الهندي محمد الياس الكاندهلوي (١٨٥٨ ـ ١٩٤٤)، وصار لها أتباع في غير مكان من العالم الإسلامي، ولا سيما في الهند وباكستان وبنغلادش وعدد من البلدان العربية[٢].

نشأت الجماعة في لبنان عام ١٩٦٥، ومن أبرز مؤسسيها: الشيخ حبيب سرحال (من بلدة دلهون في إقليم الخروب)، والشيخ سعد الدين عكاوي، والشيخ مصطفى الحاج، والشيخ عمر فاهمة، والشيخ محمد مرعي، والشيخ عبد المجيد أبو الذهب. والأخير هو أمير الجماعة حالياً. ويتولى الأمير الفصل في أمور الجماعة كلها، فضلاً عن قيامه بعبء متابعة شؤون الجماعة وترتيب أعمالها. ويرتكز عمل الجماعة في بيروت في مسجد الدنا؛ وفي طرابلس مسجد طينال؛ وفي صيدا مسجد الإمام علي ـ المدينة الصناعية،

---

(١) **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة**، ط ٢ (الرياض: الندوة العلمية للشباب الإسلامي، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م)، ص ١١٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

إضافة إلى مسجد الفرقان؛ وفي البقاع: مسجد أبي بكر الصديق[٣].

تعتمد الجماعة في لبنان، كما في العالم، على دعوة الناس إلى الكلمة الطيّبة، وإقامة الصلوات، وذكر الله، والإخلاص له. وتقوم طريقتهم في نشر الدعوة على أساس الخروج في سبيل الله، حيث يترتب على كل عضو في الجماعة أن يخرج في العمر مرة واحدة على الأقل إلى الاجتماع العام في الهند أو بنغلادش أو باكستان، وهو اجتماع يحضره مئات الآلاف من أفراد الجماعة سنوياً، إضافة إلى خروجه في سبيل الله سنوياً فترة تتراوح بين أربعين يوماً وأربعة أشهر.

يرتكز عمل الجماعة في لبنان على إقامة الجولات الدعوية في الأحياء، إضافة إلى زيارة البيوت بشكل دائم، حيث تعتبر الجولة بمثابة العمود الفقري للدعوة، وفيها يجري التركيز على أصول الجماعة في ضرورة اتباع الكتاب والسنّة، كسبيل لحلّ المشكلات التي تعانيها المجتمعات الإسلامية.

ـ ٢ ـ

تهتم الجماعة بإلقاء «البيان» الذي يعقب إقامة الصلاة، ولا سيما العشاء، والذي يبدأ في العادة بعبارة: «إن فلاحنا ونجاحنا في الدنيا والآخرة. . .»، وذلك بهدف دعوة المصلين في المسجد إلى مرافقة الجماعة في الدعوة إلى الله داخل البلد، أو خروجاً إلى بلد آخر. وتُكتب أسماء الراغبين في العادة فوراً من قبل فرد آخر من أفراد المجموعة. ويجري اختيار من يلقي «البيان» بالشورى بين أعضاء المجموعة، ويُترك في دواعي الاختيار هامش للتدريب العملي.

وتبدو مظاهر الزهد على أعضاء الجماعة في الغالب، وهم عندما يخرجون إلى بلد آخر بقيادة أمير المجموعة، لا يأخذون معهم كثيراً من الحاجات، وإنما أشد الضروريات، ولا مانع لديهم من النوم على الحصير، بل هو الأوْلى عندهم، حيث يتفرّغون للجولات الدعوية، وتعليم الناس فروض الدين، ولا سيما الصلاة، ويعزمون عليهم في ذلك، وقبل أن تنتهي إقامتهم في مكان

(٣) مقابلة خاصة مع الشيخ عبد القادر صالح العبدو (أبو إبراهيم)، في مسجد طينال بطرابلس في ٢٥/ ٤/ ٢٠١١.

الدعوة يدعون الناس إلى الانتقال معهم إلى مكان آخر، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿**كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ**﴾(٤)، حيث تعتبر هذه الآية بمثابة شعار لحركتهم لأنها، وفق مفهومهم، تحوي عنصري الخروج والدعوة(٥).

وما يُلاحظ في حركة الجماعة في لبنان، الحرص على إحاطة نفسها بجملة من «الضوابط»، فهم يرفضون الاشتغال بالسياسة، ولا يتعرّضون للمنكرات من باب إزالتها، ولا يتعرّضون للمسائل الاجتهادية الخلافية، ويرفضون إجابة الدعوات إلى الولائم التي توجه إليهم من أهل البلدة أو الحي، ويعتمدون على النفقة الخاصة في الخروج، وذلك كله لئلا ينشغلوا بغير أمور الدعوة والذكر.

وترفض الجماعة أية صلة لها بالجهاد القائم في العالم اليوم، مع إبدائها الاحترام لكل المجاهدين، كما ترفض أية أعمال عسكرية ولو من قبيل المقاومة للاحتلال، فمن وجهة نظرها فإن الأوْلى هو إعادة الأمة إلى دينها قبلاً، إذ «كيف نقوم بأعمال الجهاد والأمة فاسدة، والمسلمون تاركون الصلاة، يرتكبون المعاصي، والزنا»(٦).

ويبدو واضحاً تأثر هذه الجماعة، سواء في لبنان أو غيره، بالحركة الصوفية، سواء لجهة بعض المعتقدات، كإضفاء القداسة على الأولياء، والاهتمام بالمنامات، أو هرمية التنظيم، وكبيعة الأمير، وطاعته طاعة المريد لشيخه، والمبالغة في تعظيمه، فضلاً عن الاهتمام بأذكار عدد من مشاهير الحركة الصوفية. ومع ذلك، فهم ليسوا جماعة صوفية، أو حتى جماعة واحدة منظّمة بشكل هرمي صارم، وإنما مجموعات تجمع بينها صلات، ولديها اجتماع دوري في أحد مساجد لبنان، واجتماع على مستوى المنطقة كل يوم خميس، فضلاً عن الاجتماع العام في الهند أو باكستان أو بنغلادش.

ومن أهم المراجع التي تعتمدها الجماعة لتهيئة الدعاة: كتاب **فضائل**

---

(٤) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ١١٠.

(٥) لقاء مع الجماعة في مسجد الفرقان بصيدا في ٧/ ٧/ ٢٠١١.

(٦) جهاد نافع، «حوار مع الشيخ عبد القادر صالح،» **اللواء** (بيروت)، ٢٤/ ٨/ ٢٠٠٥.

القرآن المجيد لمولانا محمد زكريا، وكتاب **رياض الصالحين** للإمام النووي، و**فضائل الذكر** لابن القيم الجوزي. كذلك يُقرأ كتاب الشيخ احتشام الحسن الكاندهلوي **العلاج الوحيد لانحطاط المسلمين اليوم**، وكتاب **فضائل الصحابة** للكاندهلوي، وغيرها(٧).

خاتمة

ويبدو واضحاً، من خلال حركة منتسبي الجماعة، ابتعادهم عن النشاط السياسي، رغم الانقسام الحاد في لبنان، وصمودهم على هذا الموقف، وهم في الغالب يرفضون أداء جميع القوى السياسية، ويعتبرون أن صلاح أمر الناس لا يتحقق إلا بصلاح دينهم، فإذا صلح دينهم تغيّر حالهم، وقام عليهم إمام عادل، لكن الجماعة تحرص في المقابل على أن تكون علاقتها جيدة بالجميع، من باب حسن الدعوة وحمايتها، وهي تشيد ـ إذا سئلت ـ بجهود القوى السياسية التي تسعى إلى خير المسلمين، وعلى رأسها الحركات الإسلامية.

وفي بلد كلبنان، يعاني انقسامات وصراعات كبيرة، منذ نشأته، فإن موقف جماعة «الدعوة والتبليغ» هذا يجعلها عرضة للنزف، لأنها ـ والحال هذه ـ عاجزة عن استيعاب أي منتسب لديه ميول سياسية واضحة في العلن، في ظلّ غياب أدنى رؤية سياسية للجماعة من القضايا العامة، حتى لو كان الموقف منها بديهياً، كما هي حال الجهاد ضد الاحتلال الإسرائيلي، لجنوب لبنان أو لفلسطين المحتلة.

هذه النظرة الصارمة لجماعة «التبليغ والدعوة» تجعل منها علامة فارقة بين الحركات الإسلامية، وتجعل نظرة باقي الحركات الإسلامية نحوها غير إيجابية، انطلاقاً من إيمان الحركة الإسلامية عموماً بأن الإسلام دين ودولة، وأنه غير قابل للتبعيض، أو الفصل فيه بين الدين والسياسة.

(٧) مقابلة خاصة مع الشيخ عبد القادر صالح العبدو (أبو إبراهيم)، في مسجد طينال بطرابلس في ٢٥/٤/٢٠١١.

٢٩ ـ جماعة «التبليغ والدعوة»: حالتا الأردن وفلسطين

مهند مبيضين
زيد عيادات

مقدمة

ترجع شروط قيام جماعة التبليغ والدعوة إلى الحالة الهندية أيام الأستعمار البريطاني[(١)]، وقد تأسست على يد الشيخ محمد الياس بن محمد إسماعيل الكاندهلوي (١٨٨٦ ـ ١٩٤٥)[(٢)]، الذي بدأ نشاطه في الدعوة في عام ١٩٢٧[(٣)]، وفي سبيل الحفاظ على الدعوة التي أسسها من المنع والقمع من قبل الاستعمار البريطاني، وصيانة لها من الدخول في معارك جانبية مع الاتجاهات الإسلامية الأخرى، وضع منهاجاً للدعوة يقوم على ركيزتين، هما «إكرام المسلمين» و«عدم الاشتغال بالخلافات»[(٤)].

وعقب وفاة الشيخ محمد الياس بعد أن أرسى الأسس التي تقوم عليه الجماعة، تولى إمارتها من بعده ولده الشيخ محمد يوسف، حيث شهد عهده انتشار الجماعة في عدد من الأقطار العربية والإسلامية[(٥)]، ومن بينها الأردن وفلسطين.

---

(١) مراون العبدلات، **خريطة الأحزاب السياسية الأردنية** (عمّان: دار العبرة، ١٩٩٢)، ص ١٤٨.

(٢) **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة**، ط ٢ (الرياض: الندوة العلمية للشباب الإسلامي، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م)، ص ١١٥.

(٣) أيمن أبو شادي، **نظرة علمية في أصل التبليغ والدعوة** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٩٨)، ص ٨٧.

(٤) محمد سالم عبيدات، **أثر الجماعات الإسلامية الميداني خلال القرن العشرين** (عمّان: مكتبة الرسالة الحديثة، ١٩٨٩)، ص ٢٨٩.

(٥) صادق أمين (الاسم المستعار للدكتور عبد الله عزام)، **الدعوة الإسلامية: فريضة شرعية وضرورة بشرية** (عمّان: جمعية عمّال المطابع التعاونية، ١٩٩٢)، ص ٦٩.

أولاً: جماعة التبليغ والدعوة في الأردن

دخلت جماعة التبليغ والدعوة إلى الأردن عام ١٩٦٤، وذلك عن طريق مجموعة من الدعاة الذين قدموا من باكستان، فقد استطاعت هذه المجموعة أن تقنع عدداً من الشيوخ بالخروج معها في جولاتها للدعوة والتبليغ، وقد اقتنع هؤلاء بمنهج وطريقة الجماعة، حيث بدأوا بالعمل بعد خروج الجماعة الباكستانية إلى باكستان، ثم أصبح للجماعة أمير عام هو الشيخ أبو مصطفى الرفاتي، حيث بدأت بالانتشار من خلال الخروج للدعوة في كافة أنحاء المملكة[٦].

وانتشرت الجماعة بشكل كبير خلال السبعينيات، وأصبح لها مركز عام في منطقة ماركا جنوب مدينة عمّان ـ مدينة الحجاج ـ يؤمه آلاف الأتباع، فضلاً عن المراكز المنتشرة في جميع المدن. ولا يوجد للجماعة أدبيات مكتوبة تبيّن رؤيتهم ومنهجهم الدعوي[٧]، إذ لم يترك محمد الياس وراءه كتاباً، لأنه كان يرى أن المؤلف يكتب الكتاب جالساً، ولكن القارىء يقرأه مرتخياً مضطجعاً، ولا يعدو الأمر أن يتلذّذ بالقراءة، ثم ينسى كل شيء عندما يدخل حياته اليومية. إن منهاجنا للتربية هو المنهاج نفسه الذي كان متداولاً في زمن الرسول (ﷺ)، فلم يكن لديهم كتب ولا نشرات[٨].

يقوم منهج جماعة التبليغ على دعوة المسلمين إلى الانتقال والتحول في نمط حياتهم بالالتزام بأحكام الإسلام، وتعتبر الجماعة أن المسجد هو الأساس في انطلاق الدعوة، ومن خلال المسجد تقوم بعده أعمال، وهي: التعليم والذكر وإقامة الصلاة، والاستعداد للخروج في جولات دعوية في المنطقة التي يتواجدون فيها وما حولها من المناطق[٩].

بعد وفاة الشيخ أبو مصطفى الرفاتي الأمير والمؤسس السابق للجماعة في الأردن، اختار مجلس شورى الجماعة من خلال بيعة خاصة الشيخ عمر الخطيب كأمير للجماعة في الأردن، الذي يؤكد أن عمل الجماعة في الأردن

---

(٦) حسن أبو هنية، **المرأة والسياسة من منظور الحركات الإسلامية في الأردن** (عمّان: مؤسسة فريد رش أيبرت، ٢٠٠٨)، ص ٤٦.

(٧) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(٨) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(٩) المصدر نفسه، ص ٤٨.

لا يتجاوز الأطر والمضامين والمنهجية الفكرية للشيخ المؤسس محمد الياس وولده محمد يوسف التي تتمركز على الاشتغال في الدعوة وتبليغ العباد دينهم، كما يحرص الأمير على التواصل مع الأمراء الآخرين في البلاد المختلفة، ومتابعة أخبار الجماعة ونشاطتها في الخارج[١٠].

أما في المسائل السياسية، التي لا تمتلك جماعة الدعوة والتبليغ أية قضايا سياسية من خلال تواجدها على أرض المملكة، «فتعتبر الجماعة ـ وبحسب منهجية محمد الياس الدعوية ـ السياسة أمراً يجب على الداعي تجنّب الخوض فيه قولاً وعملاً، لأنها برأيهم تفرّق بين الأخ وأخيه، وتثير الأحقاد بين المسلمين، وقد تتسبّب ممارستهم لها في إيقاف عمل الدعوة. وعلى هذا، فليس من أهدافهم أقامة حكم إسلامي، ولا يدخلون الانتخابات مرشحين ولا منتخبين، ولا يؤيّدون الحكم القائم في أي بلد ولا يعارضونه، ولا يتعرّضون لتنظيم الدولة في دروسهم ومواعظهم[١١]»، وإن كانت لا تنكر أن غايتها النهائية قيام الخلافة الإسلامية، وعودة الدين الإسلامي ليحكم العالم، فهي ترى أن استراتيجيتها الدعوية سوف تسفر عن قيام دولة الشريعة بشكل غير مباشر، واعتبارها الثمرة النهائية والغاية المثلى لكل المسلمين[١٢].

ثانياً: جماعة التبليغ والدعوة في فلسطين

وصل فكر «التبليغ والدعوة إلى فلسطين عام ١٩٨٧ على يد الشيخ أحمد الناجي الذي تعرّف على الدعوة في الأردن، وعاد إلى قرية بيت عورا التحتا في رام الله في الضفة الغربية، وأسس لها مركزاً هناك، وبدأ يدعو الناس، ثم جاء الشيخ الناجي بالجماعة إلى قطاع غزة عن طريق الشيخ محمد سليمان أبو كوارع والشيخ فوزي أبو مصطفى»[١٣].

تمتلك الجماعة الآن خمسة مراكز في الضفة الغربية، وثلاثة مراكز في

---

(١٠) مقابلة خاصة أجراها الباحث مع الشيخ عمر الخطيب أمير الجماعة بالأردن في ٢٦/ ٣/ ٢٠٠٩.

(١١) سعد الحصين، «رأي آخر في جماعة التبليغ،» ورقة قُدّمت إلى: **ندوة اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر: البحرين، ٣ ـ ٦/٦/ ١٤٠٥هـ الموافق ٢٢ ـ ٢٥/ ٢/ ١٩٨٥** (الرياض: مكتب التربية العربي لدول الخليج، ١٩٨٧)، ص ٥٨٧.

(١٢) حسين بن علي جابر، **الطريق إلى جماعة المسلمين**، ط ٣ (المنصورة: دار الوفاء، ١٩٨٩)، ص ٢٩٥.

(١٣) رائد لافي، «إسلاميو غزة.. سلفيو الدعوة السلمية،» **الأخبار** (بيروت)، ٢٧/ ٨/ ٢٠٠٧.

الأراضي المحتلة عام ١٩٤٨، ومركزاً واحداً في غزة[١٤]، ورغم أن الفضاء السياسي هو المسيطر عموماً على المزاج الشعبي في فلسطين، إلا أن الشيخ علي الغفري الذي يتولى إمارة الجماعة في غزة، يؤكد أن «منهج الجماعة وفكرها يقوم على تذكير الناس بطاعة الله وأداء الصلاة وإحياء السنن، بالاعتماد على الدعوة الحسنة والرحمة، وليس بالشدّة أو قهر الناس على الطاعة. وبخصوص علاقة الجماعة بالسلطة الحاكمة، وصف الغفري هذه العلاقة بأنها قائمة على المودّة وعدم التعارض، مشيراً إلى أن السلطة تعمل على توفير الأمن وإقرار القوانيين وإقامة العدل، في حين دور الجماعة هو دعوة الناس إلى العمل بكتاب الله وسنّة نبيّه»[١٥].

ومع أن الجماعة «لا تتسم بسمة التنظيم ـ السياسي ـ ولا تشكّل تجمّعاً حركياً منظماً ذا صفة مدروسة قادراً على مواجهة مخطّطات الأعداء»[١٦]، إلا أن الإسلام السياسي الحركي حاول أن يضع قدماً له فيها من خلال الدعاة بصفاتهم الفردية، وليس بصفة انتمائهم إلى الجماعة[١٧]، ولم يمنع ذلك أن يخرج منها من ينتمي إلى حركات فلسطينية ـ جهادية ـ مثل حماس والجهاد الإسلامي، وقد شارك بعضهم في عمليات مقاومة للاحتلال، وذلك كون الجماعة لا تفرض شروطاً على الراغبين في الانضمام إليها[١٨].

وبينما تقصر الجماعات السلفية في فلسطين عملها في النطاق الجغرافي الفلسطيني المتاح لها، فإن جماعة التبليغ والدعوة تحضّ أتباعها على الخروج في سبيل الله في أرجاء المعمورة للدعوة إلى الله، حيث تتفاخر الجماعة بأنها نجحت في إقناع الكثيرين على مستوى العالم باعتناق الإسلام[١٩].

ترتبط جماعة التبليغ والدعوة عموماً بعلاقات طيّبة مع الفصائل الفلسطينية

---

(١٤) المصدر نفسه.

(١٥) المصدر نفسه.

(١٦) العبدلات، **خريطة الأحزاب السياسية الأردنية**، ص ١٤٨.

(١٧) **الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية**، تنسيق فيصل دراج وجمال باروت، مشروع نشأة الحزب السياسي وتطوره ومصائره في الوطن العربي في القرن العشرين، ٢ ج، ط ٤ (دمشق: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، ٢٠٠٦)، ص ٦٤٣.

(١٨) حمد الصواف، «السلفيون والتبليغ: أوقفوا الجهاد الفلسطيني،» إسلام أون لاين (٢٠ شباط/فبراير ٢٠٠٧).

(١٩) لافي، «إسلاميو غزة.. سلفيو الدعوة السلمية».

الأخرى، الناتجه عملياً من دعوتها السلمية في الداخل الفلسطيني، وعدم التدخل في شؤون الحركات الإسلامية الأخرى، وتركها المجال لبعض أتباعها للمشاركة والانخراط في العمل الجهادي المسلّح مع تلك الفصائل، أو حتى قبولها مشاركة أبناء الفصائل الإسلامية الفلسطينية الأخرى في الدعوة السلمية، بحسب منهاج وشرط الجماعة، ووقوفها على الحياد عند احتكاك الحركات الإسلامية والفصائل الفلسطينية ببعضها البعض، وانفصامها عن جدليات الإسلام السياسي؛ كل ذلك أعطى الجماعة مصداقية لتؤدي دور الحكم والقاضي والمصلح بين الفصائل الفلسطينية في كثير من الحالات يجسّدها الدور الكبير الذي أدته الجماعة في إطلاق سراح مراسل الـ «بي. بي. سي.» جونستون، الذي كان يحتجزه جيش الإسلام المقرّب من القاعدة بقيادة ممتاز دغمش، وهو ما عرف إعلامياً بـ «صفقة جونستون»[٢٠].

(٢٠) انظر: محمد أبو رمان، «صفقة جونستون: الصراع بين حماس والسلفية الدهادية،» **الغد** (عمّان) (٧ تموز/يوليو ٢٠٠٧).

٣٠ ـ جماعة «التبليغ والدعوة» في مصر

صلاح الدين حسن

مقدمة

تُعدّ جماعة التبليغ والدعوة واحدة من أكبر ـ إن لم تكن كبرى ـ الجماعات الدعوية الإسلامية في العالم، وهي من أبرز نماذج ما يمكن أن يسمّى جماعات أو حركات الدعوة الإسلامية، في مقابل ما يمكن أن يدعى حركات الدولة، حيث تهدف بشكل رئيسي إلى دعوة الناس أكثر من تركيزها على تغيير الأنظمة وإقامة الدولة الإسلامية.

على الرغم من كلّ هذا الزخم الكبير، فإن الدراسات الموضوعية والعلمية المعمّقة حول هذه الجماعة تتميّز بالندرة بشكل كبير، وأغلب ما كُتب عنها يقع في دائرة السجال والاتهامات والردود، وخاصة من الجماعات الإسلامية الأخرى، وبخاصة ذات السمت السلفي منها. وفي المقابل نجد أن هناك ندرة في أدبيات جماعة التبليغ المعبّرة عن منهجها وفكرها وطريقة عملها، وهي في الواقع لا تنكر قلّة وجود العلماء في صفوفها، كما لا تنكر أن أدواتها تربوية أكثر منها تعليمية أو فكرية[١].

أولاً: التعريف

جماعة التبليغ والدعوة هي جماعة إسلامية أقرب ما تكون إلى جماعة وعظ وإرشاد منها إلى جماعة منظّمة، تقوم دعوتها على تبليغ فضائل الإسلام

(١) هاني نسيرة، «جماعة التبليغ والدعوة: النشأة والمسار،» **الإسلاميون** (١٥ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٩)، <http://www.islamyun.net/index.php?option=com_k2&view=item&id=316>.

لكلّ من تستطيع الوصول إليه، ملزمةً أتباعها بأن يقتطع كل واحد منهم جزءاً من وقته لتبليغ الدعوة ونشرها بعيداً عن التشكيلات الحزبية والقضايا السياسية، ويلجأ أعضاؤها إلى الخروج للدعوة ومخالطة المسلمين في مساجدهم ودورهم ومتاجرهم ونواديهم، وإلقاء المواعظ والدروس والترغيب في الخروج معهم للدعوة. وينصحون بعدم الدخول في جدل مع جماعات المسلمين أو الدخول في خصومات مع الحكومات(٢).

ثانياً: النشأة والتمايز

كانت نشأة الجماعة هي الأسبق بين الحركات الإسلامية الأخرى، فقد نشأت على أرجح الأقوال عام ١٩٢٠ في الهند على يد الشيخ محمد الياس، فقد سبق تأسيسها تأسيس جماعة الإخوان المسلمين بثمانية أعوام، ومنذ منتصف الأربعينيات من القرن الماضي توجّهت هذه الجماعة إلى العالم الإسلامي، والخروج بجماعاتها في مختلف أنحاء العالم الإسلامي، إلا أن أول من أدخل جماعة «التبليغ والدعوة» إلى مصر هو الشيخ إبراهيم عزت، وذلك في المنتصف من سبعينيات القرن الفائت.

وأصبحت جماعة «التبليغ والدعوة» في مصر أحد الفصائل المهمة في «الحركة الإسلامية التقليدية»، تالية في المرتبة بعد السلفية التقليدية من حيث الأهمية والعدد. ورغم أن أصول جماعة «التبليغ والدعوة» هندية، ولا تمتّ إلى الأزهر بصلة مباشرة، إلا أن مؤسسها الهندي (محمد الياس الكاندهلوي) هو من مشايخ الصوفية هناك، ومعلوم أن التصوّف رافد رئيسي من روافد الأزهر الشريف. وعلى كل حال، فإن جماعة «التبليغ والدعوة» عندما دخلت الوطن العربي أخذت صبغة سلفية شكلية نتيجة لسيادة المنهج السلفي في معظم فصائل الحركة الإسلامية على اختلافها من جهة بشكل عام، ولسلفية مؤسسها في مصر الشيخ إبراهيم عزت بشكل خاص، الذي يرى باحثون أنه أثّر في صبغة الجماعة بسلفية أكثر في مصر.

كانت جماعة «التبليغ والدعوة»، وما زالت، من أكبر الجماعات الإسلامية المصرية عدداً، إذ يقدر عدد نشطائها في مصر بما يزيد على ٢٥٠ ألف

(٢) فتحي يكن، **الموسوعة الحركية**، ٢ ج (عمّان: دار البشير، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م).

شخص، وذلك بسبب الطبيعة البسيطة والسهلة لمنهجها الفكري، وأسلوبها البسيط والنشيط في العمل، وفاعلية وحماسة أعضائها، وعدم اصطدامها بالحكومة، وعدم منع الأمن لها، وإن ضيّق عليها أحياناً[٣].

ثالثاً: الأفكار والمعتقدات

والدعوة للواقع الإسلامي المعاصر وسبل تغييره يجري التعبير عنها في مثل يضربه عادة نشطاء جماعة «التبليغ والدعوة» عند شرحهم لمنهج جماعتهم، وهو أن الأمة الإسلامية مثل كوب ماء تركد في قاعه كمية كبيرة من السكر، وكلّ ما تحتاجه الأمة هو تقليب هذا الماء بملعقة حتى يذوب السكر فيه ويصبح حلواً. فالأمة فيها الخير، لكنها تحتاج إلى حركة تنشّط هذا الخير الكامن في نفوس الناس، وهذا التقليب هو ما تقوم به جماعة «التبليغ والدعوة» في العالم كله، عبر دعوة الناس في الشوارع إلى الصلاة في المسجد، وعند ذهابهم إلى المسجد يلقون عليهم دروساً في منهج الجماعة، وكلاماً حماسياً مؤثراً في وجوب الصلاة والتحلّي بالمظهر الإسلامي في المأكل والمشرب والملبس والنشاط، وفي الدعوة عبر جماعة «التبليغ والدعوة» إلى إنقاذ الأمة الإسلامية من النار، كما يعرضون على مرتادي المسجد «الخروج في سبيل الله» للدعوة في إطار جماعة «التبليغ والدعوة».

وهذا الخروج هو وسيلة عملهم الرئيسية، حيث يخرج العضو إلى مسجد بعيد عن بلدته، أو حتى دولته، لمدد تبدأ من ثلاثة أيام، وتتدرّج إلى أربعة أشهر، وتمر بأربعين يوماً. وهذا الخروج في سبيل الله يتضمّن المكوث في المسجد، وعدم الخروج منه إلا في الجولات التي يدعون فيها الناس من الشوارع والمقاهي إلى المسجد. وتلزم جماعة «التبليغ والدعوة» أتباعها بعدم الكلام في السياسة، أو الجماعات الإسلامية المختلفة، أو الخلافات الفقهية، أو الكلام على غير المسلمين، كما تلزمهم بعدم الاشتغال بطلب العلم الشرعي، لأنه سيشغلهم عن العمل الأهم من وجهة نظرهم، وهو الدعوة إلى التديّن[٤].

---

(٣) عبد المنعم منيب، **خريطة الحركات الإسلامية في مصر** (القاهرة: الشبكة العربية لمعلومات حقوق الإنسان، ٢٠٠٩).

(٤) أيمن أبو شادي، **نظرة علمية في أهل التبليغ والدعوة** (القاهرة: مطابع أجياد، ١٩٩٨).

رابعاً: التبليغ والدولة

تقوم العلاقة بين الدولة والجماعة على مبدأ البعد عن كلّ ما يثير حفيظة النظام، ولدى الجماعة قاعدة يسمّونها «اللاءات الأربع»، وهي: لا للكلام في السياسة أو الدخول في الأحزاب، ولا للكلام في الخلافات الفكرية، ولا للكلام في الخلافات الفقهية، ولا للحديث في أمراض الأمة، وبقدر ابتعاد الجماعة عن السياسة وتأييدها للنظام الحاكم تكون مساحة الحرية المسموحة لها، والعكس صحيح.

لكن تاريخياً مرت العلاقة بين الجماعة والدولة ببعض الاضطراب، ففي سبعينيات القرن العشرين كان كثير ممن انضووا في صفوف الحركة الإسلامية بكافة فصائلها قد تمّ جذبهم من الشوارع والنوادي والمقاهي إلى المساجد عبر دعاة جماعة التبليغ والدعوة، وبعد أن التزموا بتعاليم الإسلام وفق هذه الجماعة، تفرّقت بكثير منهم السبل ما بين منضمّ إلى السلفية العلمية أو السلفية الحركية، أو منضمّ إلى السلفية التقليدية أو إلى الإخوان المسلمين أو تنظيم الجهاد. هذا فضلاً عن الكثيرين الذين استمرّوا في صفوف جماعة التبليغ والدعوة نفسها. وأثناء التحقيقات الواسعة التي شملت معظم قادة جميع فصائل الحركة الإسلامية إثر اغتيال رئيس الجمهورية السابق محمد أنور السادات، تبيّن أن الكثيرين من أعضاء وقادة كثير من الفصائل، خاصة تنظيم الجهاد، قد بدأوا التزامهم الإسلامي عبر جماعة التبليغ والدعوة، ومن أشهر هؤلاء عبود الزمر أحد أشهر قادة تنظيم الجهاد، كما ثبت أن الشيخ ابراهيم عزت (مؤسس جماعة التبليغ) قد ألمح إلى محمد عبد السلام فرج بأنه مؤمن بمنهج تنظيم الجهاد، ولكنه لأسباب عديدة لا يمكنه الانضمام إلى تنظيم الجهاد، ولكنه في الوقت نفسه ألمح له بأنه يمكن لتنظيم الجهاد أن يجنّد أعضاء التبليغ والدعوة سرّاً وفرادى للعمل في صفوفه، وكان نصّ كلامه، بحسب هذه الرواية: «أنا أحضر لكم الناس من الشارع إلى المسجد وأنتم تولوا الباقي». وأثناء التحقيقات مع تنظيم الجهاد إثر اغتيال الرئيس السادات، انكشفت هذه الواقعة لأجهزة الأمن، ولذلك فإن جهاز الأمن لم يسمح لجماعة التبليغ والدعوة بالعمل طوال حياة إبراهيم عزت، بدءاً من نهايات عام ١٩٨١ وحتى وفاته. ولم تتأخر وفاة إبراهيم عزت كثيراً، وقد أثيرت العديد من الشكوك حول وفاته، لكن أحداً من أتباعه لم، ولن يجرؤ على إثارة

الكلام حول أهمية التحقق من سبب موت إبراهيم عزت المفاجئ، وما زعم عن حقنه بحقنة ما، وهو على سفينة متّجهة إلى العربية السعودية، رغم أنه لم يكن يعاني أي مرض!.

وكذلك أثيرت تساؤلات حول الجماعة بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، حيث تم القبض والكشف عن عدد من المنتمين إلى القاعدة من الغربيين الذين تحوّلوا إلى الإسلام عن طريق جماعة التبليغ والدعوة، شأن الأمريكي جون ولكرلين، وجوزيه باديلا المعروف بانتحاري الحذاء، وزكريا موسوي، وغيرهم، وهو ما جعل عدداً من المراقبين الغربيين يدعون إلى حظر نشاط هذه الجماعة التي تعتبر مفرّخة للعنف الإسلامي والقاعدي[٥].

خامساً: تعريف بالشيخ إبراهيم عزت

ولد الشيخ إبراهيم عزت في مدينة سوهاج في صعيد مصر عام ١٩٣٩، وكان الولد الثاني لأبيه محمد سليمان بعد أخيه أحمد الذي مات في المهد. كان الوالد محمد سليمان مهندساً في التعليم الصناعي، وكانت الأم على علم وخُلق ودين وثقافة.

اضطر الأب إلى أن ينتقل بأسرته إلى طنطا، نظراً إلى ظروف العمل، ثم ألحق ابنه بإحدى مدارسها الابتدائية، وانتظم في الدراسة إلى أن اضطر الأب إلى أن ينتقل مرة أخرى إلى القاهرة، فسكن في حيّ الزيتون، بينما التحق إبراهيم بالمدرسة الثانوية في عين شمس، ثم التحق بكلية التجارة في جامعة عين شمس. بعد ذلك تم تجنيده ليخدم في الجيش، وفي تلك الأثناء تقدّم إلى وظيفة مذيع في الإذاعة المصرية، ونجح في اجتياز الاختبارات التي أُجريت له، وتم تعيينه، فقدم العديد من البرامج الدينية والثقافية، مثل: بيوت الله، ودنيا الأدب، وبعد ذلك عيّن في الجهاز المركزي للتنظيم والإدارة، وبعد حين من الزمان حصل على درجة الماجستير في إدارة الأعمال من جامعة الأزهر، رغم انشغاله بالدعوة إلى الله.

وقد أثّرت نشأة إبراهيم عزت في بيت صالح يحيطه الله برعايته، ويضفي

(٥) انظر: **مراجعات الإسلاميين: الجزء الأول**، الكتاب الشهري؛ ٣٦ (دبي: مركز المسبار للبحوث والدراسات، ٢٠٠٩).

عليه من محبّته، فاتخذ إبراهيم عزت حبّ الله طريقاً، والدعوة إليه منهجاً منذ صغره، حين انضم إلى أنشطة جمعية الشبّان المسلمين، ثم التحق بعد ذلك بجماعة الإخوان المسلمين، وتأثر بالتصوّف، وبعد ذلك كان قراره بالانضمام إلى جماعة التبليغ والدعوة عام ١٩٦٣.

وللشيخ إبراهيم عزت الكثير من الخطب والمحاضرات التي ألقاها على آلاف المصلّين في مسجد «أنس بن مالك» في الجيزة في مصر، حيث تولّى فيه الخطابة منذ عام ١٩٥٧، وظلّ داعياً إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة، فأسر مستمعيه بأسلوبه المميّز الجذاب في خطابته.

وفي ذلك العهد الذي قدِّر لإبراهيم عزت أن ينشأ فيه، لم تكن الأمور على ما يرام لأبناء الحركة الإسلامية بكافة أطيافها، وخاصة الإخوان المسلمين. ورغم أن إبراهيم عزت كان قد ترك صفوف الإخوان، وانضم إلى جماعة التبليغ والدعوة، فقد اعتقل في صيف عام ١٩٦٥ مع الآلاف من أبناء تنظيم الإخوان المسلمين.

وقد لقي الشيخ ابراهيم عزت ربه في شهر رمضان عام ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م، إذ إنه كان قد عزم على السفر إلى مكة للاعتمار والاعتكاف في المسجد الحرام، بصحبة بعض أقاربه، وقبل أن تصل الباخرة إلى ميناء جدّة، وبعد إفطار الشيخ وصلاته المغرب استراح قليلاً، ولم يحن أذان العشاء إلا وصعدت روحه إلى بارئها. وتمّت الصلاة عليه في الحرم المكّي، يوم السبت ٢١ رمضان، ودفن في مدافن «المعلى» في «العتيبة» في مكة المكرمة، وهي التي دُفنت فيها السيدة خديجة ـ أم المؤمنين ـ رضي الله عنها[٦].

سادساً: النظام العام

لجماعة التبليغ في مصر نظام عام، حيث يقود الجماعة المركز العام الذي يوجد في مبنى كبير معلوم للكافة مكوّن من أربعة طوابق في قرية «طموة»، بين منطقة المنيب ومدينة الحوامدية في محافظة الجيزة سابقاً، أو محافظة ٦ أكتوبر حالياً. ويستقبل هذا المركز بشكل دائم الوفود الخارجة

(٦) مقال تعريفي بالشيخ إبراهيم عزت منشور على العديد من مواقع الإنترنت، ومنها موقع (إسلام أون لاين).

للدعوة خارج البلاد أو الوفود القادمة إلى مصر من جماعات التبليغ والدعوة من أنحاء العالم. ولهذا المركز هيكل إداري كبير من المتطوعين للخدمة من أعضاء الجماعة.

يقوم النظام العام على قيادة ما تعرف بهيئات الشورى للنشاط الدعوي للجماعة، وتضمّ هيئة شورى الجماعة كل رؤساء الفروع في المحافظات، بالإضافة إلى مجموعات استشارية من كل محافظة. ولكل محافظة مجلس شورى لقيادتها وتنظيم عمل أعضائها يتكوّن من أبرز العناصر في القرى والمدن الصغيرة والمراكز، ويجتمع كلّ مجلس شورى اجتماعاً واحداً كلّ أسبوع (يوم الأربعاء) لتحديد الوفود التي ستخرج للدعوة، وتحديد تكوين أفرادها من أية قرى، والوجهة التي ستذهب إليها، وعددهم، وعدد أيام الخروج.

لا تقوم مالية الجماعة على الانتظام في جمع الاشتراكات والتبرّعات، بل على ما يعرف بالإنفاق الذاتي أثناء الخروج، ويطلقون على هذا النظام في الإنفاق «الإكرام». ويأخذ الخارجون من الموظفين إجازات للخروج، ويقيمون في المساجد التي يقصدونها، وينقطعون تماماً في المسجد لمدة ثلاثة أيام، حيث تتشكّل مجموعة للخدمة، ولتدبير الطعام، ومجموعة للدعوة واستقدام المواطنين والشباب من الشوارع والمقاهي إلى المسجد.

وفي الأيام الثلاثة يختار كلّ فرد بياناً لإلقائه بعد الصلوات، وخاصة صلاة العشاء وصلاة الفجر، حيث يقوم البيان على الترغيب في عقيدة الخروج وأهمية التبليغ والدعوة، والترهيب من البعد عن الدعوة إلى الله ورسوله، والانغماس في مشاكل وملذّات الحياة، والانشغال عن العبادة. كما تتحدّث البيانات عن ظهور كرامات الخروج، وتقوم المجموعات بالتركيز على قراءة قصار السور الأخيرة في جزء «عمّ يتساءلون»، وخاصة الإحدى عشرة سورة الأخيرة في المصحف.

وبعد صلاة الفجر، تقام حلقة ذكر حتى طلوع الشمس، وهي تختلف عن حلقات الذكر التي تقوم بها الجماعات الصوفية، حيث تقوم في جماعة التبليغ على التعارف وحكاية التجارب المختلفة، ثم تقام صلاة الضحى.

والجولة هي الحركة المركزية عند جماعة التبليغ، حيث الخروج بعد المغرب في جولة حول المسجد، والمرور على المقاهي والبيوت في مجموعات

لجذب المواطنين إلى المسجد والمشاركة في الدروس بين صلاة المغرب وصلاة العشاء، وفي أثناء عودة المجموعات إلى المسجد يكون واحد ممن لم يخرجوا مستعداً لإلقاء الدرس.

والقراءة والدروس لا تخرج عند جماعة التبليغ عن محتويات كتاب **رياض الصالحين**، أو كتاب **حياة الصحابة**، تأليف (ابن مؤسس الجماعة) محمد يوسف، أو كتاب البخاري **الأدب المفرد**، وتتم القراءة بطريقة فتح الكتاب بصورة عشوائية على أية صفحة أو أي فصل.

تقف جماعة التبليغ والدعوة في مصر بين الصوفية والسلفية، لكنها تحارب الصوفية التقليدية، وترفض الموالد والاحتفالات الدينية للطرق الصوفية وتعتبرها بدعة، ولكنها لا تلتقي مع السلفية في عدائها للتصوّف وللطرق الصوفية. وهي تطرح منهج الالتقاء مع الجميع للهداية والدعوة إلى منهجها في الخروج والتبليغ، لكنها تضمر العداء لكلّ الاتجاهات، معتبرة أن منهجها هو المنهج الرباني الصحيح. وهي ترفض العمل في السياسة، وترفض السلفية الجهادية، وتعلن ولاءها للنظام السياسي، لكنها لا تتمكّن من محاسبة أعضائها إذا خرجوا عن منهجها، بل تتعامل مع الخارجين عليها بمنطق البعد عنهم وتجنّبهم، حتى لا يفسدوا بقية الجماعة.

ويتفاوت أفراد جماعة التبليغ في مصر في التركّز في المدن والمحافظات، فهم يتواجدون بكثرة في بعض المدن والأحياء، مثل ميت عقبة، والمهندسين التي كان يتواجد فيها الشيخ إبراهيم عزت، مؤسس الجماعة في مصر، ويقلّ عددهم في أماكن أخرى إلى درجة الندرة. وأحياناً يتواجد التبليغيون في بعض القرى بمعدل ثلاثة أو أربعة أعضاء فقط(٧).

سابعاً: قرية طموة

تبعد هذه القرية ٢٥ كيلومتراً عن مركز العاصمة، في أول الطريق إلى الصعيد، وهو ما جعلها بمثابة نقطة انطلاق الجماعة إلى الصعيد وأحياء القاهرة والوجه البحري، وهي تتبع إدارياً مركز «أبو النمرس» في الجيزة. وكانت

---

(٧) السيد زايد، ««طموه» ترانزيت «الدعوة والتبليغ» في مصر،» الإسلاميون (٣٠ حزيران/ يونيو ٢٠٠٩)، <http://islamyun.net/index.php?option=com_k2&view=item&id=323>.

المنطقة برمّتها مسرحاً لنشاط الجماعة الإسلامية خلال الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين، فقد كان يقيم فيها علاء محيي الدين المتحدّث الرسمي باسم الجماعة آنذاك، وهو الذي فتح مقتله على يد أجهزة الأمن باب الثأر بين الجماعة والدولة.

يتكوّن مجلس قيادة للجماعة في طموة من سبعة أمراء، بينهم أمير الجماعة في مصر، وكان موجوداً حين زيارتي إلى المكان الشيخ شكري عرفة، أحد أبرز رموز التبليغ في مصر، وقد توفي في ٩ حزيران/يونيو ٢٠٠٩، وقد خلفه في الإمارة الشيخ طه عبد الستار. ويندرج تحت هذا المجلس مركز «أبو النمرس»، ووظيفته هي القيام بعملية التنظيم والترتيب للأفواج والتشكيلات الدعوية.

تقسم الجماعة مصر إلى سبع مناطق، تضم كل منطقة مجموعة حلقات، وكل حلقة تضم مجموعة مساجد، ومن كل مسجد تخرج مجموعة أشخاص يتجمّعون في النهاية في مركز الدعوة في «طموة»، الذي ينظر إليه كمركز «ترانزيت» لتوزيع الدعاة إلى كل أنحاء الدولة. فهناك يتم اختيار أمير لكل تشكيل أو مجموعة، ثم يتم توزيع التشكيلات على مناطق غير المناطق التي يسكنون فيها، فتذهب تشكيلات القاهرة مثلاً إلى الصعيد، وتذهب تشكيلات الصعيد إلى الوجه البحري، وفي كل مرة يتم توزيع التشكيلات بشكل مختلف، وعلى مناطق مختلفة من القطر.

«الخروج في سبيل الله» أهم الوسائل في الجماعة، وعلى رغم أن طول مدته يتعارض كثيراً مع العمل بالنسبة إلى الموظفين، فإن الشيخ عبد المعطي محمود، أحد مسؤولي الجماعة والمتخرّج من كلية أصول الدين في الأزهر الشريف، يرى «أن التفرّغ هو مسؤولية الشخص، ونحن نطلب من الله أن ييسّر لنا سبل الدعوة، والحمد لله هي ميسّرة».

في كثير من الأحيان، يستحيل التوفيق بين التزامات العمل والوظيفة ومتطلبات الدعوة و«الخروج»، وهنا على الشخص أن يختار، وفي النهاية ترجّح كفة الدعوة. كما أن عدداً غير قليل في الجماعة يتركون وظائفهم ويتفرّغون للدعوة، إلى جانب البحث عن فرصة عمل حرّ لا تقيّد تحرّكاته، وهو ما أكده الشيخ عبد الحميد، أحد الوافدين من الإسكندرية، حيث ترك الخدمة في القوات المسلحة من أجل الجماعة، ويؤكد أنه اتخذ قراره بحرية، ولم يندم عليه.

والخروج هو أحد أشكال الجولة، والجولة هي إحدى الوسائل الدعوية لدى الجماعة، وتقوم على مبدأ دعوة الأفراد في بيوتهم وأماكن عملهم أو حتى في الطريق. وهي تقسم إلى «جولة سيارة»، وجولة البيوت، ثم الخروج، والجولة السيارة تتمّ عن طريق السير على يمين الطريق والتوجّه إلى أماكن تواجد الناس، وعادة تكون أسبوعية، ولكل جولة مسؤول يتم الرجوع إليه في حالة حدوث أية مشاكل. وأما جولة البيوت، فتتم من خلال الذهاب إلى بيوت الناس لدعوتهم، وهي تتم داخل المنزل، وإذا ذهب أحدهم ولم يجد إلا امرأة في المنزل، فإنه لا يدخل، ويكتفي بطمأنة أهل البيت بأنهم دعاة إلى الله. أما الخروج، فهو إما داخل مصر أو خارجها، والجولة في حالة الخروج تكون تعليمية أو شبابية بالتوجه إلى الشباب الغافل عن الدين. وقد يتعرّض فيها الداعية إلى أذى حسّي ومعنوي[8].

خاتمة

تبيّن لنا هذه الدراسة أن جماعة التبليغ والدعوة هي جماعة إسلامية دعوية سلمية علنية، نشأت في الهند وانتشرت في جميع أنحاء العالم، وخاصة العالمَيْن العربي والإسلامي، وهي في مصر جماعة تريد أن تكون علاقاتها جيدة بالجميع؛ بالطرق الصوفية، والجماعة السلفية، والسلطات الحاكمة، والأجهزة الأمنية، وكلّ من ترى أنه يساهم في الدعوة إلى الإسلام وقيمه وفقاً لمنهجها. ولكنها لا تستطيع في الواقع تحقيق هذه اليوتوبيا الدعوية السلمية، بسبب منهجها نفسه الذي يجلب عليها من الجماعات الأخرى الخصومات والعداءات والنقد والتشكيك في انتساب ما تقوم به إلى ما تراه الفرق الأخرى صحيح الإسلام، فنجد من يتهم منهجها بالبدعة، ومن يتهم أسلوبها المركزي بالحركة، وهو «الخروج» بالابتداع، ومن يتهم خطابها الدعوي بالتساهل مع الأحاديث الضعيفة والموضوعة والإسرائيليات، ومن يطالبها بالكفّ عن أحاديث الكرامات، والكفّ عن كتابة التمائم والأحجبة. وفي مقابل ذلك، تبحث الجماعة عن كل قول يؤيد منهجها من الخصوم عند الألباني أو عند ابن باز[9].

---

(٨) كتاب لا يزال تحت الطبع للباحث محمد فرج بعنوان (التبليغ والدعوة في مصر)، وقد حصلنا على نسخة إلكترونية منه عن طريق الكاتب.

(٩) هالة مصطفى، الدولة والحركات الإسلامية المعارضة (القاهرة: مركز المحروسة للنشر، ١٩٩٥).

وعلى الرغم من ذلك، نجد أن هذه الجماعة التبليغية الدعوية، وكذلك جماعات الصوفية، من الجماعات الشعبية الكبيرة في مصر، **الأولى** بسبب بساطة المنهج، وبساطة الدعوة، وبساطة الدور الذي يتمثل أساساً في الخروج والصلاة وقراءة قصار السور والحياة شبه الجماعية أثناء الخروج للدعوة، **والثانية** بسبب تعدّد فرقها وطرقها في مصر، والاهتمام بالموالد واحتفالاتها وأيامها ولياليها وحلقات الذكر وما يعرف بالحضرة، وكذلك بسبب منهجها في الابتعاد عن العمل السياسي المباشر ـ الحزبي وغير الحزبي ـ ومشاكله، ومنهجها في عدم التصادم مع نظام الحكم والسلطات العامة[١٠].

لذلك لا نجد أن لهذه الجماعات شعبية كبيرة فقط، بل جاذبية أيضاً لعناصر مهمة من رجال الحكم، ومن التنظيمات المجتمعية، كالجيش والشرطة والبرلمان وأساتذة الجامعات، وخاصة جامعة الأزهر. وبسبب هذا الوضع لا تترك السلطات هذه التشكيلات الشعبية التبليغية والصوفية مستقلّة في حركتها أو خارج السيطرة، بل تسعى إلى وضعها تحت السيطرة باستمرار.

وعلى الرغم من كل ذلك، لا نستطيع، وفقاً لهذا البحث، أن نؤكد أن مثل هذه الجماعات تظلّ بعيدة عن العمل السياسي، وعن مسارات الحركة السياسية، فهي في التحليل النهائي تقوم بعمل سياسي مساند للحكم، فما الذي يمنعها من التحول إلى المعارضة؟ بل أيضاً، من غير المؤكد بقاء مثل هذه الجماعات أو بعض أجنحتها وأفرادها في إطار العمل السلمي بعيدين عن تيارات العنف أو جماعات الحركة الإسلامية الجهادية أو التكفيرية أو الإرهابية[١١].

إن مبدأ عدم التأكد سرعان ما يتحوّل إلى التأكد الحاسم أو إلى الاحتمال القائم، حين يجري النظر إلى مثل هذه الجماعات السلمية الدعوية كمفرخة كبيرة أو متعددة الطوابق للأفراد الجاهزين للاصطياد، حيث يمكن للجماعات الجهادية والتكفيرية اصطيادهم وضمّهم إلى صفوفها، عن طريق تحويل عقلية السمع والطاعة وخدمة الدين سلمياً، وبالحكمة والموعظة الحسنة، إلى السمع والطاعة وخدمة الدين بالجهاد بدلاً من الخروج، وتكفير المجتمع بدلاً

(١٠) السيد زايد، «في سبيل الله... ثلاثة أيام مع جماعة التبليغ والدعوة».

(١١) المصدر نفسه.

من هدايته، وانتزاع السلطة بدلاً من الامتثال لها وخدمة أهدافها.

وعلى الرغم من احتمالية ظهور هذا الاتجاه عبر نظرية المفرخة واصطياد الأفراد نحو العنف، ألا يوجد احتمال آخر يطرح ظهور إمكانية أخرى، وهي أن تكون هذه الجماعات السلمية قاعدة لوجود الإسلام الوسطي الاعتدالي، أو قاعدة لظهور التيارات العقلية الدينية، أو قاعدة لظهور تيارات التعايش والتسامح بين التيارات والفرق والطرق المتعددة وأصحاب الديانات المختلفة[١٢]؟

(١٢) منيب، خريطة الحركات الإسلامية في مصر.

٣١ ـ جماعة «التبليغ والدعوة» في السودان

عبده مختار موسى

ـ ١ ـ

شهدت جماعة «التبليغ والدعوة» بعد تأسيسها على يد الشيخ محمد الياس الكاندهلوي انتشاراً واسعاً في الهند وباكستان وبنغلادش، ومن ثم انتقلت إلى الوطن العربي، ومنه إلى السودان[١]، إلا أن بعض الغموض يحيط بالنشأة والتأسيس لدى جماعة التبليغ والدعوة في السودان، ومرد ذلك عائد إلى ندرة المعلومات والمعطيات المتوفرة عنها، فاستناداً إلى بعض الآراء نجد أن فكرة جماعة «التبليغ والدعوة» قد دخلت إلى السودان في الخمسينيات من القرن العشرين، وبالتحديد عام ١٩٥٣[٢]. ومن أبرز مؤسسيها د. دهب، وهو طبيب نسائي وتوليد متخرّج في جامعة الخرطوم. ومن الشخصيات البارزة فيها أيضاً: د. حسن عبد الجليل، ومحمد عبد الحافظ، وحاتم الرفاعي، والنفيدي (رأسمالي معروف في السودان)، وأحمد موسى الرشيد، وعثمان آدم، ود. جمال تبيدي، من قسم العقيدة في كلية أصول الدين بجامعة أم درمان الإسلامية.

تفتقد هذه الجماعة الأدبيات والمطبوعات التي تساعدنا على فهم ومعرفة خصوصياتها، ومنها الطريقة التي تتم بها الدعوة، ومبادئهم وأهدافهم، وأسلوبهم في الدعوة، وموقفهم من السياسة والحكومة. كما أنه ليس لدى الجماعة نظام إداري أو هيكل تنظيمي، وبالتالي ليس لديهم رئيس وأمين

(١) انظر بوابة الوفد الإلكترونية: <http://www.alwafd.org/>.

(٢) انظر: <http://www.islamyun.net/index.php?option=com_k2&vi>.

عام، أو لجنة تنفيذية، أو هيئة قيادية، وهم يخرجون «في سبيل الله» في شكل مجموعات من عشرة أشخاص تقريباً ويقودهم «أمير».

كما تتّسم جماعة التبليغ والدعوة في السودان بالبساطة، إذ ليس لديهم مكاتب خاصة، بل مكاتبهم هي المسجد يجتمعون فيه وينطلقون منه إلى الدعوة. ولا يستغلّون الوسائل الحديثة في الدعوة، مثل الإنترنت والفضائيات والجوال والحاسوب. يقولون إن هذه الوسائل لم تكن موجودة في عهد النبي (ﷺ)، ومع ذلك «ربنا نشر الدعوة في كل العالم بقوة الإيمان واليقين والتقوى والعمل الصالح والتوكل على الله. فعندما قال عمر بن الخطاب «يا سارية الجبل»، ذهب الصوت عبر الصوت مسافات بعيدة ـ هاتف بدون شريحة، بدون شبكة...»[٣]. هم يقولون إنه بإصلاح القلوب يتم إصلاح الأسباب، ويرون «أن الأنبياء هم الساسة الحقيقيون، لأنهم جاؤوا ليسوسوا الناس من الدنيا إلى الآخرة، لكن ساسة الدنيا يجرون وراء السراب»[٤].

وهم يرون كذلك أن العالم العربي والإسلامي اليوم يعيش في مشاكل واضطرابات وابتلاءات نسبة إلى «أننا تركنا الدين وسنّة النبي الكريم، حياتنا كلها حياة نصارى ويهود، حياتنا كلها الآن مخالفة للسنّة، الآن نتكالب على الدنيا، لذلك جاءت هذه المصائب. وإن التحزّب من الدنيا، نحن لا نتشبّث بالدنيا، لكن لسنا زاهدين عنها بالكامل، وإنما نأخذ الدنيا بالضرورة»[٥].

ينطلق أفراد الجماعة في دعوتهم من مركزهم الرئيسي الكائن وسط مدينة الخرطوم، وهو مسجد بلال[٦]. وهناك مساجد أخرى للتجمّع والخروج في سبيل الله، منها مسجد «شَرْوَني» في الخرطوم ومساجد في المدن الكبرى، مثل الأُبيّض والفاشر وكسلا وغيرها من عواصم الولايات في السودان.

كما أن خروج أفراد هذه الجماعة إلى الدعوة ليس محدوداً بمكان، أي داخل السودان فقط، بل هم يخرجون إلى بلدان ومدن متنوّعة. ومن الناشطين في جماعة التبليغ والدعوة الهادي عبد الله وزوجته (حوايا إبراهيم)، وهي

(٣) لقاء مع يوسف علي دينار أجراه الكاتب مع مجموعة من جماعة التبليغ والدعوة في السودان، مكاتبهم ملحقة بمسجد بلال إلى الجنوب من وسط الخرطوم في ٢١/٦/٢٠١١.

(٤) لقاء أجراه الكاتب مع فضل الله محمد البشير.

(٥) لقاء أجراه الكاتب مع أحمد حامد، من دعاة الجماعة.

(٦) انظر ويكيبيديا، الموسوعة الحرة: <http://ar.wikimapia.org>.

موظفة في وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، اللذان يخرجان مع بعضهما البعض ـ في أحيان كثيرة ـ في سبيل الله. ومن الدول التي توجّها إليها بقصد الدعوة باكستان. وهم يحبّذون السير (مشياً) على الأقدام كلما كان ذلك متيسّراً، ولا يستخدمون وسائل النقل الحديثة إلا عند الضرورة، تيمناً، على ما يبدو، بالسلف الصالح الذي نشر الدعوة من دون هذه الوسائل الحديثة.

«اخرج على النية واليقين لتنكشف لك خزائن العون الإلهي» ـ هكذا تقول الشيخة حوايا إبراهيم، التي ذكرت أنه عند زيارتها إلى مدينة رايواند، وهي مركز الدعوة في باكستان في عام ٢٠٠٣، وجدت إحدى الداعيات التي قالت إنها زارت السودان في عام ١٩٧١، وخرجت في ولاية الجزيرة في وسط السودان مشياً على الوحل وتحت المطر. كما زارت حوايا مع زوجها الشيخ الهادي كلاًّ من الهند عام ٢٠٠٦، حيث زارا مركز الدعوة في نظام الدين في نيودلهي، ودولة قطر في عام ٢٠٠٩. وقالت حوايا إنهم يستقبلون نساء الدعوة من كل أنحاء العالم، «نستضيفهم في بيوتنا، فقد استقبلنا داعيات من دول أوروبية، مثل فرنسا والسويد وغيرها».

ـ ٢ ـ

هناك مَن يُعرفون بـ «القُدماء»، وهو أي داعية خرج كثيراً في سبيل الله لمدة سبع سنوات أو عشر أو أكثر. وهم ينسبون أنفسهم إلى أهل السنّة والجماعة في كل عقائدهم، فيقولون إن كتابهم هو القرآن، ونهجهم في الدعوة هو كما جاء في الكتاب والسُنّة[٧]. لكن لهم بعض «التعاليم» التي تجعل منهم تياراً خاصاً، وهي كما يلي:

١ ـ ينهون عن المنكر، ولكنهم لا يتعرّضون إلى قضية «النهي عن المنكر»، كبلاغ جماعي، معتقدين بأنهم الآن في مرحلة إيجاد المناخ الملائم للحياة الإسلامية، وأن القيام ببلاغ كهذا قد يضع العراقيل في طريقهم وينفّر الناس منهم.

٢ ـ يعتقدون بأنهم إذا أصلحوا الأفراد، فرداً فرداً، فإن المنكر سيزول من المجتمع تلقائياً.

---

(٧) مقابلة أجراها الكاتب مع يوسف علي دينار.

٣ ـ إن الخروج والتبليغ ودعوة الناس هي أمور لتربية الداعية ولصقله عملياً، إذ يحسّ بأنه قدوة، وأن عليه أن يلتزم بما يدعو الناس إليه. فالخروج ليس هدفاً، ولكنه وسيلة لتعلّم اليقين، وزيادة الإيمان، ولتعلم أصول الدعوة وآدابها.

٤ ـ يبتعدون كل البعد عن الخوض في الخلافات المذهبية اتقاء للجدال والانقسام والعداوة.

٥ ـ لا يتكلّمون في السياسة، وينهون أفراد جماعتهم عن الخوض فيها، وينتقدون كلّ من يتدخل فيها، ويقولون إن السياسة هي ترك السياسة. ويرون أن السياسة ليست مقصدهم: «لا نفكر في سلطة، ولا نسعى لوظيفة، بل نفكّر في حياة ما بعد الموت»[٨].

يقولون عن أنفسهم إنه «ليس لديهم جهة داعمة، وإنما كل داعية ينفق من ماله، ويخرج في سبيل الله، ويخرج على «اليقين»، وربنا يرزقه ويبارك له في ماله وحياته». ويقولون إن «الخروج في سبيل الله يملأ قلبه بالإيمان، والله هو الخالق وبالتقوى يأتي الرزق. فالمشكلة أساسها هو اللهث وراء المال، وهذا مرض نسعى نحن إلى علاجه بالتقوى والإيمان والعمل الصالح والذكر...»[٩].

لهذه الجماعة «أصول للعمل» تعارفوا عليها وتوافقوا على تطبيقها في مجال الدعوة في الحضر والسفر، ولم يكتبوها في كتب، ولكنهم تواصوا بها وتوارثوها. وهي تقوم على ما يلي[١٠]:

١ ـ إذا خرجوا إلى الدعوة أمّروا عليهم أحدهم، فليس لديهم مناصب محددة، ولا وظائف دائمة.

٢ ـ تنتدب مجموعة منهم نفسها لدعوة أهل بلد ما، حيث يأخذ كل واحد منهم فراشاً بسيطاً، وما يكفيه من الزاد والقليل من المال، على أن يكون التقشف هو السمة الغالبة عليه.

(٨) لقاء الكاتب مع جماعة التبليغ والدعوة في السودان.

(٩) لقاء أجراه الكاتب مع أحمد حامد، من دعاة الجماعة.

(١٠) ويكيبيديا، الموسوعة الحرة، <http://ar.wikimapia.org>.

٣ ـ عندما يصلون إلى البلد أو القرية التي يريدون الدعوة فيها، ينظّمون أنفسهم أولاً بحيث يقوم بعضهم بالخدمة، وبتنظيف المكان الذي سيمكثون فيه، وآخرون يخرجون متجوّلين في أنحاء البلدة والأسواق والحوانيت، ذاكرين الله، داعين الناس إلى سماع الخطبة (أو البيان كما يسمّونه).

٤ ـ إذا حان موعد البيان التقوا جميعاً لسماعه، وبعد انتهاء البيان يطالبون الحضور بالخروج في سبيل الله، وبعد صلاة الفجر يقسّمون الناس الحاضرين إلى مجموعات، يتولى كل داعية منهم مجموعة يعلمهم الفاتحة وبعضاً من قصار السور، حلقات حلقات، ويكرّرون ذلك عدداً من الأيام.

٥ ـ قبل أن تنتهي إقامتهم في هذا المكان يحثّون الناس على الخروج معهم للتبليغ والدعوة، حيث يتطوع الأشخاص لمرافقتهم يوماً أو ثلاثة أيام أو أسبوعاً أو شهراً، كل بحسب طاقته وإمكاناته ومدى تفرّغه. والجماعة تحدّد طريقة لترتيب الخروج على أن يكون يوماً في الأسبوع، وثلاثة أيام في الشهر، وأربعين يوماً في السنة، وأربعة أشهر، وهذه لتسهيل عملية السفر والتنقل، وهي ليست بشرط، بل يمكن أن تكون المدة أقل أو أكثر.

٦ ـ يرفضون إجابة الدعوة إلى الولائم التي توجّه إليهم من أهل البلدة أو الحي، حتى لا ينشغلوا بغير أمور الدعوة والذكر، وليكون عملهم خالصاً لوجه الله.

٧ ـ لا ينزلون ضيوفاً على أحد، ويقيمون في المساجد.

٨ ـ لا يعتمد بعضهم على بعض في النفقات، بل كل واحد منهم ينفق على نفسه من ماله الخاص في السفر والحضر، فلا تكاد تجد واحداً منهم يعيش عالة على أخيه، وهم يتعاونون ويكرمون بعضهم البعض.

٩ ـ لا يهتمون بالعمل لإقامة دولة الخلافة الإسلامية عن طريق الصراع الفكري والكفاح السياسي. ويعتمدون بصفة كبيرة على قيام الليل في طريقتهم في الدعوة، وفي ذلك التضرّع والبكاء بين يدي الله حتى يهدي الله من دعوهم في النهار. فهم يُعرفون بقيامهم الليل، بوصفه ركيزة في الدين.

ليس لهذه الجماعة نشاط سياسي، إذ يؤكد ذلك كل فرد منهم، وليس لهم علاقات بالجماعات الأخرى، ويعتبرون من الممنوعات الحديث عن

الخلافات والسياسات. ومن الأمور التي يتحدّثون عنها في دعوتهم تلك التي تتعلق بموضوعات محدّدة مثل: حديثهم حول القبر، وسؤال منكر، ونكير، والقيامة، ولكنهم يقومون بنشاط اجتماعي يتمثل في برنامج للزيارات المنتظمة إلى الناس في بيوتهم، فيتزاورون على شكل جولات مرتين في الأسبوع. وتُسمى الزيارات «مقاميات» مثلاً إذا تمّ القيام بها يومي الاثنين والأربعاء، بينما تسمّى «انتقاليات» يومي السبت والخميس، وتتمّ المقاميات من بيت إلى بيت، بينما الانتقاليات من مسجد إلى آخر. وهم يعقدون اجتماعاً عاماً في شهر شباط/فبراير من كل عام.

٣٢ ـ جماعة «التبليغ والدعوة» في أقطار المغرب العربي

عبد الحكيم أبو اللوز

مقدمة

عندما عقدنا العزم على البحث في جماعة التبليغ والدعوة، فوجئنا بالندرة الشديدة للمصادر التي تناولت هذه الجماعة، سواء من حيث المصادر المنظّرة للجماعة[1]، أو التي تتناولها بالبحث والتحليل العلمي أو الإعلامي[2]، سواء كانت هذه المصادر ورقية أو إلكترونية[3]. وقد لاحظنا هذه الندرة على الخصوص في الحالتين الجزائرية والتونسية، إذ لم نصادف، ولو مخطوطاً واحداً صدر عن الفرعين الجزائري والتونسي للتبليغ أو كتب عنه في هذين البلدين[4]. أما بالنسبة إلى المغرب، وباستثناء الدراسة الأكاديمية الميدانية التي

---

(١) يرجع غياب الكتب التنظيرية، كما سيقع بيانه، إلى اعتماد الجماعة على حسن المعاملة في التعبئة أكثر ممّا تعتمد على المكتوب أو المسائل الثقافية.

(٢) لا يتضمّن الموقع الإسلامي الصحفي المتخصّص «إسلام أون لاين» سوى أربع مواد تتناول جماعة التبليغ تخلو من المعطيات الميدانية التي تخصّ الجماعة بشكل تام.

(٣) يتّسم الموقع الرسمي لجماعة التبليغ والدعوة < http://www.binatiih.com > بالضعف الكبير من حيث المواد المُدْرَجة فيه، بحيث لا يتضمّن سوى نوافذ تعرّف بالجماعة، وببعض مبادئها، مع ملاحظة أن التبليغيين المصريين أكثر نشاطاً على الإنترنت من خلال الموقع < http://tableegh.jeeran.com > ، عكس مواقع الإنترنت القوية التابعة للجماعات السلفية ولجماعات الإسلام السياسي الغنية من حيث محتواها. وهذا راجع إلى أن الهجوم العقائدي على الجماعة هو ما يشكّل الشغل الشاغل للمواقع السلفية، في حين تتّسم مواقف الدعاة المستقلين ببعض الموضوعية في الحكم عليها. انظر مثلاً موقع الداعية عمرو خالد في: <http:// forum.amrkhaled.net >.

(٤) ولا شكّ في أن القارئ الكريم سيلاحظ على البحث قلّة المعطيات المتوفّرة عن الجماعة في كلّ من الجزائر وتونس مقارنةً بالمغرب.

قام بها الباحث محمد الطوزي عن الفرع المغربي للجماعة، الذي تضمّنته أطروحته الجامعية (١٩٨٤)، فإن باقي المصادر لا تتحدّث عن جماعة التبليغ والدعوة إلا لاستعراض تأثيرها في الحركات الإسلامية من دون أن تكون الجماعة ذاتها موضوع الدراسة.

وعلى رغم أن تواجد جماعة التبليغ والدعوة في بلدان المغرب العربي الثلاثة قد سبق تأسيس جميع الحركات الإسلامية في هذا الركن في العالم الإسلامي، فقد بقيت الدراسات المتعلقة بالإسلام، منذ الثورة الإيرانية، مهتمة بالحركات الإسلامية. لذلك، فإن الدراسة التي نقترحها في هذا البحث تعطي بديلا يركز على جماعة التبليغ والدعوة التي تشكّلت قبل قيام حركات الإسلام السياسي بعقدين من الزمن، ولها حظها من المساندة والدعم الشعبي، وتشكّل في الوقت نفسه قسماً من الخلفية التي يمكن من خلالها فهم الآراء الإسلامية بصورة أفضل.

ولقد اختارت هذه الدراسة تناول موضوع جماعة التبليغ والدعوة في المغرب من منظور سوسيولوجي، نقيس من خلاله حجمها الحقيقي، ومدى حضورها وسط الشرائح الاجتماعية، وقدراتها على الاستقطاب والتعبئة المذهبية. لذلك عقدنا العزم، إذن، على النزول إلى الحالات الميدانية، وتتبع أساليب الملاحظة المباشرة والاستجواب، وهي منهجية صعبة، وتتطلب قدراً عالياً من التكيف مع المناخ البالغ الخصوصية الذي تعمل فيه جماعة التبليغ.

كما سنستعمل المنهجية المعمول بها في إطار تخصّصنا الذي هو علم اجتماع الأديان، وذلك بوضع مونوغرافيا للجماعة تعتمد على تتبّعها اليومي وفق التحديدات الكلاسيكية المعروفة في دراسة الفرق والجماعات والطوائف الدينية (بيان حجمها، وعدد أتباعها، وانتشارها الجغرافي، وأنماط الانتداب، ومرجعياتها، ونوعية خطابها، وطرق اشتغالها، ومشروعيتها وسط الشرائح الاجتماعية، وأنماط السلطة، وأنواع المراقبة. . . إلخ).

لا تقتصر الوقائع الملاحظة، إذن، على المظاهر المباشرة لهذه التنظيمات، وإنما تشمل أيضاً معالم أخرى أكثر دلالة، مثل مناخ التنظيم، ودرجة الالتزام بالمعايير، وأساليب الضبط في مواجهة المصاعب. . . إلخ. وفي هذا الإطار، لا مناص للباحث من الدخول على التنظيم في هيئة التابع إذا اقتضى الأمر، حتى يتمكّن من رصد الأجواء، بملاحظاته غير المباشرة، حتى

إذا اكتسب ثقة المبحوثين، أمكن له القيام بمقابلات عديدة، خصوصاً مع نخب الجماعة، بعد التعرّف عليهم في أثناء البحث التمهيدي.

كما سيقع الاهتمام كذلك على المواقف الاجتماعية الملموسة للتبليغيين في المغرب العربي، وذلك من خلال وصف مكثّف للممارسات التي يكشفها الواقع، وإبراز القيمة التداولية لهذه الممارسات في الحياة اليومية، فالحياة الدينية للتبليغ، كمجموعة دينية، يجب أن تستأثر بالانتباه بالقدر نفسه الذي تحظى به أفكارها العقائدية.

أولاً: التأسيس

يعتبر الشيخ محمد الياس الكاندهلوي (١٣٠٣ ـ ١٣٦٤هـ) مؤسس جماعة التبليغ والدعوة، وقد ولد في «كاندهلة»، وهي قرية من قرى «سهارنفور» في الهند، وتلقى تعليمه الأوّلي فيها، ثم انتقل إلى دلهي، حيث أتمّ تعليمه في مدرسة «ديوبند» التي هي أكبر مدرسة للأحناف في شبه القارة الهندية، وقد تأسست عام ١٢٨٣هـ/ ١٨٦٧م. وبعد وفاته أصبح يقودها ابنه الشيخ محمد يوسف، ثم انتقلت القيادة بعد وفاته إلى الشيخ إنعام الحسن.

في المغرب، استطاع بعض الدعاة الذين كانوا يجوبون العالم إدخال حركة التبليغ إلى هذا البلد في نهاية الستينيات، ففي ٦ تموز/ يوليو ١٩٧٥ أسست الجماعة فروعاً لها في المغرب، ثم قامت بشراء كنيسة قديمة حولتها إلى مسجد أطلق عليه اسم «مسجد النور». قبيل ذلك، ولمدة ثلاث سنوات، كان التبليغيون يجتمعون في مسجد «عين الشق»، وهو المكان نفسه الذي كان يؤمه أعضاء جماعة الشبيبة الإسلامية. وللإشارة، فقد كان المسجد المذكور أهم المراكز الأولى للحركة الإسلامية المغربية، فبين أعمدته التقى القادة الإسلاميون الحاليون[٥].

عندما حلّ الباكستانيون الذين يجوبون العالم في المغرب عام ١٩٦٤، كانوا يريدون تأسيس فرع للجماعة في المغرب، فلم يجدوا في الساحة غير «جمعية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، وكانت تابعة لحزب الشورى والاستقلال، فاتصل الباكستانيون مرفوقين بأتباعهم من المغاربة ببعض أعضائها، وأطلعوهم

---

(٥) محمد الطوزي، **الملكية والإسلام السياسي في المغرب**، ترجمة محمد حاتمي وخالد شكراوي؛ راجع نصوصه عبد الرحيم بنحادة (الدار البيضاء: الفنك، ٢٠٠٢)، ص ٢٦٠.

على منهج جماعة التبليغ، وطلبوا منهم أن ينضموا إلى شباب الجمعية، وأن يؤسسوا فرعاً لجماعة التبليغ في المغرب، وكان المسؤول عن الجمعية الفزازي الوجدي الذي وفر لهم الشروط، ومكّنهم من المسجد، فكانت بدايتهم الأولى في حي «عين الشق» في الدار البيضاء.

تأسست الجماعة على شكل جمعية قانونية، وقد كان هذا الاندراج تحت ظهير الحريات العامة، المصاغ من قبل الحكومة في عام ١٩٥٨، والمنظم آنذاك للحقل الجمعوي، شيئاً حديثاً مقارنة بالهياكل التقليدية للتجمعات الدينية في المغرب، ولم تعرف جماعة التبليغ أية صعوبة عندما تشكّلت على هذا الأساس.

ومع بداية عام ١٩٧٠، أو قبله بقليل، ظهرت القيادة المغربية للجماعة (محمد الحمداوي، والبشير اليونسي، وعبد العزيز الزوط، وبوشتى من الرباط، وداوود بديور الجامع)، كما تأسست فروع لها في بعض مناطق المغرب (سوس، ودكالة، والجهة الشرقية)، حتى إن كثيراً من التوجّهات الحديثة للصحوة والتنظيمات الإسلامية التي كانت نشطة في هذه الفروع، إنما تأثرت بهذه الدعوة، ومنها استمدت شرارتها الأولى.

ورغم طابعها السلمي، فقد لاقت الجماعة في بداية اشتغالها معارضة من قبل الطرق الصوفية، لكن الأمور سرعان ما هدأت وصار كل طرف يدعو على طريقته الخاصة، في الوقت الذي أصبحت فيه طرق التدين التقليدية تعرف انحساراً وانكماشاً متزايدين[٦].

ورغم حرص زعامة الجماعة على أن يكون ولاء الأتباع للجماعة ولاءً تاماً وأحادياً، فإن بعض هؤلاء تمكّنوا من الجمع بين التبعية للتنظيم واهتمامات أخرى بعيدة عن مذهبية جماعة التبليغ، عبر الدروس التي تلقّوها عند البشير اليونسي، وكان يومئذ أحد الوجوه البارزة في جماعة التبليغ، وأصبح في ما بعد حتى الآن أميراً لهذه الجماعة منذ وفاة مؤسس هذه الجماعة في المغرب، والخطب التي سمعوها على لسان الشيخ محمد الحمداوي الأمير الأول للجماعة.

لقد تعرّف هؤلاء على جماعة التبليغ، وانخرطوا فيها، وعملوا في

---

(٦) عبد الحكيم أبو اللوز، **الحركات السلفية في المغرب (١٩٧١ ـ ٢٠٠٤): بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٧٩ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩)، ص ١٦٠ ـ ١٧٣.

صفوفها، وشاركوا معها في خرجاتها المعروفة، لكن في الوقت نفسه كانوا قرّاء نهمين للإخوان المسلمين، فكانت أفكار الإخوان المسلمين وتوجهاتهم أكثر تأثيراً فيهم، ولكن من الناحية العملية كانوا يعملون في جماعة التبليغ وينخرطون في أنشطتها، فوزن الجماعة كان ضعيفاً على وجدانهم مقابل القوة التنظيرية والتعبوية التي امتلكها الإسلام السياسي في شخص المثقف الإسلامي مالك بن نبي.

أما في **الجزائر**، فتبقى جماعة التبليغ غير واضحة المعالم، وهي ليست من القوى المعروفة بشكل كبير لدى المتابعين، وقيادتها غير واضحة في الحقل الديني الجزائري الذي تسيطر عليه القوى التالية(٧): جمعية علماء المسلمين الجزائريين، والاتجاه السلفي، والتيار الإخواني، والجبهة الإسلامية للإنقاذ.

وفي **تونس**، تأسست جماعة التبليغ والدعوة في السبعينيات، وسارت في خطٍ متوازٍ مع الحركة التي عرفت في ما بعد بالاتجاه الإسلامي، ومن اللافت للنظر أن الحركة الإسلامية لم يكن لها بناء تنظيمي، لذا تبنّت فكر جماعة التبليغ. لكن هذا التعاون لم يدم طويلاً، إذ نشأ صراع فكري بينهما، خاصة في ما يتعلق بالموقف من الحاكم، فنشأت في عام ١٩٧٣ خلية نشيطة لحزب التحرير، إضافة إلى مجموعة صغيرة أطلقت على نفسها اسم «الطلائع» في ألمانيا، لكن التراجع سرعان ما دبّ في الجماعة التي ضعف أداؤها في الفترة الأخيرة، وأصبحت تمارس نشاطها بسرية كاملة. في تأثر واضح بطبيعة النظام السياسي السائد في تونس(٨).

ثانياً: الانتشار ومواقع النفوذ

تعتبر جماعة التبليغ والدعوة أكبر حركة دعوية في العالم، فهي جماعة عابرة للقوميات وتتواجد بكثرة في قارة آسيا وأفريقيا، ولها تواجد كبير في بعض الدول الأوروبية وأمريكا وأستراليا، وكانت سبباً في دخول الآلاف من مواطني هذه الأصقاع إلى الإسلام، هذا علاوة على انتشارها في العالم

---

(٧) بالإضافة إلى عدم التطرّق إلى جماعة التبليغ عند المهتمين بالشأن الديني وقواه في الجزائر، فإننا لم نعثر على أيّة خطاطة صادرة عن الجماعة يمكن الاعتماد عليها لرصد نشاطها الدعوي.

(٨) وفاء محسن، «صلاح الدين الجورشي في ندوة موقع «الإسلاميون.. طرق وحركات»: «الإسلاميون في تونس.. استقطاب سلفي و«نهضة» مهاجرة،» أون إسلام (٦ نيسان/ أبريل ٢٠٠٨)، <http://www.onislam.net/arabic/islamyoon/s alafists/105711-2008-04-06%2020-00-35.html>.

الإسلامي. وتعتبر دلهي المركز الرئيسي للجماعة، ومنه تدار شؤون الدعوة في العالم.

في المغرب، ومن بين العشرات من المدارس القرآنية التي تشرف عليها وزارة الأوقاف(٩)، و٢٠ داراً للقرآن سلفية المنهج والمضمون، تتوزع جماعة التبليغ والدعوة في مدينة الدار البيضاء على شكل أربع جماعات مستقلة: جماعة عين الشق، وجماعة سيدي البرنوصي، وجماعة سيدي عثمان، وجماعة الحي الحسني. وتشتغل كل جماعة في مقاطعتها، ولا تغادرها سوى ثلاثة أيام في الشهر تقضيها في مسجد النور، المركز الأم للجمعية، وهو مسجد يوجد في حي بوسيجور في الدار البيضاء. وانطلاقاً من هذا الأخير، تنظّم كلّ مجموعة خروجاً يغطي مجموع أنحاء المدينة، يسهر على تحديد فتراته مرشدو الجماعة صاحبة الدعوة، في حين يمكنهم اختيار الانضمام إلى إحدى المجموعات، بتنظيم خروجات في الأحياء التي يقطنونها(١٠).

أما في مراكش التي أنجزنا فيها بحثنا الميداني، فيوجد مقر الجماعة الذي تأسس في عام ١٩٦٠، في حي الحارة في منطقة باب دكالة. بعد أن انتقل بين عدة مساجد (عرصة إهري، وسيدي مسعود، وعرصة علي أوصالح، والقصبة، وسيدي يوسف بن علي، ورياض العروس)، فمن حيث عدد المقرات والمساجد التابعة للجماعة في هذه المدينة، ما زالت هذه الأخيرة، تمثل أقلية بالمقارنة بالمجموعات الدينية الموجودة، مثل مدارس الأوقاف، ودور القرآن السلفية، بحيث لم يواكب إنشاء المقرّات توسع المدن المغربية وامتداد أطرافها، هذا في الوقت الذي توسعت فيه شبكة دور القرآن السلفية توازياً مع توسع مدينة مراكش بداية من الثمانينيات، حيث بلغ عدد دور القرآن المكوّنة لهذه الشبكة ١١ داراً للقرآن موزعة على جميع محافظات المدينة، وذلك قبل إغلاقها من طرف الدولة في عام ٢٠٠٩. ونجد في مبدأ البعد عن الشأن السياسي تفسيراً لهذا الانزواء لمقرّات التبليغ قياساً مع توسع شبكة دور القرآن

---

(٩) وذلك بحسب الإحصاء الذي أجراه الباحثان محمد الطوزي وبرونو إيتيان، في: Bruno Etienne et Mohamed Tozy, «Le Glissement des obligations islamiques vers le phénomène associatif à Casablanca,» dans: Hubert Michel et Maurice Flory, resp., «Annuaire de l'Afrique du Nord,» Centre National de la recherche scientifique; Centre de Recherches et d'études sur les sociétés méditerranéenes (CRESM) (Paris), Editions du CNRS; 18 (1980), p. 13.

(١٠) الطوزي، **الملكية والإسلام السياسي في المغرب**، ص ٢٦٧.

السلفية، فقد نشط انتشار هذه الدور مباشرة بعد التقسيم الإداري للمدينة. فإحداث ثلاث عمالات، أحدث تعدداً للجهات المانحة للترخيص بشأن إقامة الدور، واستقلالاً في ما بينها، وضاعف من إمكانيات توسع عملية إنشاء دور القرآن على صعيد كل عمالة، مستفيدة من تحالفاتها المستترة مع القوى السياسية المسيّرة للمدينة[١١].

وتمثل مقارّ التبليغ في الحقيقة مؤسسات تربوية غير خاضعة للسيطرة الحكومية، وتسيطر على بعض المساجد في بعض المدن المغربية في آسفي وسلا وأغادير وتارودانت وإنزكان. . . وعلى جملة أخرى من المساجد التي تغطي جميع القرى والمدن تقريباً، وعلى الرغم من تأميم الدولة لبعض هذه المساجد، فإن ذلك لم يحرم جماعة التبليغ من ممارسة نشاطها في الدعوة داخلها، كما لم يمسّ إجراءُ التأميم القيمين التابعين للجماعة الذين احتفظوا بوظائفهم.

ويختلف الأمر كثيراً في مدينة سبتة المحتلة من طرف إسبانيا، بحيث إن جماعة التبليغ والدعوة تسيطر على أغلب الجمعيات الدينية في هذه المدينة، مستفيدة من الحرية الدينية المكفولة للتنظيمات الدعوية في إسبانيا. ومن مظاهر هذه السيطرة ترأس العربي ماتيس، الداعية التبليغي لاتحاد الجمعيات الإسلامية الإسبانية، وهو معروف بمعارضته الشديدة للسياسة الرسمية للدولة المغربية، التي تهدف إلى هيكلة الحقل الديني بما تهدف إليه من السيطرة على دور العبادة حتى في سبتة[١٢].

أما في الجزائر، فيتركّز تواجد جماعة التبليغ في وادي مزاب أكثر من المناطق الأخرى، يليها منطقة الغرب بحيث تمارس الجماعة سيطرتها على المساجد بالمقارنة بالتشكيلات الإسلامية الأخرى، كما أن لدى الجماعة ٥٠ إلى ٦٠ عنصراً وناشطاً على مستوى مثلث جبل اللوح بين ولايات المدية وتيسمسيلت وعين الدفلة غربي الجزائر العاصمة[١٣].

كما اقتصر خروج المنتمين إلى الفرع التونسي من جماعة التبليغ على نواحي تونس العاصمة، وخصوصاً القرى القريبة من المدينة، عكس المغرب

---

(١١) أبو اللوز، **الحركات السلفية في المغرب (١٩٧١ ـ ٢٠٠٤): بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي**، ص ١٥٣.

(١٢) **القدس العربي**، ١١/١٢/٢٠٠٧.

(١٣) **العرب** (قطر)، ٢٢/٥/٢٠٠٩.

والجزائر، حيث تقلّص بشكل كبير الحراك الدعوي على مستوى القرى[١٤]، مما حدا بالحمداوي، المرشد السابق لفرع الجماعة في المغرب، إلى التوصية أثناء احتضاره بالاعتناء بالقرى.

وفي خارج بلدان المغرب العربي، ينتمي كثير من مواطني دول المغرب العربي المتواجدين في فرنسا إلى جماعة التبليغ، التي تعتبر من المكوّنات الأساسية في المجلس الفرنسي للديانة الإسلامية الذي يضم أكثر من ٥ ملايين مسلم، ومن سبع فدراليات، منها فدرالية الدعوة والتبليغ. كما يواجه الحراك التبليغي بعض المشاكل في البلدان الغربية، ففي ألمانيا صرح وزير داخلية مقاطعة «بافاريا» الألمانية غونتر بكشتاين أن السلطات الألمانية طلبت من ثلاثة ناشطين في «جماعة التبليغ» مغادرة الأراضي الألمانية وإلا سيتم طردهم.

وأوضح بكشتاين أن بوسنيين اثنين ومغربياً يقيمون في «بافاريا» حاولوا في السنوات الأخيرة نشر مبادئ متطرفة بصفتهم دعاة في «جماعة التبليغ»، أمهلوا حتى العاشر من أيلول/سبتمبر ليغادروا ألمانيا». لكن، وعلى العموم تبقى جماعة التبليغ تتمتع بإمكانيات واسعة في ظل الحريات الدينية التي تكفلها البلدان الأوروبية.

ثالثاً: التنظيم

لقد كان اكتشاف أنماط التنظيم داخل جماعة التبليغ والدعوة من أصعب المهمات التي واجهتنا، وذلك لاعتبارات عديدة، منها: قلة المظاهر التنظيمية ذاتها، فحتى إذا تم تبني بعض مظاهر التنظيم، فلا تكون سوى مظاهر إجرائية هدفها إصلاح بعض مظاهر العمل اليومي من دون المساس بشمولية الهياكل البسيطة الموجودة.

وما يزيد من صعوبة رصد مظاهر التنظيم، إحجام العديد من مستجوَبينا على الخوض في هذا الموضوع، فعلاوة على افتقار قاموسهم إلى المفاهيم التنظيمية، رأى مستجوَبونا من التبليغيين أن ما يجب علينا الاهتمام به هو جوهر الدعوة، وتستبطن هذه الدعوة محاولة لجرنا إلى اعتبار الحركة التبليغية مجرد فعل جماعي قام من أجل الدفاع عن غاية سامية من دون أن يقوم بصدد ذلك

(١٤) الطوزي، الملكية والإسلام السياسي في المغرب، ص ٢٧٤.

وضع تنظيمي محدد(١٥)، مما ينافي ما تقول به سوسيولوجيا الحركات الدينية، من أنه لا يمكن ملاحظة ما يسود من أبعاد تنظيمية وهيكلية داخل المجموعات الدينية إلا على مستوى الفعل الديني وحده، وليس على مستوى الأيديولوجيا(١٦).

وللتغلب على هذه الصعوبات، ولفهم الجو التنظيمي وتأثيره في تصرفات الزعماء والأتباع، سنستعرض المظاهر التنظيمية التي نجحنا في رصدها، مع تأويلها لاستخراج ما تكشف عنه على المستويين القيادي والهيكلي(١٧).

يحتل مرشدو الجماعة مكانة استثنائية عند المريدين بفعل امتناعهم عن الخوض في كثير من المتاهات الفكرية، كما أن مرجعيتهم الصوفية التي تظهر بشكل واضح في خطبهم تجد صداها على مستوى التنظيم من خلال المكانة الرمزية التي يحتلها المرشدون في هيكلية الجماعة.

إن تأثر جماعة التبليغ بالطرق الصوفية المنتشرة في الهند، جعلت نمط قيادتهم وتنظيمهم يتأثر بمبادئ الصوفية الآتية:

ـ لا بد لكل مريد من شيخ يبايعه، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية. وكثيراً ما تتم البيعة للشيخ في مكان عام، حيث تُنشر على الناس أردية واسعة مربوط بعضها ببعض، مردّدين البيعة بشكل جماعي، ويُفعل ذلك في جمع غفير من النساء كذلك.

ـ المبالغة في حب الشيخ والمغالاة، فبذلك قياس على حب الرسول (ﷺ).

إن مردودية القيادة داخل جماعة التبليغ تقاس وفق رؤية المرشد ومساعديه الذين يتابعون العمل في الفروع، ويُوجّهون من المركز، وليس وفق ما يراه الناشطون. تُفسر أهمية القيادة، إذن، بناءً على عناصر نابعة منها، وليس من خلال تفاعلها مع القاعدة، ذلك أن المرشد ليس محتاجاً إلى محاكاة المجموعة للجماعة وإنتاج القيم المشتركة، وبالتالي انتظار مدى تمكّنه من تحقيق فعالية

---

(١٥) يُعتبَر مكوّنا الأيديولوجيا والتنظيم العنصرين الأساسيين في تعريف الحركات الاجتماعية. انظر: Erik Neveu, *Sociologie des mouvements sociaux*, 2ème ed. (Paris: La Découverte, 2000), p. 10.

(١٦) Gabriel Le Bras, *Etudes de sociologie religieuse: Tome 1: Sociologie de la pratique religieuse dans les compagnes française* (Paris: Presses Universitaire de France, 1955), p. 225.

(١٧) يزيد من هذه الصعوبات عدم اهتمام أغلب التراث النظري المتوفّر حول الحركات الدينية ذات الطابع الطائفي بمسألة التنظيم.

أتباعه حتى تتحقق له الشرعية. من جهة أخرى، فمشروعيته هي من طبيعة كاريزمية سابقة على كل دور وظيفي للمريدين، ففعالية القيادة ومشروعيتها قائمة على عناصر سابقة على كل ذلك.

يتبيّن من الملاحظة المباشرة أن علاقة المرشد بأتباع جماعة التبليغ هي علاقة عمودية تنساب فيها المعلومات والأوامر من الأعلى إلى الأسفل، وتتمركز فيها القرارات في يد المرشد، وتنعدم فيها مشاركة الأتباع. فما يثير في هذه الحركة وجود قيادة مركزية تغيب فيها تراتبيات السلطة، اللهم إلا ما كان من «بنية وسيطة»[١٨] تتكوّن من بعض الأفراد المقرّبين الذين يمثلون المرشد ويساعدونه على المراقبة والضبط، وهم مرشدو الفروع المحلية.

إن ولوج المهمات وما يتيحه ذلك من الاطلاع على جزء من الأسرار الشخصية للجماعة التي لا يعرفها الآخرون مبني على خاصيتين: أهلية التحدث (وليس التفقه) في أمور الجماعة[١٩]، والانضباط الذي يفرض التكتم على ما يجري بين الصفوة تطبيقاً لمثل دينية كالأمانة.

تتميّز جماعة التبليغ بنوع من القيادة الأوتوقراطية التي من سماتها: فرض الرقابة المباشرة على التنظيم، واتخاذ جميع القرارات المهمة، والحرص على ضمان الولاء للمرشد. فرغم إقرار الأتباع (أحباباً وناشطين) بتعود هذا الأخير على الاستماع إلى مقترحاتهم وآرائهم، إلا أنه يحتفظ بكل القرارات لنفسه، ويرفض بقوة من لا يقبل الانقياد لتوجهات التنظيم أو مجرد مخالفتها بشكل بسيط[٢٠]. فمن مقدرات مرشد الجماعة جمعه بين أسلوب القيادة السلطوي، والمواقف التي تمارس فيها هذه القيادة، حيث تُظهر الكثير من التفهم الأولي وحسن الاستماع[٢١].

---

(١٨) يعتبر ضعف البنيات الوسيطة في الحركات الاجتماعية السبب في انطباع هذه الأخيرة بالطابع السلطوي. انظر: Olivier Fillieule et Pechu Cécile, *Lutter Ensemble: Les Théories de l'action collective* (Paris: L'Harmattan, 1993), p. 50.

(١٩) لذلك توجّه لهم نخب تنظيم جمعية الحافظ انتقادات بالقصور العلمي والأخلاقي، واصفةً إياهم بالطحانيب من حيث الصّلة بالعلم.

(٢٠) لا يتعلّق الأمر بقوانين مصاغة ويتضمنها نصّ أساسي، كما هو شأن الجمعيات الأخرى، وإنّما بسلوكيات محدّدة يتعرّف عليها التابع بمجرّد التحاقه بأحد دور القرآن التابعة للجمعية ويتعوّد عليها طيلة مكوثه فيها.

(٢١) أي أن هذا النمط من القيادة يجمع بين الأسلوبين الديمقراطي والأوتوقراطي. انظر: Bryan Ronald Wilon, «Typologie des Sectes dans une perspective dynamique et comparative,» *Archives de sociologie des religions* (juillet-décembre 1963), p. 56.

ومن جهة الأتباع، فقد لمسنا لديهم درجة عالية من الإحساس بالتبعية[٢٢]، مصدرها ضبط الجمعية لمبادئ الجماعة، وفرضها لاحترام المرشد، فهذا في تصورهم هو المسؤول الأول والأخير، ولديه مهارات عالية لا يتوفرون عليها. ولا يشعر هؤلاء إزاء ذلك بأية دونية أو عدم تقدير، لقيام العلاقة بين القائد والأتباع على الإنصاف والاحترام المتبادل.

وبفضل هذا الشعور، يمتلك مرشد الجماعة قدرة كبيرة على ضبط المجموعة، وجعلها تسير على الإيقاع الذي يريده، لكن المبالغة في تقدير القيادة يمنع الجماعة من حيث لا تدري من تحسين مردوديتها[٢٣].

وعلى الرغم من جمود الجماعة على هذه العلاقة العمودية، فإن ذلك لا ينفي وجود حراك اجتماعي داخلها، فبفضل هذه العلاقة، يجتهد الأتباع في الاقتراب من المرشد علّهم يحصلون من محاولاتهم تلك على مكانة المرشد المحلي. لذلك، فإن الانتماء إلى تنظيم التبليغ ونسج علاقة مع مرشده قد يوفر للتابع بعض المصادر الرمزية والمادية التي يستعين بها على الترقي داخل هياكل الجماعة.

لا توجد عند الجماعة بنيات هرمية وبيروقراطية، وحتى في حالة وجود هذه البنيات على شكل لجان، فلا يكون لها سوى وجود رمزي، ما دام أنه لا بد من استشارة المرشد الوطني أو المحلي في كل كبيرة وصغيرة، مما يبيّن إلى أي حدّ تغيب الثقافة الإدارية التي تعتمد على عناصر الاستقلال وإثبات الكفاءة وتراكم الخبرة والقدرة على التفكير والتصور واقتراح الحلول أو المساهمة فيها[٢٤]. وعدم وجود تحديد للمسؤوليات، وغموض المهام التي يتكلف بها الأتباع يجعل من تنظيم جماعة التبليغ جمعية من المتبعين (Assemblée de suiveurs).

وما يفسر جمود الجماعة على رفض الهياكل التنظيمية، كونها لا تبدي أي اهتمام بالمواضيع المتعلقة بالتكتيك والاستراتيجيا، بما يعنيه ذلك من رسم

---

(٢٢) يتعلّق الأمر عند جميع التنظيمات السلفية بأتباع وليس بمنخرطين، فهم لا يؤدّون واجباً للانخراط، بل يستفيدون من خدمات الجمعية التي تتبنّاهم وترعاهم علمياً واجتماعياً.

(٢٣) Jean Pierre Hogue [et al.], *Groupe, pouvoir, et communication* (Québec: Presses de l'université de Québec, 1989), p. 36.

(٢٤) يزيد من ذلك أن انغلاق الجمعية على ذاتها يحول دون مشاركة مؤطّريها في الدورات التدريبية التي تقيمها الدولة أو بعض الجهات لتكوين ودعم خبرة الفاعلين الجمعويين في ما يتّصل بالتسيير المالي والمحاسبي والإداري.

خطط العمل، ووضع الأهداف وطرق التنفيذ، وذلك يؤشر إلى جمود الخطاب، وإلى الصيغة الدعوية والعقائدية والأخلاقية، فضلاً عن أن مراجعة الاستراتيجيا تتطلب قدراً من التقييم للعمل الدعوي، وقدراً من النقد الذاتي، وهو ما لم تقم به الجماعة على مرّ تاريخها.

ومن مظاهر غياب الاستراتيجيا عند الجماعة أن مبادئها منعتها على الدوام من تمديد شبكة مقراتها باستغلال المؤسسات القريبة من طبيعة عملها الديني، كالزوايا والأضرحة والمدارس الدينية العتيقة والكتاتيب القرآنية، مكتفية بممارسة الدعوة في مقراتها والمساجد التي تتبع لها، وعن طريق الخروج، في حين بادرت المجموعات الأخرى إلى استثمار تلك المؤسسات، بفعل عمليات الوساطة وحسن سمعة أتباعها لدى السكان[٢٥].

تقدم الجماعة نفسها على أنها جمعية مؤسسة طبقاً للقانون المعمول به، لكننا لا نلمس لديها أية وسيلة للتواجد وفق القانون على الساحة، ولا يعكس وجودها نظرة واعية إلى المجتمع الأهلي والمؤسساتي، فالتخريج القانوني لم يكن بالنسبة إلى الجماعة سوى مجرد وسيلة للتواجد وفق القانون على الساحة، ووفق الإمكانيات المتاحة[٢٦].

على عكس التنظيمات الطرقية، لا توجد بين الدعاة تراتبية منهجية، فالجماعة مكوّنة من أحباب (لا يستعمل لفظ الفقير أو الأخ)، كما أن منصب المرشد غير دائم، بحيث يتناوب عليه الدعاة المتمرّسون (الأساس في المتمرّس هو عدد الخروجات وطول مدتها. فخروج واحد لمدة أربعة أشهر إلى باكستان يعطي لصاحبه وزناً إضافياً في التنظيم يفوق ما يعطيه مئة خروج على الصعيد الوطني)[٢٧].

---

(٢٥) يتعلّق الأمر بالسلفيين بشكل خاص، حيث تمكّنوا بالاستثمار بشكل فعّال من معاودة الحضور الفعلي في التعليم ضمن إطار مؤسّساتي قانوني حتى بعد إغلاق مقراتهم من طرف السلطة. انظر: أبو اللوز، **الحركات السلفية في المغرب (١٩٧١ ـ ٢٠٠٤): بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي**، ص ١٤٣.

(٢٦) شكّل العمل في عمق المجتمع المدني هاجساً في تأسيس الكثير من الحركات الإسلامية. يقول البيان التأسيسي لحركة النهضة التونسية الصادر في ٦ حزيران/يونيو ١٩٨١: «بعكس حركة النهضة، ففي البيان التأسيسي للحركة، نجد مناداة بضرورة التعوّد على العمل في المؤسسات، والتشبّع بالعقلية التي تحترم المؤسسة بشكل لا يجعلها تسحق تحت ضغط لون أو انتماء. إن هذه العقلية هي التي ستمكّن حركتنا من الوجود العميق والفعّال داخل مؤسسات المجتمع، وبخاصة الجماهيرية منها، بعيداً عن الصخب والدعاية المهيجة...» (من البيان التأسيسي لحركة الاتجاه الإسلامي، ٦ حزيران/يونيو ١٩٨١).

(٢٧) الطوزي، **الملكية والإسلام السياسي في المغرب**، ص ٢٧٠.

في المقابل، يسهر نشطاء الجماعة على التنظيم الدقيق لطقس الخروج الذي يعتبر وسيلة دعوية رئيسية، وذلك انطلاقاً من كونه يساهم مساهمة مباشرة في نشر القيم والمبادئ الإسلامية بين أفراد الحيّ، فهم يُذَكِّرون دائماً من يدعونهم بالله سبحانه وتعالى، وكيف أنه خلق الخلق، وأوجب عليهم طاعته والإذعان له، وقد أرسل الرسل والأنبياء لحمل الدعوة إلى غيرهم.

أما تنسيق الأعمال في كل بلد، فيتم كل شهر حيث يعرض المرشدون الجهويون الأعمال على مشورة الدار البيضاء أو الجزائر أو تونس التي تقرّها أو تلاحظ عليها، ويُعقد لجماعة التبليغ والدعوة مؤتمر سنوي في بنغلادش يحضره حوالى أربعة ملايين فرد من أفراد الجماعة، وتخرج منه آلاف الجماعات إلى أنحاء دول العالم للدعوة إلى الله، علماً أنه لا وجود لجهة ولا أشخاص يمولون هذه الرحلة وغيرها من أنواع الخرجات، بل يعتمدون على الإنفاق من أموالهم الخاصة، وهذا شرط مهم للخروج.

رابعاً: التبليغ والسياسة

لقد كان الافتقاد إلى الخطاب السياسي، بما هو مجموعة من الأفكار والتصوّرات السياسية المرتبطة منطقياً بتحليل الواقع السياسي، وتحديد طرق معالجته والتأثير فيه، عائقاً في وجه دراسة العلاقات السياسية لجماعة التبليغ، كما أن عدم توفر هذه الأخيرة على منبر إعلامي يمكّنها من التعبير عن الرأي السياسي، جعل جلّ نشاطها منحصراً في الحلقات والبيانات والخروج وغيرها من الأنشطة المليئة بالوعظ الديني، فما ظلّ يستقطب اهتمام جماعة التبليغ عبر العالم هو الاستقامة الفردية، وليس الفعل الجماعي الذي يتوخّى أهدافاً دنيوية، وهذا ما يجعل منها حركات تزدري السياسة وتبعدها من اهتماماتها، مثلها في ذلك مثل العديد من الحركات الدينية التي لا تهدف إلى الاستيلاء على السلطة أو التحوير الثوري للمجتمع، بل تعمل على تكوين جماعة مؤمنين حقيقيين. ولنا في حال «اللوبافيتش» في العالم المسيحي، أو السلفية في العالم الإسلامي، أكبر مثال على هذه الحركات، ذلك أنها تقترح صيغة أخرى للحياة، تكون التضامنات الأهلية والجماعية فيها مؤسسة على التجربة الدينية الشخصية.

وليس النزوع اللاسياسي عند جماعة التبليغ مبدأً منظّراً له، فهي لم تلجأ إلى النصوص، ولا إلى التاريخ، من أجل تقعيد المبدأ، في حين تجد السلفية

عند آبائها المؤسسين من غالبية أهل السنّة، وأهل الحديث، وكبار الأئمة، تأسيساً نظرياً للسلوك الانسحابي من الحقل السياسي.

كمثال على النزعة اللاسياسية عند جماعة التبليغ، انعدام أية ملاحظة أو ردّ فعل إيجابي عندها في ما يتصل بأطراف الدعوة الإسلامية وأسلوبها في الدعوة، كالحركات الإسلامية والسلفية والصوفية والشيعة والدعاة المستقلين، وعدم استجابتها للدعوات التي أطلقتها بعض هذه القوى لتوحيد الصف الإسلامي في مرحلة من مراحل تطور هذه القوى، ومن أبرزها محاولة الشيخ عبد السلام ياسين، مرشد جماعة العدل والإحسان المغربية، الذي كان قد بادر إلى محاولة توحيد الصف الإسلامي مباشرة بعد أن رفعت عنه الإقامة الجبرية عام ١٩٧٦، وبدأ بترويج الفكرة في جريدة **الجماعة** التي كان يديرها.

ومن ذلك أيضاً عدم صدور أي بيان عن الجماعة بعد أحداث ١٦ أيار/ مايو ٢٠٠٣ الإرهابية في الدار البيضاء يستنكر ما حدث، في حين أصدرت الجماعة السلفية التي تعمل أيضاً بمبدأ البعد عن السياسة البيان الأول في تاريخها صبيحة الأحداث، تبيّن فيه مخالفته الصريحة لشرع الله وللخط الدعوي للجمعية الناطقة باسم السلفية[٢٨]. كما وقفت الجماعة على الحياد عندما اندلعت الثورة الإسلامية في إيران وعند المواجهة ما بين الدولة وعبد السلام ياسين، مرشد جماعة العدل والإحسان، لما أصدر مذكّرته المعروفة: **الإسلام أو الطوفان**.

وفي الواقع، فإن القيادة الصارمة التي يمارسها المرشدون الوطنيون والمحليون على الجماعة، تمكّن من درء أي نتوء عن مبدأ البعد عن السياسة، بحيث يتم توقيف كل فرد يظهر عليه بعض النزوع السياسي في صورته الأكثر بساطة، كالتعبير عن موقف سياسي. ففي حين بدأت الحركة الإسلامية في استقطاب بعض ناشطي جماعة التبليغ، بادرت هذه الأخيرة إلى طرد هؤلاء، وكل عضو يتبيّن من سلوكه بعض النشاط الحركي والسياسي.

إن سلوك البلدان المغاربية المتسامح على مدى عقود من الزمن مع الجماعة نابع من تصوّرها أن الجماعة تمثل قوة محافظة تكفل السلم الاجتماعي والأخلاقي وتضمنه على المدى الطويل، بما يؤدّونه من خدمات، وبما يقومون

---

(٢٨) يتعلّق الأمر بجمعية الدعوة إلى القرآن والسنّة. انظر نصّ البيان في: المصدر نفسه، الملحق.

به من نشاطات خيرية، ويتحملونه من نفقات الأطفال في المدارس القرآنية، ويجمعون العاطلين في المساجد للصلاة، ويعملون على إعادة تنظيم وجودهم بتقليد المثال النبوي أخلاقياً، فهم يبعدون هؤلاء عن الجنوح والسلوكيات الاحتجاجية، كما يبعدونهم عن الجهادية الإسلامية الثورية(٢٩).

لقد وجدت السلطة في جماعة التبليغ فضاءات دينية تستوعب احتياطاً كبيراً من الطاقة والحماسة والتفاني التام الذي تقوم بإفراغه عن طريق الإغراق في مظاهر التقوى والعبادة، وفي اتجاه حيادي تجاه السلطة(٣٠)، ووجد القادة السياسيون في التزمت الشعائري والوجودي، الذي يتلخص في تطبيق تعليم الدين بحرفيته، وتكريس الذات للعبادة، كما يقترح التبليغيون، احتياطياً كبيراً من الطاقات والحماسة والتفاني التام، لكي تواجه به القوى الإسلامية المعارضة(٣١).

إن ما يشكّل أهمية جماعة التبليغ بالنسبة إلى السلطة هو قدرتها على التعبير عن آراء الأغلبية من الناس غير النشطين سياسياً. إنها تتحرك في مجال منفصل عن ذلك الذي يتحرك فيه الإسلاميون، ولهذا ضمنت بقاءها نشيطة على الدوام، في حين لم يجد المناضلون الإسلاميون في بعض البلدان العربية الأخرى سوى اللجوء إلى الملكيات النفطية في الخليج العربي إزاء القمع الذي ووجهوا به من طرف الأنظمة السياسة(٣٢).

في **المغرب**، ترجمت جماعة التبليغ على أرض الواقع مبدأ الابتعاد عن السياسية منذ تأسيسها، خصوصاً أن توجهات الجماعة تتطابق مع التأويلات السنّية المعمول بها في البلاد، أي أنها لا تشكل أي خطر على وحدة العقيدة(٣٣)، فمثلاً تظهر الجماعة بصفة «جمعية» في بعض الحالات القليلة كأن تكون لها مشكلة مع السلطة، وبالضبط في الحالات التي تفرض حماية القانون من أجل استمرارية التنظيم، فلا تعمد جماعة التبليغ إلى إشهار وضعها كجمعية قانونية إلا في

---

(٢٩) Gilles Kepel, *La Revanche de Dieu: Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde* (Paris: Seuil, 1991), p. 33.

(٣٠) ماكسيم رودنسون، «ظاهرة التزمت الإسلامية: محاولة إيضاح،» ترجمة هاشم صالح، **الفكر العربي المعاصر** (مركز الإنماء القومي - بيروت)، العدد ٢٢ (١٩٨٥)، ص ٣٥.

(٣١) انظر: أبو اللوز، **الحركات السلفية في المغرب (١٩٧١ - ٢٠٠٤): بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي**، ص ٢٨٩.

(٣٢) Kepel, *La Revanche de Dieu: Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde, p. 35.*

(٣٣) الطوزي، **الملكية والإسلام السياسي في المغرب**، ص ٢٦٠.

المرات التي يمنع فيها رجال السلطة الجماعة من القيام بالدعوة. ففي عام ١٩٨٢، حين هددت وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بضم مسجد النور التابع للجماعة إلى أملاك الدولة، بادر التنظيم إلى تحويل الطابق الأول من البناية إلى مقر رسمي للجمعية. وكان من شأن هذه الحيلة القانونية أن أصبح نصف المسجد ملكاً محمياً خاصاً بموجب القانون، وهو الإجراء الذي جعل امتلاك وزارة الأوقاف للموقع أمراً مستحيلاً[٣٤].

فمنذ التأسيس وحتى اليوم، نجح التبليغيون في التأقلم مع التغيّرات التي حصلت في السياسة الدينية المغربية، ومقاومة التحديات التي برزت على الساحة. وتشكّل التدابير الأمنية، خصوصاً بعد الفترة التي تلت تفجيرات ١٦ أيار/مايو ٢٠٠٣ في الدار البيضاء، والتي تورطت فيها بعض عناصر السلفية الجهادية، الإكراهات الوحيدة التي تعاني الجماعة تبعات ثقلها، حيث أرغمت الجماعة على تقييد أسماء أتباعها الذين يبيتون في المساجد وهواتفهم، حتى تتمكّن الشرطة من الاطلاع على السجلات الخاصة بهم، وفي ما عدا ذلك، أبانت الجماعة عن حضور متميّز في كل التظاهرات الدينية الرسمية التي نظمتها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، وفي هذا الإطار شاركت في الجامعات الصيفية الأربع في موضوع «الصحوة الإسلامية».

وتشبه **الحالة الجزائرية** نظيرتها المغربية بشكل كبير، فطيلة عشرية التسعينيات الدموية لم يقدم إلى المحاكمة إلا فرد بصفته عضواً في التبليغ، كما لم تشارك الجماعة في الحراك السياسي الكبير الذي شهدته البلاد في نهاية الثمانينيات، ولم يكن لها موقف من وقف المسلسل الانتخابي عام ١٩٩١، حيث لم تسعف الجماعة الثقافة الدينية الحصرية، وأسلوب الدعوة الذي يروم الإصلاح الفردي، في صياغة علاقة مصلحية مع النظام القائم أو مع الأطراف السياسية التي تقترب منها مذهبياً. ولقد كانت السلطة الجزائرية متأكدة من الطابع السلمي لجماعة التبليغ، فخطر الأفغان الجزائريين قادم من أولئك المؤيدين للجبهة الإسلامية للإنقاذ، أو للجماعات السلفية بشكل عام، وليس من جماعات الإخوان المسلمين، المنضوية تحت لواء التنظيم العالمي للإخوان المسلمين، أو لجماعة الدعوة والتبليغ[٣٥].

---

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٦٥.

(٣٥) هيثم رباني، في: <http://www.swissinfo.ch>.

وفي **تونس**، استمر الأمر كما هو عليه في الجزائر والمغرب حتى الشهور الأخيرة، حيث كُشف النقاب عن حملة أمنية شنّتها السلطات التونسية على الجماعة في نطاق الحملة للتضييق على جماعة التبليغ. وفي إطار هذه الخطة الأمنية، تم إيقاف: عادل بن سليمان، وفتحي بن سليمان، ورفيق حشوش، وصالح زغندة، وأنيس الفالح، ومحمد علاق، من قبل رئيس مركز شرطة سيدي عمر في نابل يوم الاثنين ٣ آذار/مارس ٢٠٠٨. وقد تم اقتياد المعتقلين إلى فرقة الإرشاد في منطقة الأمن في نابل بتهمة الانتماء إلى جماعة التبليغ والدعوة، حيث أخضعوا للتحقيق، ثم أجبروا على التوقيع على التزام بعدم عقد اجتماعات. وقد أطلق سراحهم في وقت متأخر من مساء الاثنين، كما ورد في بيان «حرية وإنصاف» الذي صدر يوم الجمعة في ٧ آذار/مارس ٢٠٠٨.

وقضت المحاكم التونسية عام ٢٠٠٨ بسجن ١١ عنصراً من الجماعة لمدد تراوحت بين ثلاثة أشهر ونصف العام بتهمة عقد اجتماعات من دون رخصة، كما أظهرت السلطات التونسية مزيداً من التشدّد في الملاحقات الأمنية والقضائية للجماعات الأصولية في عام ٢٠٠٩، بحيث إن محكمة الدرجة الأولى في العاصمة تونس قررت سجن أربعة من المشتبه بانتمائهم إلى جماعة التبليغ والدعوة لمدة عام، واثنين آخرين لمدة عام ونصف العام، بعدما أدانتهم بعقد اجتماعات من دون الحصول على إذن من السلطات. وهذه هي المرة الأولى التي يتعرّض فيها أعضاء الجماعة التي تعلن نبذها للسياسة، وتعمل تحت أنظار أجهزة الأمن منذ أعوام، للملاحقة والسجن.

ومن المنتظر أن تصدر قريباً أحكام جديدة ضد عناصر أخرى من الجماعة تمّت إحالتهم إلى محكمتي أريانة ومنوبة في ضواحي العاصمة تونس، وتعدّ هذه المرة الأولى التي تحاكم فيها جماعة التبليغ والدعوة منذ ظهورها في تونس في ثمانينيات القرن الماضي، فقد كانت الجماعة بمنأى عن المحاكمات التي طالت الإسلاميين منذ عام ١٩٨١ وتواصلت إلى اليوم[٣٦].

---

(٣٦) في الحقيقة شملت حرب السلطة في تونس كلّ التوجّهات الدينية بشتّى أصنافها: إخوان مسلمون، حزب التحرير، جماعة التبليغ والدعوة، سلفيون، وهابيون، متصوفة، متزهدة. . . إلى غير ذلك من التنظيمات.

خامساً: العلاقة مع التنظيمات الإسلامية

سنعالج هذا الموضوع ليس من خلال مواقف التبليغيين وسلوكياتهم تجاه حركات الإسلام السياسي، فمواقفهم وسلوكياتهم معروفة ومختصرة في مبدأ البعد عن كل الأفكار والحركات التي لها صلة من قريب أو من بعيد بالسياسة، لكن من خلال نظرة الإسلاميين إلى هذه الجماعة الدعوية.

ففي **تونس** كانت جماعة التبليغ ينبوعاً من الينابيع التي انحدر منها مناضلو حركة الاتجاه الإسلامي (سميت في ما بعد «حركة النهضة»)، فقد كان الحراك داخل التبليغ تجربة عملية خاضها الشيخ راشد الغنوشي، زعيم الحركة، وذلك منذ أن كان في باريس، وفي ذلك يقول: «فتعلمت من التبليغ مخاطبة الناس، كنا نذهب إلى المقاهي، وإلى الحانات في الحقيقة، محاولين استنقاذ العمال المغاربيين الذين لم يتسنّ لديهم أي توجيه إسلامي. لقد أرسى إخوة التبليغ نواة في باريس للعمل الإسلامي أدركتها عندما التحقت بباريس عام ١٩٦٩، وكان لنا مسجد صغير في «بال فيل» (Belle-Ville). وهناك كانت لي أول تجربة في العمل الإسلامي، وفي مخاطبة عامة الناس، وتحويل النظريات الثقافية إلى واقع حركي. بهذه التجربة عدت إلى تونس، عدت بثقافة إسلامية مصادرها الأساسية كتابات الإخوان، وكتابات المودودي، ومالك بن نبي، إلى جانب الثقافة الفلسفية التي تكوّنت بها»[٣٧].

وبعد طردهم من جمعية المحافظة على القرآن الكريم التابعة للنظام السياسي، أخذ المناضلون الإسلاميون في تونس يقومون بعمل إسلامي شبيه بأسلوب التبليغ[٣٨]. يقول الغنوشي: «وهكذا باشرنا العمل الفعلي، وأخذنا نجمع الشباب حولنا ونقوم معاً بالدعوة على طريقة التبليغ. لقد بقينا في العمل على هذه الطريقة لمدة ثلاثة أعوام، ولم تكن تجمعنا خلالها بجماعة التبليغ أية علاقة سوى الشكل. أما بالنسبة إلى مضمون عملنا، فقد كان في الحقيقة مضموناً سياسياً هو أقرب إلى فكر الإخوان المسلمين، وأقرب إلى فكر

(٣٧) انظر مقابلة مع الشيخ راشد الغنوشي، في: **تونس الشهيدة**، السنة ٣، العدد ٣٥ (حزيران/يونيو ـ تموز/يوليو ١٩٩٦)، ص ١٨.

(٣٨) انظر نص المقابلة التي أجرتها الصحافية سعيدة النالوتي مع راشد الغنوشي، في: سعيدة النالوتي، «الصحافة الإسلامية في تونس: مجلة المعرفة،» (رسالة ختم الدروس ومعهد الصحافة وعلوم الأخبار، تونس، ١٩٨٠).

الجماعة الإسلامية في باكستان، وفكر مالك ابن نبي في الجزائر..»[٣٩].

فالحركة الإسلامية في تونس ميدانياً أقرب إلى جماعة الدعوة والتبليغ منها إلى الحركة الإخوانية، ولقد كان مشايخ الدعوة والتبليغ يعتبرون المناضلين الإسلاميين من أتباعهم. ولعل الحاجة إلى أنصار وقاعدة هي التي دفعت بهؤلاء إلى انتهاج أسلوب الجماعة في غياب وسائل أخرى، كالصحافة. وقد تطور ذلك، فأثمر دروساً أسبوعية ومناسبية كانت الوقود الأول الذي أيقظ جذوة التديّن في السبعينيات، وأسس صحوة كانت تحتاج ترشيداً وتنظيماً كي تنجح، فاقتحم ذلك الرعيل الأول من المناضلين الإسلاميين الجامعة، محاولاً أن يجد له فضاءً جديداً أكثر عمقاً وشمولية، إلا أنه تم صدّه من قبل اليسار صاحب الإرث النضالي في الجامعة[٤٠].

ونظراً إلى الينابيع المختلفة التي جاء منها الناشطون (التبليغيون، والسلفيون، والتقليديون، والثوريون، والإصلاحيون، والصوفيون... إلخ)، والتي سبّبت غموضاً في هويتهم الأيديولوجية، عرفت الحركة مجموعة من التفاعلات داخل بنيتها الداخلية. فالتيارات المنضوية داخلها، تفاعلت في حركة تأثير وتأثر، نتجت منها أفكار جديدة متمتعة بقدر من الاجتهاد والتجديد في النظر والممارسة، وهي خصائص قلما نجدها عند باقي الحركات الإسلامية[٤١]. وفي الحقيقية، ونظراً إلى حضور المرجعيات ذات الطابع السياسي في وعي مناضلي الاتجاه الإسلامي، فقد كان اللون السياسي للجماعة الجديدة التي كانت تنشط في الحلقات المسجدية واضحاً منذ البداية، وهو يختلف كثيراً عن الطابع التبليغي، فالأدبيات التي تبنّتها الجماعة هي أدبيات الإخوان المسلمين، المتمثلة بالخصوص في كتب حسن البنّا، وسيد قطب، ومحمد قطب، وفتحي يكن، وعبد القادر عودة، وغيرهم[٤٢]. وقد ذكر عدد كبير من الإسلاميين

---

(٣٩) نقلاً عن: اعلية علاني، **الحركات الإسلامية في الوطن العربي: تونس نموذجاً** (الرباط: دفاتر وجهة نظر، ٢٠٠٨).

(٤٠) فريد خدومة، «الحركة الإسلامية في تونس من الدعوة إلى الهجرة،» **أقلام**، السنة ٢ (تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٣)، <http://www.mafhoum.com/press6/169P51.htm>.

(٤١) انظر: عبد الحكيم أبو اللوز، **إشكالية الدين والسياسة في الخطاب الإسلامي: خطاب حركة النهضة التونسية** (مراكش: جامعة القاضي عياض، ٢٠٠١)، ص ٣١.

(٤٢) صالح قلاب، «من أوراق رئيس حركة الاتجاه الإسلامي تونس،» **المجلة**، السنة ٤٤، العدد ٤ (آب/أغسطس ١٩٨٨)، ص ٣٥.

التونسيين أنفسهم أن جماعة التبليغ كانت بالنسبة إليهم مداخل إلى الانخراط في العمل السياسي. لقد وجد عدد كبير منهم ـ بعد أن اكتشف حدود هذه الدعوة الدينية اللاسياسية ـ في النشاط السياسي امتداداً يبدو لهم أكثر فاعلية، كما يقول أحميدة النيفر: «في البداية لم تحتوِ هذه المجموعة إلا على باكستانيين، ولكنهم في ما بعد بدأوا بضم وتجنيد بعض التونسيين. وجماعة الدعوة عبارة عن أفراد يتجوّلون في العالم الإسلامي لكي يعظوا الناس، ويدعوهم إلى الإسلام، وإلى الفعالية الدينية... وقد تأثرنا ببساطتهم وبطريقة حياتهم التي كانت تبدو متواضعة في تونس»[٤٣].

كان جزء من تعدد المرجعيات والتبليغ سمة للإسلام السياسي في **المغرب** أيضاً، فقد كان يروّج بين ناشطي تنظيم الشبيبة الإسلامية الذي أسسه عبد الكريم مطيع عام ١٩٧٢ أنه يجب أن يلتزموا عقيدة السلفيين، وإيمان التبليغيين، وفكر حزب التحرير، وتنظيم جماعة الإخوان المسلمين[٤٤].

وبعد تأسيس تنظيم الشبيبة الإسلامي في عام ١٩٧٢ راح العمل الحركي يتجه وجهة أخرى، فكان الاستقطاب يمارس عن طريق وسائل أخرى، كالندوات والمحاضرات والرحلات والمخيّمات، فكانت وظيفة النشاط الحركي تكثير العدد واستقطاب الشباب النوعي وضمه إلى الحركة الإسلامية. وابتداء من عام ١٩٧٣، ركّزت الشبيبة على أنشطة الماركسيين وضرورة مواجهتهم عن طريق الإضرابات والمناشير والملصقات والمطبوعات. هكذا قدم الإسلام السياسي الحافز السياسي والأيديولوجي لبعض العاملين في جماعة التبليغ، مما أدى بهم إلى الالتحاق بصفوف مختلف حركات الإسلام السياسي، كما أن الضرورة التنظيمية تدفع بعض هذه الحركات إلى مطالبة أعضائها بقطع الصلة مع التبليغ كشرط للقبول في أوساطها[٤٥].

---

(٤٣) فرانسوا بورجا، **الإسلام السياسي: صوت الجنوب**، ترجمة لورين زكري (القاهرة: دار العالم الثالث، بالتعاون مع البعثة الفرنسية للأبحاث والتعاون قسم الترجمة، ١٩٩٢)، ص ١٤١.

(٤٤) انظر: شهادة عبد السلام بلاجي، في: بلال التليدي، **ذكريات الحركة الإسلامية** (الرباط: مطبوعات طوب بريس، ٢٠٠٨)، ص ٤٨.

(٤٥) يخبرنا عبد الله بها في شهادته أنه خيّر من طرف إبراهيم النابة بين الشبيبة الإسلامية وجماعة التبليغ، فاختار الحركة الإسلامية، وقد صدمه أن وضع في هذا الاختيار، فطلب مهلة للتفكير، وانتهى على ترجيح الانتماء إلى الشبيبة، حتى ولو كان الثمن والتكلفة أن قطع صلته بجماعة التبليغ التي ربط معها ومع إخوانها ورموزها علاقة نفسية وطيدة. انظر شهادة مدرجة في: التليدي، المصدر نفسه، ص ٤٧.

وفي الواقع، فإن طرفاً من الإسلاميين المغاربة كانوا يعتقدون بداية أن الأمر يتعلق بخدمة الدين عند كلا التنظيمين[٤٦]. فعلى المستوى الميداني، جمع النشطاء الإسلاميون بين الاهتمامين، الدعوي والحركي، داخل جماعة التبليغ، فكانوا يوزعون جريدة الجماعة ومنشورات حركية أخرى في مقرّات التبليغ، لكنهم سرعان ما أوقفوا بدعوى اختلاف التوجهين التبليغي والحركي[٤٧]. هكذا كان الإسلاميون يشعرون، في هذا الجو الطائفي، بأنهم مجرد زوار أو عابرين تنحصر مهمتهم في تلقي الأخلاقيات والمواعظ الدينية، مع عدم الاحتفاظ بأي ولاء تنظيمي للجماعة، فاتجهوا نحو تنظيمات أكثر استجابة لهمومهم الجديدة[٤٨].

لم تكن جماعة التبليغ تتحمّل أن يروّج لفكر يخالف منهجها في عقر دارها، فقد بادر كلّ من أحمد الريسوني (الرئيس السابق لجمعية التوحيد والإصلاح، الذراع الدعوية لحزب العدالة والتنمية)، وعبد الناصر التيجاني، الترويج لأفكار إخوانية داخل مسجد الفتح في مدينة القصر الكبير في المغرب، وفي داخل المسجد أيضاً، فأقاموا معرضاً لإعارة الكتب ذات الصلة بالحركة الإسلامية وأدبياتها، ووصل الأمر إلى تنظيم معرض للكتاب. وقد صبر على

(٤٦) شهادة عبد الناصر التيجاني، في: المصدر نفسه، ص ٧٩.

(٤٧) وفي ذلك يقول المغراوي: «إذا رأينا بأن هناك شخصاً فيه خطر وقد يفسد جو دار القرآن، فإننا نتّخذ منه موقفاً حازماً، لأننا إذا تركناه على حاله، قد يسرب إلى طلبتنا شريطاً أو منشوراً أو كتاباً على غير منهجنا». انظر: محمد المغراوي في حوار مع: **الصحيفة**، العدد ١٤٢ (٢٦ كانون الأول/ ديسمبر - ١ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٣).

(٤٨) هذا لا ينفي أن هناك «هجرة معاكسة» تمّت من الحركة الإسلامية إلى صفوف السلفية، ومثال ذلك الحالات التالية:

- أبو عبيدة مصطفى الشاذلي، أحد زعماء التيار الجهادي في المغرب الذي انضمّ إلى الشبيبة الإسلامية في سنّ ١٩ عاماً، وأسّس إلى جانب عبد الإله بن كيران وآخرين «جمعية الجماعة الإسلامية»، ولكنه استقال منها عام ١٩٨٥ بعدما ظهر له ولاؤها للنظام وعلاقة أحد قادتها بأجهزة المخابرات.

- زكرياء الميلودي الذي كان منتمياً إلى التوحيد والإصلاح من عام ١٩٨٣ إلى عام ١٩٨٩ وغادرها لأنها، بحسب قوله، باتت تعارض أفكاره (تغيّب الدور التربوي والافتقاد إلى المنهجية التكوينية)، فقرّر المبادرة بالدعوة بصفة انفرادية بعيداً عن أي تنظيم أو تجمّع ديني.

- حسن الطاوسي الانتحاري الذي ظلّ على قيد الحياة بعد أحداث ١٦ أيار/ مايو، وحُكِمَ عليه بالإعدام. كان عضواً داخل «العدل والإحسان» قبل أن ينبّهه أصدقاؤه إلى أن الحركة تدخل في إطار الجماعة المبتدعة.

حول مسارات هؤلاء وغيرهم من نخب وأتباع السلفية الجهادية، انظر: **الأحداث المغربية**، عدد خاص بأحداث ١٦ أيار/ مايو ٢٠٠٣، ٨ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٣.

ذلك العاملون في التبليغ حتى الحدّ الأقصى، فكانت المبادرات الجديدة كمن يؤسس جماعة داخل جماعة(٤٩). وفي الأخير، ترك النشطاء الإسلاميون العمل الدعوي داخل المسجد، في حين زاولوا وبدأوا في القيام بالعمل التربوي، بحسب تصوّرهم، في البيوت والثانوية والمكتبة العمومية والقسم الداخلي ودار الشباب، فكان ذلك من أهم العوامل التي أقنعت هؤلاء بفكرة إنشاء إطار جديد، فنشأت الجمعية الإسلامية للقصر الكبير في عام ١٩٧٦.

ويمدنا تتبع مشاريع الوحدة التي تمّت بين الحركات الإسلامية المغربية بمعطيات جديدة عن علاقة هذه الأخيرة بجماعة التبليغ، فقد قاد محاولة الوحدة الشيخ عبد السلام ياسين، حيث بادر إلى محاولة توحيد الصف الإسلامي مباشرة بعد أن رفعت عنه الإقامة الجبرية عام ١٩٧٦، وبدأ بالترويج للفكرة في جريدة **الجماعة** التي كان يديرها، كما تكوّنت لمتابعة مشروع الوحدة لجنة تنسيق ضمّت كلاً من محمد البشيري وأحمد الملاخ(٥٠). وشمل الاتصال كل جبهات العمل الإسلامي السلفية والتبليغية والصوفية والإخوانية.

إن واقع الحال يبيّن الصعوبات الجمّة التي لاقاها ياسين في تسويق فكرة الوحدة وتقريبها من أذهان التبليغيين(٥١). وفي الواقع، فقد كان مشروع الوحدة الياسيني، الذي تبلور بشكل أدق في المنهاج النبوي، يفوق إطار الدعوة التبليغية، ويطرح هموماً أكبر منها(٥٢). كما أن طموح ياسين السياسي

---

(٤٩) شهادة عبد الناصر التيجاني في: التنيدي، **ذكريات الحركة الإسلامية**، ص ٨٠.

(٥٠) كانت فكرة الوحدة تستهدف تجميع مختلف الفاعلين الإسلاميين في تنظيم قطري، في مرحلة لتحقيق الوحدة على مستوى العالم الإسلامي كلّه.

انظر تفاصيل فكرة الوحدة كما وردت في جريدة **الجماعة** في افتتاحيتي العددين الرابع والخامس لسنة ١٩٨٢، التي حرّرهما عبد السلام ياسين.

(٥١) الصعوبات نفسها اعترضت ياسين في معرض دعوته الجماعة الإسلامية إلى الوحدة، بحيث تعارض المعتقد السلفي لهذه الأخيرة مع النزوع الصوفي لـ ياسين. انظر معالجة لهذا الموضوع في الفصل الأخير من: أبو اللوز، **الحركات السلفية في المغرب (١٩٧١ ـ ٢٠٠٤): بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي**.

(٥٢) نذكّر بأن ما يشكّل سقف المشروع السلفي هو تصفية العقائد ممّا شابها من تشوّهات، وتربية الناس على العقائد الصحيحة، ولذلك ظلّ السلفيون يردّون على محاولات الوحدة بالقول: «لا فائدة من تكتيل المسلمين، ومن تجميعهم، ثم تركهم على ضلالهم من دون فهم كلمة التوحيد التي ستنفعهم في أخراهم قبل دنياهم». انظر: سليم الهلالي، **الفوائد الحسان في حديث ثوبان: تداعي الأمم** ([د. م.]: دار ابن عفان، ٢٠٠١)، ص ١٠٩.

ومواقفه الصارمة من النظام الحاكم لم يشفع في التقريب بينه وبين نخب التبليغ، رغم أن ياسين كان يرى التبليغ «ناس يدعون إلى الله ويبلغون المسلمين رسالة الإسلام، وبأنهم من أشد الناس تعلقاً بالسنّة وبأعمال الرسول (ﷺ)»(٥٣).

وإذا أضفنا إلى مسار الوحدة المعطيات التي تمدنا بها بيوغرافيا العديد من نشطاء الحركة الإسلامية المغربية الذين تم استجوابهم، فإن نقطة أساسية تظهر جلياً، وهي أن العديد من هؤلاء النشطاء قد تابعوا فعلياً دروساً في مقرات جماعة التبليغ بالموازاة مع تعليمهم الإعدادي والثانوي خاصة، قبل أن ينقطعوا عن الجماعة بعد دخولهم إلى الجامعة أو إثر التردّد المستمر على الجمعيات الإسلامية أو مجالس الذكر والتنظيم التي يلقن فيها الفكر الياسيني. كانت جماعة التبليغ، إذن، سلكاً تعليمياً نهل منه هؤلاء ثقافة أخلاقية سنّية، ليتم الانتقال إلى الجامعة أو إلى أسر الجماعة الياسينية، التي كانت سلكاً آخر موازياً نهلوا منه ثقافتهم السياسية، بحيث مكّنهم نضالهم اليومي في الجامعة وفي الشارع من التأدلج الإسلامي، ومن التشبع بالوعي الحركي.

وبسبب الارتياد المبكر من مذهبية جماعة التبليغ، نخلص إلى القول إن القصيدة التبليغية لا تنحصر في الجماعة التي تحمل لواءها، ولكنها تدخل ضمنياً في التركيب العضوي لكلّ الجماعات والتنظيمات التي تتنازع الساحة الدعوية عموماً، وخصوصاً في ما يتصل بأخلاقيات العمل الدعوي.

واليوم، ينظر بعض ناشطي الحركات الإسلامية إلى جماعة التبليغ بنوع من الازدراء، واصفين إياها بمدرسة الطفولة والتتلمذ التي مروا بها في مسارهم الحركي، لكن التبليغيين ينظرون إلى الازدراء الذي يعاملون به من طرف الإسلام السياسي، بابتسامة تكاد تكون ملائكية، والحقيقة فالسلوك المحتشم الذي يلتزم به الدعاة على أرض الوطن يتناقض والجرأة التي تتسم بها سلوكياتهم في العواصم الغربية(٥٤).

أما في **الجزائر**، فقد حضر تأثر جماعة التبليغ عند بعض الاتجاهات الإسلامية، فقد رسمت داخل حركة حماس الجزائرية، خطة من أبرز ملامحها

---

(٥٣) <http://www.alwihdah.com/view.php?cat=1&id...>.

(٥٤) الطوزي، **الملكية والإسلام السياسي في المغرب**، ص ٢٧٥.

سياسة التبليغ الدعوي على هدى جماعة التبليغ(٥٥)، كما أدت الجماعة دوراً كبيراً في تحقيق التقارب بين الإباضيين الذين يسكنون وادي مزاب والسُنّة، وهي منطقة تمركز التبليغيين نفسها(٥٦).

خاتمة

في نهاية هذه الدراسة، نعتبر أن نجاح جماعة التبليغ والدعوة في الامتداد والانتشار الجغرافي في دول المغرب العربي، وكذلك في الحصول على رخص العمل الشرعي، يتمثل في احترامها لحدود العمل الدعوي والحذر الذي تبديه بشأن العمل السياسي. فقد أكدت ٣٠ عاماً من تجربة التبليغ أنها لن تسمح أبداً لمريديها بتجاوز حدود الدعوة إلى مجالات النشاط الأخرى، الأمر الذي دفع بالسلطات السياسية إلى الترخيص لها، رغم المنع الذي يظهر بين الفينة والأخرى، بحسب متغيرات تفاعل السياسي بالديني في بلدان المغرب العربي.

---

(٥٥) باقي أجزاء الخطة هي ترشيد العمل السياسي، وسياسة إصلاح الحكم، وسياسة التطوير الإعلامي، وسياسة التفعيل التنظيمي، وسياسة العمل الخيري، وسياسة تنمية المال، وسياسة شؤون المرأة، وسياسة رعاية الشباب (حوار للباحث مع نائب رئيس حركة حماس الجزائرية).

(٥٦) من النقاط الخلافية بين الإباضيين والسنّة مسألة الأذان، فقد كان أذان الإباضية مغايراً نوعاً ما عن السنّة، فهم يقولون أربع مرات «الله أكبر» الأخيرة بدلاً من اثنتين و«لا إله إلا الله» مرّتين بدلاً من مرة، ويكتفون بالقول: «حيّ على الصلاة، حيّ على الفلاح» في الأذان الثاني لصلاة الفجر، و«الصلاة خير من النوم» غائبة في القاموس الإباضي. لذا كان للواديين تحدّ كبير لتغيير كل هذا، فبدأوا أوّل مرة، لكن وقعت فتنة كبيرة وشقاق كاد يصل إلى القتال، وحصل شجار بالعصي والرشق وتبادل التهم، لذا ألغوا ما هو في الأذان مخافة انفجار الوضع، لكن حالياً، ومع الحرية التامة، أعادوا كلّ شيء. انظر: «من هم الإباضية،» <http://www.alabadyah.com>.

٣٣ ــ جماعة التبليغ والدعوة في الجزيرة العربية والخليج العربي واليمن

هاني نسيرة

مقدمة

بدأ جهد جماعة التبليغ والدعوة في الخليج حثيثاً في العربية السعودية، وتحديداً في أوائل ثلاثينيات القرن الماضي، مع الحجاج الهنود من الجماعة، ولكن يمكن التأريخ الرسمي له بزيارة مؤسس الجماعة الشيخ محمد الياس الكاندهلوي أثناء موسم الحج سنة ١٩٣٨ التي التقى خلالها بالملك عبد العزيز آل سعود، والتي أنتجت انطباعات جيدة عن الجماعة ومؤسسها، وسمح للجماعة بالدعوة في السعودية، وأوصى الملك المؤسس نجله حينئذ الأمير فيصل بن عبد العزيز ـ الملك فيصل في ما بعد ـ بتيسير أمورها ورعايتها. ويروي التبليغيون السعوديون شيئاً عن تقديره لهذه الجماعة، فكان أول نشاطاتها في الحرمين الشريفين، مكة والمدينة، ثم انتشرت بعدها إلى باقي مدن وقرى المملكة. ويذكر عن الرعيل الأول من هذه الجماعة أنه كان في غاية الإخلاص والتجرد، وكذلك في غاية الأمية، وكانوا يزورون القرى على أقدامهم ويتوجهون إلى البوادي، ولم يكن يمنعهم أحد من ذلك، وصار لهم مركزا دعوة كبيران، أحدهما في مكة المكرّمة، والآخر في المدينة المنورة، واستمروا على هذه الحال إلى أن حدثت حادثة الحرم عام ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م[١].

وبعد تحول جماعة التبليغ والدعوة إلى العالمية مع إطلاق أميرها الثاني محمد يوسف الكاندهلوي ـ نجل المؤسس ـ القوافل الدعوية في سائر بلدان

---

(١) حادثة جهيمان العتيبي التي وقعت في ٩ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٠، حيث تمّ الاستيلاء على الحرم المكّي حينها.

العالم الإسلامي، ومنه الخليج، وكانت هناك زيارة كبيرة ومشهورة كان أحد أعضائها المفكر الإسلامي الهندي أبو الحسن الندوي سنة ١٩٥١ شملت مصر وتونس والسعودية، وكان الندوي يمارس التعريف بالجماعة وتقديمها لدى علماء السعودية وغيرهم، ونالت تقدير الكثيرين منهم(٢).

وهذا ما صعد كثيراً من نشاطات الشيخ محمد عمر بالمبوري، الأمير الرابع لها، بالخصوص، وقد تعددت الزيارات والرحلات والأنشطة في سائر البلدان الخليجية منذ بداية السبعينيات، فنشطت منذ بداية السبعينيات في كل من قطر (في المنطقة الصناعية)، حيث كان المركز الكبير للتبليغيين فيها، وفي دولة الإمارات (في الشارقة، حيث المركز الرئيسي لها، ورأس الخيمة وبعض مناطق دبي وأبو ظبي)، وهو ما مرّ بالعديد من المراحل المختلفة والمتذبذبة.

أولاً: المراحل التي مرّت بها جماعة التبليغ والدعوة في السعودية والخليج

مرّت جماعة التبليغ بعدة مراحل في السعودية والخليج يمكن أن نوجزها في ما يلي:

١ ـ مرحلة ما قبل حركة جهيمان العتيبي سنة ١٩٧٩: في هذه المرحلة وجدت جماعة التبليغ والدعوة في السعودية خصوصاً حضوراً وترحيباً وتشجيعاً من قبل المجتمع والناس، نظراً إلى التواصل الدعوي مع الجماعة في الهند، لكنه كان انتشاراً ضعيفاً، وهو سابق لكثير من الجماعات في المنطقة عدا الدعوة السلفية، وهي الأصل، في السعودية، ولكن انتساب جهيمان العتيبي إليها واستخدامه طريقتها نفسها في الدعوة عبر التجول في القرى والهجر والحديث بعد الصلاة والخطبة للناس وجمع بياناتهم، كما يفعل التبليغيون، جعل المؤسسات الرسمية تتوجس منهم خيفة في هذه الفترة، وكان تراجعها قليلاً حتى حرب تحرير الكويت التي اتخذت فيها الحركات الإسلامية السياسية موقفاً معادياً للتدخل الأجنبي فيها، فكان البديل تشجيع الحكومات لنشاط جماعة التبليغ غير المسيسة.

---

(٢) راجع في ثناءات العلماء والدعاة المعاصرين على الجماعة، وعن هذه الرحلة الأولى، انظر: مسعود الندوي، جمع وترتيب، **رسائل الأعلام: بين الندوي ودعاة الإسلام** (القاهرة: مكتبة الزهراء، ١٩٩٩)، وبخاصة رسالته للشيخ أحمد الشرباصي، وصالح باشا حرب، والشيخ محمد الغزالي، وعبد العزيز بن باز، ومحمد بن إبراهيم آل الشيخ وغيرهم.

٢ ـ مرحلة ما بعد جهيمان العتيبي: نشطت كل التيارات الدينية في ما يسمّى بـ «تيارات الصحوة» التي نشطت فيها الحركة السلفية الحركية المتأثرة بفكر الإخوان المسلمين، كما نشطت فيها السلفية الجامية المضادة للحزبية ولفكرة الخروج والنقد للحاكم، وكلتاهما وجّهت نقداً كثيفاً إلى جماعة التبليغ والدعوة، سواء لعدم سلفيتها وتأثرها بالصوفية في منبتها الهندي، أو في عدم حركيتها السياسية وعدم تشديدها على الجهاد من أجل قضايا المسلمين، واستبدالها الجهاد في سبيل الله ونصرة الدين بمفهوم الخروج عندها. كما كان توجس الحكومات والمجتمع منها لانتساب جهيمان العتيبي الأول إليها. وقد اتجهت الحكومات إلى دعم حركات الإسلام السياسي والجهادي في مرحلة الجهاد الأفغاني وتشجيعها، وتوافقت مواقف الطرفين في الوقت الذي لم تبد جماعة التبليغ ذات الأصل الهندي موقفاً إيجابياً من الجهاد في أفغانستان الذي نشطت دعواته والتشجيع عليه، خاصة في الخليج، وفي السعودية التي هاجر منها د. عبد الله عزام إلى الجهاد في أفغانستان، وكان دائم الزيارة إلى دولها من أجل دعوة الشباب إلى الانضمام إلى شعب الجهاد والنصرة هناك.

٣ ـ مرحلة ما بعد حرب الخليج وقبل ١١ أيلول/ سبتمبر: زاد نشاط الجماعة وانتشارها و«ارتباطها» بقيادة الجماعة الأم في الهند، وفي هذه المرحلة نشطت جماعة التبليغ في الخليج وسائر بلدان الوطن العربي، نتيجة تشجيع الحكومات لها ولعدم اتخاذها مواقف سياسية، بينما اتخذت جماعة الإخوان في مصر موقفاً معادياً لتوجهات الحكومات الخليجية، واختلفت مع إخوان الكويت فقط. وكان ذلك الوقت منشأ بن لادن، ثم هروبه إلى السودان، وبدء نشأة السلفية الجهادية التي تحولت إلى ما عرف بـ «القاعدة» في ما بعد، بعد الاتحاد الذي تم بين بن لادن وأيمن الظواهري أمير جماعة الجهاد المصرية، التي كان شعارها مجابهة ومعاداة الولايات المتحدة وحلفائها من دول الخليج في الأساس.

في هذا السياق، يبدو أن جماعة التبليغ والدعوة وجدت مرتعاً خصباً وتشجيعاً من الحكومات، ومن المجتمع، ونشطت دعواتها. وفي هذه المرحلة، أسس المركز الرئيسي في قطر في المنطقة الصناعية بتشجيع أميري، كما نشطت في السعودية بشكل واضح، وانطلقت فتاوى مشجعة على الخروج معها، من قبل عدد من أبرز العلماء، وإن صدرت كتابات كذلك في نقدها، ولكن استمر نشاطها وبزغ بشكل واضح.

٤ ـ مرحلة ما بعد ١١ أيلول/ سبتمبر (ضعف الجماعة): مثَّل دور التبليغ في هداية ودعوة كثير من الشباب اللاهي أو العادي إلى شباب على استعداد للتضحية من أجل الدين، فرصة خاصة لجماعات الإسلام السياسي والجهادي لتحويل هؤلاء من الخروج الدعوي في سبيل الله الذي تلتزمه التبليغ إلى العمل الجهادي المسلح أو العمل السياسي المشارك، فاستغلت القاعدة بعض من جذبتهم جماعة التبليغ وجندتهم في صفوفها، أو اتخذتها غطاء لدعوتها، ونشطت في سبيل ذلك، وثبت أن بعض الفاعلين في أحداث أيلول/ سبتمبر، وبعض أبرز الجهاديين وقادة الإسلام السياسي والجهادي في الخليج وسائر البلدان العربية قد انطلقوا مع التبليغ ابتداء، ثم تحولوا عنه إلى هذه الجماعات.. وهذا ما جعل الجماعة تواجه حصاراً في الخليج وبعض الدول الأوروبية، ووضعت السعودية بعض المنتمين إليها ضمن قائمة «برنامج المناصحة» الذي تشرف عليه وزارة الداخلية السعودية، وصدرت في حق الجماعة ومنهجها فتاوى وبيانات واضحة في انحراف منهجهم عن المنهج الشرعي في الدعوة، وظهر ارتباط بعضهم بالخلايا الإرهابية.

٥ ـ المرحلة الحالية: تختلف مساحات حضور الجماعة من دولة خليجية إلى دولة أخرى، فبينما هي ـ بحسب عدد من المراقبين ـ تواجه حالة انحسار وذوبان في الجماعات والتيارات الأخرى[٣]، نجدها لا تزال نشطة في قطر بالخصوص، حيث يقع مركز الجماعة، إذ إن هناك مسجداً كبيراً يضم دار ضيافة وسائر الاحتياجات. وقد رفضت الجماعة، بحسب عدد من المنتسبين إليها، عطية من الأمير القطري لإنشاء مسجد لها، وبنت من التبرعات التي نالها مركزها، كما تنشط كذلك في مدينة الشارقة في الإمارات العربية المتحدة، لكنها تنشط في عُمان والكويت بدرجة أقل.

إننا حالياً نرى أن دور جماعة التبليغ في تراجع لعدد من الأسباب غير الدينية، سواء في الخليج أو غيره، منها ما يلي:

١ ـ أزمة قيادتها الهندية بعد رحيل محمد عمر بالمبوري، وتأسيس مجلس شورى، ثم الاستعاضة عنه بأمير شاب جديد، والانتقادات التي وجهت إلى إنعام الحسن، وغيابها عن الشأن العام في المنشأ الهندي أو غيره.

---

(٣) رسالة إلى الباحث من الشيخ عبد المنعم المشوح من علماء السعودية مؤرخة في ٢ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١٢.

٢ ـ تديّن الخليجيين الطبيعي الذي يعتمد على دعوات الشيخ والمجالس الدينية، والخوف على الأبناء من الانتماء إلى أية جماعة.

٣ ـ عدم وجود إكراهات اجتماعية أو اقتصادية تساعد على الفرار لأي تنظيمات دينية دعوية، فضلاً عن السياسية.

٤ ـ المنافسة الإعلامية عبر الفضائيات الدينية والدعاة الجدد الذين أخذوا أسلوب التبليغ في الترغيب والترهيب والتبسيط وعدم التنفير، مما يمثل منافسة لميزة التبليغيين الرئيسية في تبسطهم وعدم ترهيبهم للناس.

٥ ـ ازدياد ثقافة المجتمع والنخبة الخليجية، ومعرفتها بالخلافات، سواء داخل الجماعة الواحدة أو بين الجماعات الإسلامية المتنافسة على تجنيد الناس في صفوفها.

ثانياً: أبرز رموز الجماعة في الخليج

يعتبر الشيخ راشد الجدوع كبير الجماعة في السعودية، إضافة إلى رموز كثيرة لعل أشهرهم سامي المحيميد، كما يبرز من رموزها في قطر رمزان النعيمي. ولا تبرز أسماء كثيرة من التبليغيين التي لا تركز على العلم وعلى الإعلام بقدر ما تركز على الجهد والتأثير العملي. ولكن يشار، بحسب حمود التويجري في كتابه النقدي لجماعة التبليغ، أنها بدأت نشاطها في السعودية على يد رجل يدعي أحمد الهندي، كما أنها تنشط في أوساط الجاليات الآسيوية في الخليج كذلك، ولا تستشعر الحكومات منها خطراً، ولكن تتابعها خوفاً من اختطاف الجماعات الجهادية والسياسية لها أو لأتباعها، حيث تأتي بالشباب، ثم تحولهم هذه الجماعات إلى فعاليتها.

ثالثاً: موقف السلفية من جماعة التبليغ والدعوة في الخليج

هناك ضبابية و«تناقض» في بعض الفتاوى والتعليقات، فنجد أحياناً تحذيراً واضحاً من الجماعة، وإنكاراً شديداً لهم، وأحياناً نجد لين الخطاب، بل دعوة إلى المشاركة معهم إذا أمن الداخل من بدعهم والأخطاء، ونجد أحياناً دفاعاً عنهم، وأحياناً هجوماً، وهذا ما حصل من قبل كبار العلماء، أمثال: ابن العثيمين، وابن باز، والفوزان، وآل الشيخ.

يرجع فهم هذا التناقض في الفتاوى إلى المراحل التي مرت بها الجماعة،

فالحكم عليها هو وفقاً للمعطيات الحالية. فالجماعة في مرحلة من مراحلها كانت مجرد مجموعات دعوية محتسبة ليس لديها أي انتماء إلى الجماعة الأم سوى الارتباط العاطفي. لذلك كانت الفتاوى عامّة لا تحذّر تحذيراً شديداً منهم. ثم لما بانت لديهم انتماءات واضحة و«بيعة» لأمير الجماعة في الهند، حذر العلماء منهم.

رابعاً: النقد السلفي والدفوع التبليغية

يأتي النقد السلفي لجماعة التبليغ والدعوة في صور متعددة، ونشير في البداية إلى أن هذا النقد السلفي لجماعة التبليغ ليس بدرجة واحدة من الوضوح والصراحة، فبينما يأتي البعض بمواقف واضحة، شأن الألباني، وربيع المدخلي، وحمود التويجري، وسعد الحصين، تأتي مواقف أخرى محلاً للتحقيق، شأن فتاوى الشيوخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ، وعبد العزيز بن باز، ومحمد بن صالح بن العثيمين، وتأتي مواقف أخرى أكثر تشجيعاً وتأييداً للتبليغ والدعوة، شأن مواقف الشيخ أبي بكر الجزائري، والشيخ محمد بن جبرين، والشيخ يوسف الملاحي بعد مرحلته الأولى التي عادى فيها التبليغ والدعوة، ثم عاد عن ذلك وأيدها، وغيرهم كذلك.

ويجمع، في كل الأحوال، بين مختلف المواقف السلفية من جماعة التبليغ والدعوة، خيط واحد، هو التحفظ على بعض اعتقاداتها وممارساتها الصوفية والتوسل، وإهمالها علم التوحيد على المنهج السلفي، وخاصة في شقها الهندي، وعند مؤسسها الشيخ محمد الياس، وبعض رموزها مثل الشيخ زكريا الدهلوي الذي يعدّ أبرز علماء الجماعة، وأعلمها بالسنّة في رأيهم، وقد ناله الكثير من النقد في كتابات حمود التويجري خاصة، نقلاً عن ميان محمد أسلم الباكستاني، وسيف الرحمن، وغيرهم من الكتّاب الباكستانيين المعارضين للتبليغ والدعوة، وكما ينقل عنهم أغلب الكتّاب السلفيين في أغلب كتبهم المضادة للتبليغ والدعوة.

عموماً، يظل النقد السلفي لجماعة التبليغ والدعوة ـ السلبي والإيجابي ـ والتحفّظ المشترك، الذي يبلغ مرتبة الرفض والإنكار مع الأغلبية المعارضة، ومرتبة الدعوة والإعذار من قبل الأقلية المتوسطة أو المؤيدة، مربكاً وشاغلاً للجماعة التبليغية وأفرادها بشكل كبير، وكثيراً ما يسعون إلى الردّ والتشكيك فيها، حين تصدر عن رموز سلفية كبيرة، وتحتل مرتبة كبيرة في نفوس المسلمين، رغم أن عادة هذه الجماعة أنها لا ترد على نقادها، مركّزة فقط على عملها وانتشارها، وهذا ما يمكن رصده على ثلاثة مستويات رئيسية هي:

١ ـ موقف الأغلبية المعارضة: يمتد هذا الموقف بين عدد من رموز السلفية ودعاتها، بدءاً من الشيخ ناصر الدين الألباني، والشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ، مروراً بالشيخ قائد ميان محمد أسلم الباكستاني الذي قدم بحثاً حول جماعة التبليغ والدعوة إلى الجامعة الإسلامية في المدينة المنوّرة، والشيخ سيف الرحمن الباكستاني، وكلاهما هما المصدر الأصيل لأغلب الكتابات العربية حول جماعة التبليغ والدعوة بشكل رئيسي، وتبعهما في ما كتبا كلّ من الشيخ سليم الهلالي، والشيخ حمود التويجري، والشيخ سعد الحصين، والشيخ ربيع المدخلي الذي ينقل عن السابقين، وأبي إسحاق الحويني الذي ينقل عن شيخه الألباني والسابقين من دون الإشارة إلى ذلك، وكثيرين من دعاة السلفية وجمهورها في الشارع العربي والإسلامي الذين يمثلون برأينا التحدي الأهم في وجه القوافل الدعوية المستمرة والجرارة لجماعات التبليغ والدعوة في هذا العالم.

٢ ـ المواقف المتوسطة: تمثل هذه المواقف الأقلية في هذا الخطاب السلفي العريض لجماعة التبليغ والدعوة، وهي فتاوى ومواقف الشيخ ابن جبرين من المعاصرين، والشيخ عبد العزيز بن باز، والشيخ محمد بن صالح العثيمين.

٣ ـ المواقف الداعمة: أبرز ممثلي هذه المواقف هو الشيخ أبو بكر الجزائري الذي كتب كتاباً مهماً في نصرة التبليغ والدعوة، والشيخ يوسف الملاحي في مرحلته الثانية. وقد جمع كاتب هندي هو غلام مصطفى حسن رسائل علماء السعودية في الثناء على هذه الجماعة وزيارات مقارّها في كتاب **جلاء الأذهان عمّا اشتبه في جماعة التبليغ لبعض أهل الأديان**[٤].

وسنعرض للموقفين الأخيرين لأهميتهما، محاولين استكشاف تنوّعات الموقف السلفي من جماعة التبليغ والدعوة، وتحقيق موقف بعض رموزه، خاصة بعد تنازع أتباع السلفية والتبليغيين على صحة بعض فتاويهم ومواقفهم من هذه الجماعة.

---

(٤) غلام مصطفى حسن، **جلاء الأذهان عما اشتبه في جماعة التبليغ لبعض أهل الأديان** (كشمير، باكستان: المكتبة المحمدية، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م).

• الموقف السلفي المعارض

ربما كان موقف كلٍّ من المفتي السعودي والراحلين الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ (ت ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م)، والشيخ المحدّث الراحل محمد ناصر الدين الألباني (١٤٢٠ هـ/ ١٩٩٩م)، وكذلك موقف السلفي الراحل الشيخ عبد الرزاق عفيفي، هي المواقف الأبرز والأسبق في مواقف ورموز السلفية المعاصرة المعارضة والاتهامية لجماعة التبليغ والدعوة.

أتى موقف محمد بن إبراهيم آل الشيخ ردّاً على رسالة من رئيس الديوان الملكي الأمير خالد بن سعود بتاريخ ٢١ محرم سنة ١٣٨٣ هـ حول طلب رفع إليه من عدد من الأفراد (هم محمد عبد الحامد القادري، وشاه أحمد نوراني، وعبد السلام القادري، وسعود أحمد دهلوي) يطلبون فيه المساعدة في مشروع جمعية لهم اسمها «كلية الدعوة والتبليغ الإسلامية» أرفقوها ببعض كتيّباتهم، وقال في ردّه: «وأعرض لسموكم أن هذه الجمعية لا خير فيها، فإنها جمعية بدعة وضلالة، وبقراءة الكتيّبات المرفقة بخطابهم، وجدناها تشتمل على الضلال والبدعة والدعوة إلى عبادة القبور والشرك، الأمر الذي لا يسعُ السكوت عنه، ولذا فسنقوم إن شاء الله بالردّ عليها بما يكشف ضلالها ويدفع باطلها، ونسأل الله أن ينصر دينه»[٥]. ولكن يرى بعض المدافعين عن التبليغ ـ وهو ما نميل إليه ـ أن هذه الفتوى مختلقة أو مزوّرة على التبليغ والدعوة، فـ **أولاً**، الأسماء المذكورة ليست من رموز جماعة التبليغ والدعوة، ولا من علمائها، **وثانياً** أنهم يطلبون المساعدة لإنشاء كلية، ولم يعرف عن جماعة التبليغ والدعوة إنشاء كليات أو طلب مساعدات في هذا الاتجاه أو غيره، **وثالثاً** أنه تكلم على كتب، ويبدو أنها للأفراد الأربعة المذكورين، فليس يعرف لجماعة التبليغ كتابات مؤسسة في هذا الاتجاه، كما أنه قد ذكر عن الشيخ ابن باز أن رأيه المتعاطف مع جماعة التبليغ والدعوة يسير فيه على نهج شيخه محمد بن إبراهيم[٦].

---

(٥) فتوى محمد بن إبراهيم آل الشيخ في جماعة التبليغ والدعوة على موقع شبكة السحاب السلفية، <http://www.sahab.net/home/index.php?site=news&show=696>.

انظر أيضاً: حمود بن عبد الله التويجري، **القول البليغ في التحذير من جماعة التبليغ** (الرياض: دار الصميعي، ١٩٩٣)، ص ٢٨٩.

(٦) راجع الرد بالتفصيل على هذه الفتوى في: «فتوى الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ عن جماعة التبليغ مزورة،» أنا المسلم (١١ حزيران/ يونيو ٢٠٠٨)، <http://www.muslm.net/vb/showthread.php?t=299288>.

وبينما يشكّك البعض في مواقف الشيخ محمد بن إبراهيم من جماعة التبليغ والدعوة، وربما مواقف كثير من علماء السعودية، الذي يكاد يجمع بين رموزهم إعجاب بجهد هذه الجماعة، ولكنه تحفظ على ما يجتنب هذا الجهد من قلّة العلم السلفي والعلم بالتوحيد، وكذلك بعض البدع لديهم ذات الأصل الصوفي أو القبوري؛ فباستثناء الشيخين حمود التويجري وسعد الحصين، وقد أفرد كل منهما كتاباً في نقد التبليغ والدعوة، نجد التشكيك في مواقف علماء السعودية الآخرين من قبل جماعة التبليغ والدعوة، وهو ما تنشره شبكة الدعوة والتبليغ دائماً على موقعها بعنوان تراجع أو موقف أخير من الشيخ فلان، معرفة منها بثقل عدد من علماء السعودية السابقين في هذا الاتجاه.

أما الشيخ عبد الرزاق عفيفي، فيرى في جماعة التبليغ والدعوة أنهم «مبتدعة محرّفون وأصحاب طرق قادرية وغيرها، وخروجهم ليس في سبيل الله، ولكنه في سبيل الياس. هم لا يدعون إلى الكتاب والسنّة، ولكن يدعون إلى الياس شيخهم في بنغلاديش. أما الخروج بقصد الدعوة إلى الله، فهو خروج في سبيل الله، وليس هذا هو خروج جماعة التبليغ والدعوة. وأنا أعرف التبليغ والدعوة من زمان قديم، وهم المبتدعة في أي مكان كانوا، في مصر، وإسرائيل، وأمريكا، والسعودية، وكلهم مرتبطون بشيخهم الياس»[٧].

وهذا الموقف هو من أشد المواقف ضد جماعة التبليغ والدعوة، وفيه كثير من المبالغة، حيث إن التبليغيين لا يعبدون الشيخ محمد الياس الذي أسس دعوتهم سنة ١٩٢٠، كما أنه لم يترك أي آثار ملموسة ومتعددة تشبه الأوراد أو قانون الجماعة، ولكن أسس لمنهجهم العملي فقط بشكل كبير.

• موقف الشيخ الألباني من جماعة التبليغ والدعوة

يبدو أن موقف المحدّث الشيخ الألباني كان على الدرجة نفسها من الشدة كالرأي السابق، وهو الأكثر تفصيلاً في رفض واتهام جماعة التبليغ والدعوة من سواه من رموز وعلماء الدعوة السلفية المعاصرة، وهو ما تبعه فيه عدد من تلامذته. فقد امتد نقد الشيخ الألباني لهذه الجماعة في اتجاهات واتهامات

---

(٧) **فتاوى ورسائل سماحة الشيخ عبد الرزاق عفيفي**، إعداد وليد بن إدريس بن منسي والسعيد بن صابر عبده، ٢ ج (الرياض: دار الفضيلة، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م)، ج ١، ص ١٧٤.

عدة، منها البدعية. ولعل وصفه لها بأنها «صوفية عصرية» هو الأسبق في نقده التبليغ والدعوة، وكانت هذه إجابته قبل عقود من وفاته، حين سئل عنها أثناء تدريسه في الجامعة الإسلامية، فوصفها بقوله: صوفية عصرية، وبعد فترة استلهم هذا الوصف في وصف الجهاديين والقاعديين بأنهم خارجية عصرية، والسرورية بأنهم مرجئة عصرية، حين سئل عن رأيه في كتاب **سفر الحوالي** عن ظاهرة الإرجاء في الإسلام.

ويمكن تحديد موقف الشيخ الألباني من جماعة التبليغ والدعوة في عدد من العناصر، هي:

ـ رفض الخروج لأنها جماعة بدعية

سئل الشيخ الألباني: «هل يجوز لطالب العلم أو غيره أن يخرج معهم بدعوى الدعوة إلى الله؟»، فأجاب الألباني متّهماً إيّاها بأنها «لا تقوم على كتاب الله وسنّة رسوله، عليه السلام، وما كان عليه سلفنا الصالح، وإذا كان الأمر كذلك، فلا يجوز الخروج معهم، لأن ذلك ينافي منهجنا في تبليغنا لمنهج السلف الصالح»، وهو لا يرى الخروج إلا للعالم الذي يستطيع أن يعلّم الناس التوحيد والسنّة. وعن التبليغ يقول: «أما الذين يخرجون معهم، فهؤلاء واجبهم أن يلزموا بلادهم، وأن يتدارسوا العلم في مساجدهم، حتى يتخرج منهم علماء يقومون بدورهم في الدعوة إلى الله. وما دام الأمر كذلك فعلى طالب العلم، إذن، أن يدعو هؤلاء في عقر دارهم، إلى تعلّم الكتاب والسنّة ودعوة الناس إليها. وهم ـ أي جماعة التبليغ والدعوة ـ لا يُعنون بالدعوة إلى الكتاب والسنّة كمبدأ عام، بل إنهم يعتبرون هذه الدعوة مفرقة». ويشبههم الألباني بجماعة الإخوان المسلمين وإهمالها المنهج السلفي، فهم رغم قولهم إن دعوتهم قائمة على الكتاب والسُنَّة، إلا أن هذا مجرد ادعاء في نظر الألباني، ويقول: «هذا مجرد كلام، فهم لا عقيدة تجمعهم، فهذا ما تريدي، وهذا أشعري، وهذا صوفي، وهذا لا مذهب له».

ويضيف الألباني: «الحقيقة أنه لا ثقافة عندهم، فقد مرّ عليهم أكثر من نصف قرن من الزمان ما نبغَ فيهم عالم، وأما نحن فنقول: ثقّف ثمّ جمّع، حتى يكون التجميع على أساس مبدأ لا خلاف فيه. فدعوة جماعة التبليغ صوفيّة عصريّة، تدعو إلى الأخلاق، أما إصلاح عقائد المجتمع، فهم لا يحركون ساكناً، لأن هذا ـ بزعمهم ـ يفرّق».

ويستشهد الشيخ الألباني لقوله بصوفية هذه الجماعة، وأنهم «صوفية عصرية» بموقف وكتاب سعد الحصين في نقد جماعة التبليغ قائلاً: «وقد جرت بين الأخ سعد الحصين وبين رئيس جماعة التبليغ في الهند أو في باكستان مراسلات، تبيّن منها أنّهم يقرّون التوسل والاستغاثة وأشياء كثيرة من هذا القبيل، ويطلبون من أفرادهم أن يبايعوا على أربع طرق، منها الطريقة النقشبنديّة، فكل تبليغي ينبغي أن يبايع على هذا الأساس»[٨].

ـ عدم الاغترار بنجاح التبليغيين

وفي الفتوى نفسها يطلب الشيخ الألباني عدم الاغترار بانتشار التبليغيين في مختلف بلدان العالم وجهدهم في دعوة المسلمين وغير المسلمين، وهو ما يرفضه قائلاً: «إن هذه الكلمات نعرفها ونسمعها كثيراً ونعرفها من الصوفيّة!!. فمثلاً يكون هناك شيخ عقيدته فاسدة ولا يعرف شيئاً من السُنّة، بل ويأكل أموال الناس بالباطل، ومع ذلك فكثير من الفُسَّاق يتوبون على يديه! فكل جماعة تدعو إلى خير لا بد أن يكون لهم تبع، ولكن نحن ننظر إلى الصميم، إلى ماذا يدعون؛ هل يدعون إلى اتباع كتاب الله وحديث الرسول ـ عليه السلام ـ وعقيدة السلف الصالح، وعدم التعصب للمذاهب، واتباع السُنَّة حيثما كانت ومع من كانت؟!. فجماعة التبليغ ليس لهم منهج علمي، وإنما منهجهم حسب المكان الذي يوجدون فيه، فهم يتلونون بكل لون»[٩].

ـ بين تأجيل السياسة وتعطيلها

سئل الشيخ الألباني السؤال التالي: ما رأيكم بأصل من أصول جماعة التبليغ، وهو أنهم يقولون: لا نتكلم في أربعة أشياء أثناء الخروج، لما يترتب على الكلام في هذه الأشياء من المفاسد، وهي: السياسات، والفقهيات، والخلافيات، والجماعات؟ فجاء ردّه موافقاً لهم عن عدم الحديث في السياسة، التي خبرها الألباني نفسه أثناء انتمائه إلى الإخوان المسلمين في فترة مبكرة أثناء مقامه في سورية، وقد سجنه البعثيون لهذا السبب، ثم تركوه لما رأوا اهتمامه بالعلم والمنهج السلفي، كما يذكر، ولكنه

---

(٨) انظر: الفتاوى الإماراتية للألباني س (٧٣)، ص ٣٨ ويمكن الاستماع إلى فتاويه في: موقع الإمام محمد ناصر الدين الألباني، <http://www.alalbany.net/albany_misc_tapes_02.php>.

(٩) انظر: الفتاوى نفسها.

يرفض إهمالها مطلقاً أو رفض التعاطي معها، فيقول: «نحن، صحيح لا نشتغل بالسياسة، ولكن ليس لأن الاشتغال بالسياسة ليس من الإسلام، فالسياسة من الإسلام، وبعض علماء الإسلام ألفوا في السياسة الشرعية، قديماً وحديثاً، وعلى رأسهم شيخ الإسلام ابن تيمية، فالدولة الإسلامية لا تستغني عن السياسة، وما معنى السياسة؟ أي سياسة الناس وتثبيت أمورهم على ما يوافق مصالحهم في الدنيا والآخرة، فنحن لا ننكر وجوب الاشتغال بالسياسة، لكننا رأينا ـ وهنا الشاهد ـ أن من السياسة ترك السياسة». ويحدد قصده أكثر قائلاً: «رأينا في هذا الزمان أن من السياسة ترك السياسة، والغرض الآن أننا نوافق الجماعة على عدم الاشتغال بالسياسة وقتياً، لكن لا يمكن الاستغناء عنها، وإلا كيف يمكن إقامة الدولة المسلمة إلا بمثل هذه السياسة، ولكن الذين ينبغي أن يشتغلوا بالسياسة يجب أن يكونوا علماء، أن يكونوا علماء بالمعنى الصحيح بالكتاب والسنّة وبفهم السلف الصالح... إلخ، ولذلك نحن نوافقهم على هذا الشرط الأول، نوافقهم إجمالاً، ولا نوافقهم تفصيلاً، فنقول الآن: من السياسة ترك السياسة»(١٠).

ـ البدع المتعددة في ممارسات التبليغ والدعوة

كما أن الشيخ الألباني يفتي ببدعية كثير من الممارسات التبليغية، مثل مسألة الدعاء الجماعي بعد بيان أحدّ التبليغيين، والدعاء قبل الخروج إلى الجولة (على عتبة المسجد)، وبقاء أحدهم في المسجد للذكر، يسمونه في خروجهم «الدينامو»، وقولهم إنه إذا غفل تفسد الجولة؛ يقول الشيخ الألباني في هذه الأمور: «هذه الأمور كلها من الحوادث ومن البدع، وأن هذا ليس من عمل السلف، وإلا فكل من جاءنا بشيء اتبعناه فيه؛ ومن هنا جاءت البدع». ويشبّه الشيخ الألباني هذه الممارسات التبليغية بما يقوم به المتصوفة، وخاصة النقشبندية من أمر المراقبة لشيخهم، وليس لله، أو ما يعرف بالاستمداد، كما يسميه حمود التويجري في كتابه **التحذير من جماعة التبليغ**، ثم يقول الشيخ: «كل هذا يأتي من الجهل بالسنّة، ونسأل الله أن يعلّمنا ما ينفعنا»(١١).

---

(١٠) انظر: محمد ناصر الدين الألباني، «صلاح الظاهر والباطن [١]،» إسلام ويب، <http://audio.islamweb.net/audio/index.php?page=FullContent&audioid=109383>.

(١١) المصدر نفسه، <http://audio.islamweb.net/audio/index.php?page=FullContent&audioid=109385>.

ومن البدع التي يراها الشيخ الألباني عند التبليغيين هو قولهم: «إن السنّة للمدرّس العالم أن يعطي الدرس جالساً، أمّا الداعي فيعطي موعظته واقفاً مستنداً على عصا»، وهو ما يرجعه الشيخ الألباني إلى عدم تفريقهم بين السنّة التعبدية والسنّة العادية، حيث يقول: «مجال للتوسع أنهم لا يفرقون بين السنّة التعبدية والسنّة العادية؛ الرسول (عليه الصلاة والسلام) كان له عصا تسمّى بـ «المحجم» لها عكفة، وكانت تنصب له في العراء إذا صلّى، خاصة في المصلّى؛ كانت تنصب له ليصلّي إليها، فهذه كان يستعملها الرسول، عليه السلام، للحاجة، كما جاء في قصة موسى، عليه السلام، حينما سأله ربنا عزّ وجلّ: **﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى؟. قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى﴾**[١٢] يدفع عن نفسه الوحوش من الحيوانات، من البشر. . . إلخ، لكن إذا خرج من بيته إلى المسجد، وهو قوي البنية شاب، فلماذا يتكئ عليها؟! لكن أنّا أدري ما هو السبب: إنهم **أولاً** لا يعرفون هذه القاعدة: التفريق بين سنّة العادة وسنّة العبادة؛ سنّة العبادة هي التي نقتدي فيها بالرسول، عليه السلام، أما سنّة العادة فلم نكلّف باتّباع الرسول، عليه السلام، فيها؛ سنّة العادات تختلف عن سنّة العبادات، فهذا هو السبب الأول في أنهم جعلوا الداعية يدعو وهو قائم متكئ على عصا؛ السبب **الثاني**، وهذا يجب أن تحفظوه جيداً؛ لأنه منهج علمي، إنهم يقرأون في الأحاديث: «العصا سنّة الأنبياء»، وهذا حديث موضوع، فهم لا يفرقون بين حديث صحيح وحديث ضعيف، فيعتمدون على الحديث الموضوع، كما يعتمدون على العصا، وكل هذا الاعتماد ليس بالذي يحسن من مسلم أن يعتمد عليه»[١٣].

وقد تابع تلامذة الشيخ الألباني، أمثال ربيع بن هادي المدخلي، والمصري أبو إسحاق الحويني، شيخهم، فكتب الأول على موقعه كتاباً بعنوان **أقوال أهل السنّة في جماعة التبليغ**، رافضاً في المواقف الوسطية لعلماء السلفية، ومستخلصاً تحريم الخروج معهم وتبديعهم، بل واعتبارهم فرقة من الفرق الخارجة عن منهج أهل السنّة[١٤]، كما صرح الشيخ أبو إسحاق الحويني

---

(١٢) **القرآن الكريم**، «سورة طه،» الآيتان ١٧ ـ ١٨.

(١٣) المصدر نفسه، <http://audio.islamweb.net/audio/index.php?page=FullContent&audioid=109386>.

(١٤) انظر موقع الشيخ ربيع بن هادي المدخلي على شبكة الإنترنت، <http://www.rabee.net/>.

ذو النجم الصاعد في التلفزيون المصري بتحريم الخروج معهم والتشديد على بدعيتهم، وذلك في برنامجه الديني الذي تبثّه قناة «الناس» ذات الميل السلفي في مصر، وكذلك على موقعه على شبكة الإنترنت[١٥].

وإن كان الألباني رأى الخلاصة في أن التبليغيين بحاجة إلى التعلم السلفي ودراسة العقيدة قبل أن يخرجوا، فإن تلامذته كانوا أكثر يأساً منه من هذه الجماعة، فرأوا حرمة الخروج معهم مؤبدة، وكانوا أكثر إصراراً على تبديعهم، وهو أمر طبيعي حيث يزداد الأتباع شدة دائماً عن شيوخهم. وكأكثر من شدة أجوبة الشيخ الألباني على جماعة التبليغ والدعوة، وهي شدة معهودة منه تجاه معارضيه من مختلف التيارات والجماعات الإسلامية، رأى البعض فيها دعوة إلى حلّ هذه الجماعة، ورداً على ذلك قال إن هدفه هو: تصحيح الطريق الذي يسلكونه، وإن لم ير في هذا الطريق خيراً يمكن أن يذكر أو يشير إليه في مختلف أحاديثه عن هذه الجماعة. واختصر حديثه عنها بتعطيل الركن الرئيسي في هذه الجماعة، وهو «الخروج»، وتعليقه بشرط التعلم أولاً! فيجيب عن سؤال دعوته إلى حلها: «سبق الجواب عن هذا السؤال ضمناً، حينما قلنا هناك وهنا. عليكم أن تتعلموا قبل أن تخرجوا، هذا هو الجواب»[١٦].

ويذكر أنه قد ثار حديث لبعض التبليغيين والمناصرين لجماعة التبليغ عن تراجع الشيخ الألباني عن فتاويه وآرائه السابقة في جماعة التبليغ والدعوة، ولكنه أمر لا يصح عند أنصاره، ويبدو أن الموقف الرافض لجماعة التبليغ والدعوة هو الموقف الذي ظلّ عليه الألباني طيلة عقود من حياته وحتى مماته.

● المواقف المتوسطة والإصلاحية

ـ موقف الشيخ عبد العزيز بن باز

لعل من أهم الدلائل على توسط موقف الشيخ العلامة السعودي الراحل عبد العزيز بن باز من جماعة التبليغ والدعوة موقفه ورسالته القوية التي أرسلها إلى الشيخ سعد الحصين، والتي رفض فيها شدته على جماعة التبليغ والدعوة.

---

(١٥) يمكن الاستماع إلى رأي الحويني بتحريم الخروج مع جماعة التبليغ في: موقع فضيلة الشيخ أبي إسحق الحويني على شبكة الإنترنت، < http://www.alheweny.org/new/play.php?catsmktba = 36 >.

(١٦) المصدر نفسه.

ومما قاله له فيها بعد أن أرسل له الأخير رسالته في نقد التبليغ: «لا أكتمك سراً إذا قلت إني لم أرتح لها، ولم ينشرح لها صدري، لأن هذه الطريقة التي سلكت لا تفيد الدعوة شيئاً، لأنها تهدم ولا تبني، وتفسد ولا تصلح، وضررها أقرب من نفعها، ولم يعد ضررها إلا على الدعوة، وعلى إخوانك في الله من خيرة المشايخ». وأضاف الشيخ في الشدّة على ما كتب الحصين في نقدهم ورفضه: «ذكر لنا هذه الأيام بعض أبنائنا المتخرجين من كلية الشريعة بالجامعة الإسلامية، ممن شاركهم في الدعوة سنين طويلة أن مركزهم في رواندى مفتوح ٢٤ ساعة، وجماعات تخرج في سبيل الله، وجماعات ترجع، فما دام الأمر هكذا، فلن تخضعهم كتاباتك وكتابات أمثالك المشتملة على الفظاظة والغلظة والسب والشتم، بل إن هذه الكتابات ستكون سبباً في نفرتهم من الحق وبعدهم عنه». ثم يقول له ناهياً له عن سبّهم: «والله سبحانه وتعالى نهى عن سبّ الكفار إذا كان يفضي إلى سبّ الله، كيف بسبّ المسلمين إذا كان يفضي إلى تنفيرهم من الحق وبعدهم عنه وعن الداعين إليه، الواجب أن تسعوا في الإصلاح لا في الإفساد، وأن تخالطوهم وتنبهوهم على ما قد يقع من بعضهم من الخطأ بالرفق واللين لا بالعنف والقسوة. أما تشديدك في إنكار البيعة على التوبة، فقد اقترحت على قادتهم لما اجتمعت بهم في موسم الحج الماضي بمكة، وحصل بيني وبينهم من التفاهم ما نرجو به الفائدة أن يكون [عهداً] بدل بيعة، فقبلوا ذلك، ولعلهم تعلقوا بما قرره شيخ الإسلام بن تيمية رحمه الله في الجزء ١٨، ص٢١، من الفتاوى من عدم إنكار ذلك، وكذلك تشديدك النكير عليهم في إبقائهم أحد الدعاة في المسجد للدعاء لهم. ولعل قصدهم لاقتداء بالنبي، صلى الله عليه وسلم، حين بقي في العريش يوم بدر مع الصديق يناشد ربه النصر حتى سقط رداؤه عن منكبيه، فرده الصديق وقال: يا رسول الله (بعض مناشدتك ربك فإن الله منجز لك ما وعدك)، ولا يوجب هذا العمل هذا التشنيع الفظيع، هدانا الله وإياك». ويذكر الشيخ ابن باز أنه سبق أن نصح الداعية السلفي السوري محمود مهدي الإستانبولي بمثل ما نصح به الحصين من عدم الشدة وعدم الغلظة في النصح لجماعة التبليغ. ويخلص الشيخ ابن باز إلى إعذار التبليغ في الجوانب التي خطّأها أمثال الحصين، ومن قبله حمود التويجري[17] وغيرهم فيه قائلاً: «إن جماعة التبليغ نهجت في

---

(١٧) حمود التويجري، **القول البليغ في التحذير من جماعة التبليغ** ([د. م.]: دار الصميعي، ١٩٩٣).

الدعوة إلى الله منهجاً أخطأت ـ في ما نرى ـ في بعض جوانب منه، ونرى من الواجب أن ننبههم على هذا الخطأ، كما نرى من الواجب الاعتراف بما في منهجهم من صواب»[١٨]، بل يمتد الشيخ ابن باز إلى أن يدعو سعد الحصين إلى الخروج معهم وتصحيح منهجهم اجتهاداً على نفسه وعلى الآخرين، بدلاً من الجهر بالسوء الذي حواه كتابه قائلاً للحصين: «وليت أخي يخرج معهم ليتعلم منهم اللين بدل القسوة والدعاء للمسلمين بدل الدعاء عليهم والجدل بالتي هي أحسن بدل الجهر بالسوء، وكلنا محتاج لتفقد نفسه وتصحيح منهجه والرجوع إلى الله وإلى سنّة رسوله في طاعة الله والدعوة إليه»[١٩].

ـ موقف الشيخ ابن جبرين

وفي الاتجاه نفسه، يقول الشيخ ابن جبرين: «فلا يحرم الخروج مع جماعة التبليغ، بل يشجع عليها طالما كفوا أهلهم المؤونة، ويشهد لهم بالصلاح والهداية وإصلاح أناس كثيرين»[٢٠].

لا يتحفّظ الشيخ ابن جبرين على خروجهم مدداً معينة (ثلاثة أيام في الشهر ـ أربعون يوماً في السنة ـ أربعة أشهر في العمر كله)، وهي محل تحفّظ كثير من الدعاة السلفيين المعارضين، ويرى في ذلك تدريباً للعصاة والمذنبين على أعمال الطاعة والاجتهاد فيها، وهو يتحفظ فقط على عدم تركهم لباب الخلافيات مطلقاً، وأنه من المهم أن يتعلموا علم العقيدة والتوحيد[٢١].

ويفرّق الشيخ ابن جبرين تفريقاً مهماً بين اعتقادات التبليغيين في باكستان والهند، حيث المدارس الديوبندية ذات الميل الصوفي، وبين اعتقاداتهم في البلدان العربية، وبخاصة السعودية، حيث يكونون على المنهج السلفي. ومن هنا يلحّ على عدم تعميم التحفظات عليهم، فيقول: «لكن هذا المعتقد يختصّ

---

(١٨) انظر هذه الرسالة في موقع ناصح على شبكة الإنترنت: <http://vb.arabseyes.com/redirector.php?url=%68%74%74%70%3a%2f%2f%77%77%77%2e%6e%61%73%65%68%2e%6e%65%74%2f%76%62%2f%73%68%6f%77%74%68%72%65%61%64%2e%70%68%70%3f%74%3d%32%31%37%35%35&titlet>.

(١٩) المصدر نفسه.

(٢٠) ابن جبرين، «فتوى في جماعة التبليغ رقم ٥٠٤٥،» فتاوى ابن جبرين منشورة على موقعه.

(٢١) فتاوى ابن جبرين، الفتوى الرقم ٣٦٦١.

به أكابر الجماعة من أهل الباكستان أو الهند، فأما أهل الدعوة إلى الله على هذا المسلك من غيرهم كهذه الدولة وما يليها، فإنهم على العقيدة السلفية، والتوحيد الصحيح، وإن كانوا يوافقون أولئك في بعض المنهج، كالخروج، وتحديد المدة، والتأكد ممن يخرج معهم أنه لم يضيع أهله، ويوافقونهم في دروسهم، وأنهم يقتصرون على القصص والفضائل، ولا يخوضون في الخلافيات، ولا في العقيدة، مخافةَ الزلل منهم فيها»[٢٢]. ومن هنا لا يمانع، بل يشجع الشيخ ابن جبرين على الخروج معهم في المملكة وغيرها من دول الخليج، ويشترط في الخروج إلى بلاد الهند وباكستان وأفريقيا ألّا يخرج «سوى من وَطَّنَ نفسه على الإنكار عليهم الطواف بالقبور، أو الصلاة عندها، أو تعظيم سادتهم وكبرائهم، وعلى الدرس في التوحيد، والعقيدة، ولو كرهوا منه ذلك، وعلى حثّهم على تعلم الفقه والأحكام التي تمسّ إليها الحاجة في العبادات والمعاملات، ويُلْزِمُهُمْ بذلك، رجاءَ أن ينفعه الله، وينفع به، والله أعلم، صلى الله على محمد وعلى آله وصحبه وسلم»[٢٣].

ـ موقف الشيخ محمد بن صالح بن العثيمين

ومثل هذا الموقف الوسطي نجده لدى الشيخ الراحل محمد بن صالح بن العثيمين في موقفه من جماعة التبليغ الذي يقول: «إذا كان الاختلاف في مسائل العقائد، فيجب أن تصحح، وما كان على خلاف مذهب السلف فإنّه يجب إنكاره والتحذير ممن يسلك ما يخالف مذهب السلف في هذا الباب»[٢٤]. والموقف نفسه نجده لدى الشيخ سلمان العودة، والشيخ محمد بن صالح المنجد وغيرهم.

ولكن لعمق الصراع بين السلفية (وخاصة في جوانبها العقدية والسلفية) والتصوف وبعض عقائده ومناهجه، وهو أحد روافد تأسيس التبليغ في شبه القارة الهندية، يصرّ بعض السلفيين المعارضين على إنكار هذه الفتاوى من علماء السلفية ورموزها السابقين، آتين بما يناقضها أو مشكّكين في التباس

---

(٢٢) المصدر نفسه.

(٢٣) المصدر نفسه.

(٢٤) يمكن مراجعة آرائه في سلسلة اللقاء المفتوح في: موقع فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين، <http://www.ibnothaimeen.com/all/sound/article_15471.shtml>.

وانظر أيضاً: **فتاوى العثيمين**، ج ٢، ص ٩٣٩ ـ ٩٤٤.

القضية عند الشيخ عند عرضها عليه، شأن الشيخ ابن باز، معتمداً فقط ما رفضه الشيوخ الأعلام من السلفية من بعض جوانب التصوف في جماعة التبليغ وعدم اهتمامهم بالعلم السلفي.

ـ موقف الشيخ ربيع بن هادي المدخلي

تمثيلاً على ذلك، يقول الشيخ ربيع بن هادي المدخلي: «وصلت إليّ أوراق تتضمن كلاماً للعلامتين السلفيين الشيخ ابن باز وابن العثيمين، يقوم بعض جماعة التبليغ بنشره وترويجه بين الجهّال ومن لا يعرف حقيقة منهجهم الباطل وعقائدهم الفاسدة. والواقع أن في كلام الشيخين ما يدينهم، فكلام الشيخ ابن باز مبني على تقرير من رجل تبليغي أو متعاطف معهم حكى للشيخ ابن باز خلاف ما هم عليه وصوّرهم له على غير صورتهم الحقيقية»، ثم يضيف المدخلي: «ولو قال فيهم صاحب التقرير كلمة الحق وصوّرهم على حقيقتهم، وبيّن حقيقة منهجهم الفاسد، لما رأينا من الإمام ابن باز السلفي الموحّد إلا الطعن فيهم والتحذير منهم ومن بدعهم، كما فعل ذلك في آخر فتاواه فيهم»[٢٥]. ولكن رد الشيخ ابن باز على كتاب الشيخ سعد الحصين لا شك يوضح أن الشيخ لم يستند إلى تقرير فقط، ولكن استند إلى رأيه في كتاب كتب ضدهم في المقام الأول، وتحفّظه على بعض صوفيتهم لا يعني رفضاً لهم أو شدة عليهم.

ويشدّد المعارضون للتبليغ والمتشددون عليهم من السلفيين، شأن ربيع المدخلي، والحويني، وحمود التويجري، وغيرهم على كون التبليغيين فرقة وخارجة عن أهل السنة، فيقول المدخلي مثلاً: «الاختلاف بين السلفيين أهل السنة والتوحيد، وبين جماعة التبليغ، اختلاف شديد وعميق في العقيدة والمنهج، وإنهم ماتريدية معطّلة لصفات الله، وصوفية في العبادة والسلوك»[٢٦].

ولكن رغم إلحاح هذا الموقف اللاوسطي على عدم معرفة أعلام السلفية المعاصرة، شأن الشيخين الراحلين ابن باز وابن العثيمين بهذه الممارسات من

---

(٢٥) موقع الشيخ ربيع بن هادي المدخلي، <http://www.rabee.net/show_book.aspx?pid=3&id=833&bid=42&gid=0>.

(٢٦) الموقع نفسه.

التبليغيين، وأنهم لو علموا لاتخذوا مواقف الرموز المعارضة، شأن الألباني، وعبد الرزاق عفيفي، والتويجري، إلا أننا نرى أنهم كانوا عالمين بهذه الأمور، ولكن الإعذار والتمييز بين تنوعات التبليغ المختلفة، والدعوة إلى الإصلاح، وليس إلى الهدم، كانا علامتي وسطيتهم وسلوكها، كما يتضح في رسالة الشيخ ابن باز إلى سعد الحصين.

والدليل الذي استند إليه ربيع المدخلي وغيره في أن الموقف الأخير للشيخ ابن باز كان ضد جماعة التبليغ، وأنه حرم الخروج معهم لا يقوم، فالشيخ ابن باز لم يحرم الخروج معهم، ولكن دعا أهل العلم والعقيدة السلفية إلى أن يخرجوا معهم حتى يستطيعوا تعليمهم وإصلاحهم من الداخل، وهو رأي الشيخ ابن جبرين السابق نفسه، وحدد ذلك بجماعة التبليغ الهندية، كما ينقل الشيخ المدخلي نفسه[٢٧]. فالشيخ يتحفّظ في هذه الفتوى على صوفية وقبورية الجماعة التبليغية في الهند، ولكن يتضح له أنها تحتوي تنويعات مختلفة في الاعتقاد والسلوك، وإن اتفقت في منهج الجماعة.

كما استشهد المدخلي بفتوى أخرى مسجلة للشيخ ابن باز، أوّلها المدخلي بأنه يعتبر التبليغ من الفرق الضالة وليست من أهل السنّة والجماعة. ومراجعة نص الفتوى ـ كما أوردها المدخلي نفسه ـ لا تثبت ذلك، فالشيخ لم يقل صراحة، ولا تعريضاً، بتكفير جماعة دعوية إسلامية، بل يتكلم في موضوع ما هي الفرق الضالة، وهل الخوارج منها أم لا؟ كما لا يعرف عن الشيخ تكفيره أو اعتباره أياً من الجماعات الإسلامية ضمن الفرق الإسلامية غير الناجية بتعبيرات السلف، في حديث الفرقة الناجية المشهور، فقد قال الشيخ حين سئل: «هل جماعة التبليغ على ما عندهم من شركيات وبدع؟، وجماعة الإخوان المسلمين على ما عندهم من تحزب وشق العصا على ولاة الأمور وعدم السمع والطاعة؟ هل هاتان الفرقتان تدخلان ضمن حديث الفرق الاثنتين والسبعين؟»، فأجاب، غفر الله تعالى له وتغمده بواسع رحمته: «تدخل في الثنتين والسبعين، من خالف عقيدة أهل السنّة دخل في الثنتين والسبعين، المراد بقوله (أمتي)، أي: أمة الإجابة، أي: استجابوا له وأظهروا اتباعهم له؛ ثلاث وسبعون فرقة: الناجية السليمة التي اتبعته واستقامت على

(٢٧) الموقع نفسه.

دينه، واثنتان وسبعون فرقة، فيهم الكافر، وفيهم العاصي، وفيهم المبتدع أقسام». فقال السائل: «يعني هاتان الفرقتان من ضمن الثنتين والسبعين؟»، فأجاب: «نعم، من ضمن الثنتين والسبعين والمرجئة وغيرهم؛ المرجئة والخوارج بعض أهل العلم يرى الخوارج من الكفار خارجين، لكن داخلين في عموم الثنتين والسبعين»[٢٨]. فهذا النصّ ليس متعرضاً لجماعة التبليغ، والتشديد على ذلك، ولكنه تعريض وتخويف من الابتداع والعصيان والكفر الذي وقعت فيه جماعات سابقة، ويمكن أن يقع فيها غيرها! ومركز النصّ أو مناط الحديث هو الخوارج، وليس التبليغ، كما يتضح!

بينما ركزت الانتقادات السلفية السابقة لجماعة التبليغ والدعوة على الفتاوى، أتت انتقادات كل من حمود التويجري، وسعد الحصين، وسليم الهلالي، كتباً كاملة ركّزت على استلهام هذه الفتاوى والاستشهاد بكثير من الممارسات الحيّة والتجارب العملية مع التبليغ أو بعض القريبين منهم والعارفين بهم، وخاصة الباكستانيين ميان محمد أسلم، وسيف الرحمن، ولكن لوحظ على هذه الانتقادات جميعاً ما يلي:

أ ـ الخلط بين التراث الإسلامي الهندي وجماعة التبليغ والدعوة: فكثير من النقد تم توجيهه إلى المدارس الديوبندية، وإلى علماء الهند، قبل نشأة التبليغ والدعوة وبعد نشأتها، ممن لم ينتموا إليها، ولا شك في أن الديوبندية ليست هي التبليغ، ولا يجوز اختزال الثانية في الأولى دائماً.

ب ـ الخلط بين نقد الصوفية ونقد التبليغ، اعتماداً على التأثيرات الصوفية في شيخ التبليغ المؤسس محمد الياس.

ج ـ الخلط بين بعض الممارسات الفردية لبعض أفراد الجماعة ومنهج الجماعة ذاته، الذي لم يتعصب لمذهب في المشرق، ولم يركّز على الانتصار لخلافات معينة فيه.

د ـ الاعتماد على أقوال أعدائهم ومعارضيهم، وعدم العودة إلى مصادر أصيلة لهم في كثير من الأحيان.

---

(٢٨) الموقع نفسه. ضمن دروس الشيخ ابن باز في شرح المنتقى في الطائف، وهي في شريط مسجّل، ويرجع تاريخها إلى ما قبل وفاته بسنتين أو أقلّ.

هـ ـ التحيّز النقدي، فكثير من هذه الكتابات تعاملت مع جماعة التبليغ والدعوة من منظور وجوب أن تكون سلفية أو لا تكون، من دون أن تركّز على الحق في الاختلاف وخصوصية نشأتها ومنهجها وسياقه.

من هنا نرى أن فتاوى الاتجاه الوسطي تضيف إلى الجدل والإصلاح الإسلامي، بينما تأتي كثير من أوجه النقد المعارض غير إصلاحية، ولكن نقدية ومتعصبة إلى حد بعيد. وتبقى المشكلة في جماعة التبليغ والدعوة، وتكيّفها مع المنحى الوسطي السلفي بطلب العلم، والتركيز على علم العقيدة، والتحفظ الدائم في كتابات المتوسطين والمؤيدين لها، وهو ما لم تتضح استجابة الجماعة له بعد.

الفصل السادس

التيارات السلفية وامتداداتها في الوطن العربي



٣٤ ــ الحركات السلفية: التيارات، الخطاب، المسارات

عبد الغني عماد

مقدمة

يرافق مصطلح السلفية الكثير من الغموض، من حيث دلالاته المعرفية أو بيان نشأته والتطورات التي داخلته. وكما هو الحال مع الكثير من المصطلحات التي يزداد غموضها كلما أصبحت شائعة ومتداولة بين فرقاء مختلفين، أصبح مصطلح «السلفية» مجال تجاذب ونقاش زاد من غموضه وتعقيداته تشابك وتداخل المسائل السياسية والعقائدية والمعرفية في هذا المجال.

السلفية لغة، نسبة إلى السلف أو الجماعة المتقدمين، كما هي في **لسان العرب** عند ابن منظور. أما المفهوم الإسلامي الشائع للسلفية والمستقرّ نسبياً فهو الاتجاه الذي يدعو إلى «الاقتداء بالسلف الصالح واتخاذهم قدوة ونموذجاً في الحاضر». والسلف الصالح هم أهل القرون الثلاثة الأولى من عمر الأمة الإسلامية، عملاً بقول النبي (ﷺ): «خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يجيء أقوام تسبق شهادة أحدهم يمينه، ويمينه شهادته».

هذا المفهوم العام والشائع للسلفية ينطبق على أغلب المسلمين، فهم جميعاً سلفيون بهذا المعنى، إلا أن التطور التاريخي ساهم في توليد سلفيات متعددة تختلف في ما تتبنّاه من قضايا وأولويات، وتتباين في درجة أو شدّة التسلف في العبادات وفي المعاملات، في المقاصد وفي الوسائل.

أولاً: البعد التاريخي للسلفية

إن موضوع السلفية ليس بهذا التبيسط، فمن الضروري الغوص بعيداً في التاريخ من أجل فهم السلفية كتيار وعقيدة، وقبل إلقاء نظرة على القرن الثامن

عشر، وقراءة محمد بن عبد الوهاب والتجربة السلفية المعاصرة، لا بد من العودة إلى القرن التاسع مع الإمام أحمد بن حنبل الذي أدى دوراً مهماً في صناعة الأحداث في بغداد في الربع الأول من ذلك القرن، حيث كان يشدّد أكثر من غيره على العودة كلياً إلى النصّ والسير على خطى السلف الصالح، رغبةً منه في تطبيق النموذج الذي نشأ في «المدينة» مع النبي (ﷺ)، مع أن نموذج «المدينة» هو شكل مقتطع من التاريخ الحقيقي الذي شهد صراعات وحروباً بعد انقضاء سنوات قليلة على وفاة صاحب النموذج، تمثل في أن ثلاثة من الخلفاء الراشدين قضوا اغتيالاً، وأن حروباً وفتناً نشبت حتى بين الصحابة، وسادها الكثير من الاحتجاجات والسجالات المتبادلة حول شرعية كل واحد منهم، مما دفع ابن حنبل إلى السعي إلى تهدئة واستيعاب تلك المواجهات وآثارها والعداوات التي انقسم المسلمون حولها باكراً. لذلك عمد إلى التخفيف من أحكامه على من ضلّ خلال الفتنة الأولى، ساعياً إلى رأب الصدع، وتحقيق أوسع إجماع داخل الأمة حول الحقيقة الواحدة للدين، ولكي يتم تجنّب أي تأويل مجازي، وخاض في سبيل ذلك مواجهات فكرية وفقهية عديدة. وتاريخياً، يمكن اعتبار القرن الثاني الهجري المرحلة التي تبلور فيها تيار «أهل الحديث» في مواجهة التحدّي الحضاري الذي مثلته الفلسفة اليونانية، ومؤثراتها في ثقافة الأمم الأخرى، وهو ما برز بوضوح في مقاومة أحمد بن حنبل، والحنبلية من بعده، للاتجاهات العقلانية والفلسفية والمعزلية والكلامية عموماً، التي صعدت بقوة في عهد الخليفة المأمون (ت ٢١٨هـ)، وخلالها تعرّض الإمام أحمد والكثير من الفقهاء لما يعرف بـ «محنة خلق القرآن»، حيث كان من أبرز نتائجها التبلور الواضح للاتجاهات الفكرية والفقهية الإسلامية[١]، وخاصة ما يتعلق بتكوين الملامح النظرية والفقهية لتيار أهل الحديث والاتجاه السلفي عموماً في إطار مكوّنات اجتماعية وأوضاع متمايزة.

الحلقة الوسطى بين ابن حنبل وابن عبد الوهاب يمثلها ابن تيمية (١٣٢٨م) الفقيه الحنبلي السلفي الذي عاش أيضاً فترة عصيبة مر بها الإسلام تمثلت بالغزو المغولي ونهب بغداد وسقوط الخلافة، في وقت كان فيه الخطر الصليبي ما زال ماثلاً في الأذهان. تلك الحالة ولّدت إحساساً شعر معه

(١) فهمي جدعان، **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام** (عمّان: دار الشروق، ١٩٨٩).

المسلمون أن دينهم مهدد حتى في وجوده. وقد صرف ابن تيمية حياته بما أوتي من جهد وصبر لرصد أية ثغرة تمسّ نقاوة العقيدة، وصفاءها، فتصدّى لكل ما صادفه من انعكاسات للفلسفة اليونانية ومؤثراتها في الإسلام، وساجل المذاهب الباطنية، معتبراً أنها من البدع بسبب ما توليه من أهمية للتأويل، وأنكر مفهوم وحدة الوجود التي قال بها الصوفيون ومارسوها بعدما رأى فيهم خطراً أشد من المسيحيين على دين قائم على عقيدة التوحيد. وألّف كتاباً صار مرجعاً لكل السلفيين هدفه تنقية الرسالة المحمدية من كل شائبة حمل عنوان: **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، وهو كتاب صغير الحجم كبير التأثير، لا يزال يطبع حتى الآن، مما يدل على الانتشار الذي يحظى به، وهو يتناول علاقة الأمير برعيته في ظلّ الشريعة، ويشدد على تطبيق الحدود بشكل حرفي، لكنه يولي موضوع الجهاد اهتماماً مميّزاً، ويساوي بينه وبين الصلاة، حتى ليبدو أنه يضعه فوق الأركان الشرعية الأربعة (الشهادة، والصوم، والزكاة، والحج)، فالدين جذعه الصلاة وتاجه الجهاد. وهو بذلك يجعل محاربة الكفار أحد وظيفتي ولي الأمر، حيث الأولى تتمثل بتكريس طاقته لخدمة الدين بتأمين انتصار الفضيلة داخل الأمة من خلال إقامة الحدود، والأخرى خوض الجهاد المقدس خارج دار الإسلام. وهو بذلك يريد أن يحقق الإسلام أكبر نجاح ممكن سياسياً ودينياً، وبذلك يصبح السياسي والديني شيئاً واحداً لا يمكن الفصل بينهما، فالسلطة التي لا تهتم بالشأن الديني، والدين الذي لا يهتم إلا بذاته متخلياً عن القوة والعظمة، مكتفياً بالتقوى والخشوع، يخسر في الحالتين، وينتهي الاثنان إلى الفشل والخراب، وتلك هي حال المسيحية واليهودية اللتين أصيبتا بهذا المرض الذي منعهما من إقامة الصرح الديني. هكذا تحول ابن تيمية من فقيه إلى مجاهد يحثّ على الجهاد في العقيدة، وهو ما يعمل الأصوليون والسلفيون المعاصرون على إحيائه[٢].

مع محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ ـ ١٧٩٢) مؤسس التيار الوهابي السلفي، الذي انطلق من عمق الجزيرة العربية في مسقط رأسه نجد، الذي التحق به آل سعود، انطلقت حركة تطهيرية أسهمت بعد قرنين في ولادة المملكة العربية السعودية، لكنها في البداية تعرّضت لضربات أجهضت مشروعها على يد والي

(٢) لمزيد من التوسع، انظر: عبد الغني عماد، **الحركات الإسلامية في لبنان: إشكالية الدين والسياسة في مجتمع متنوع** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٦)، ص ٢٦٣ و٢٦٨.

مصر محمد علي (١٧٦٩ ـ ١٨٤٨)، حيث تمكن من طرد الوهابيين من الحجاز (١٨١٢ ـ ١٨١٧)، كذلك فشلت محاولة أخرى لإقامة دولة الوهابيين أواسط القرن التاسع عشر، لكن مع مطالع القرن العشرين تضافرت الظروف لإعادة إحياء المشروع، وبعد ثلاثين عاماً نجحت قبيلة آل سعود الملتزمة بهذه العقيدة في فرض هيمنتها على جميع القبائل ووحدتها لتنشأ الدولة السعودية عام ١٩٣٢ التي اعتبرت العقيدة الوهّابية عقيدة رسمية أوكل أمر تطبيقها بكل صرامة إلى المطاوعية القائمين على تطبيق أحكام الشريعة في الحياة العامة.

ثمة حلقات ثلاث (الحنبلية ـ ابن تيمية ـ الوهّابية) شكّلت المحضن التأسيسي والتاريخي للتيار السلفي، وفي كل حلقة كان هذا التيار يتجه نحو المزيد من التأصيل والتشدّد، وفي كل حلقة أيضاً كانت تنطلق الموجة السلفية مجدداً بزخم أقوى، ولم يكن صدفة أن يتزامن ذلك دائماً مع تحديات حضارية كبرى، والسلفية المعاصرة اليوم كحلقة راهنة تطلق موجة دفاع عن العقيدة لا تختلف في دوافعها عن سلفيات الأمس، وإن اختلفت في الوسائل والأساليب وبعض الاجتهادات.

ثانياً: البعد المعرفي للسلفية الوهّابية

إذا تمعّنا في كتابات ابن عبد الوهاب، كصاحب عقيدة، بقراءة أشهر كتبه **التوحيد** نكتشف غياب أي تجديد، ولا غرابة في ذلك، فهو مليء بالاستشهادات والاقتباسات التي تؤكد مرجعيته الحنبلية المتشدّدة، حتى ليبدو معلّمه أحمد بن حنبل في الواقع أكثر تسامحاً في بعض المسائل. ويعترف ابن تيمية نفسه بأن معلّمه كان متشدداً في ما يخصّ «العبادات»، ومتحرراً تماماً في موضوع «العادات»، حتى إن ابن حنبل تغاضى عن التوسل بالأولياء وزيارة القبور، وإن لم تكن الطرق قد تشكّلت بعد في عصره. نشهد في هذا المجال تدرّجاً في الحدّة بين الحلقات الثلاث التي تبلورت خلالها العقيدة السلفية، فهي حلقات انتقلت من التساهل النسبي مع ابن حنبل إلى الانتقاد النظري الجذري من جانب ابن تيمية، وصولاً إلى استخدام العنف وهدم الأضرحة ومنع كل الممارسات التي تسيء إلى صفاء العقيدة مع الوهابيين، بحيث لم يتبق في المملكة السعودية أي قبر من قبور الصحابة والأولياء، باستثناء قبر النبي.

انطلق ابن عبد الوهاب في صياغته من اعتبار عقدي، وهو ان التوحيد أساس الإسلام، وهو يعني إفراد الله بالعبادة دون سواه. فالمجتمع يجب أن

يكون حقلاً تطبيقياً لهذا التوحيد الإلهي، ويعبّر عن ذلك من خلال التمييز والتكامل المعرفي الذي يقيمه بين فكرتي توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية. فتوحيد الربوبية يترتب عليه توحيد الألوهية، وبالتالي فإن القبول بتعدد الآلهة هو إدخال للشرك في الحياة الدينية. وبالعكس، لا يمكن التسليم بتوحيد الربوبية، وفي الوقت نفسه الإيمان والولاء لغير الله، مما يعني أن توجيه جزء من العقيدة التي يدان بها لله نحو نبي أو ولي أو حاكم سياسي... إلخ هو بمثابة وقوع بغير وعي في الشرك والكفر، ولا يمكن تحقيق المبدأين: توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية، وتجسيد الإيمان الحقيقي بالله إلا من خلال ما يسمّونه عقيدة الولاء والبراء، وهما شرطان من شروط الإيمان. ومعنى الولاء هو حب الله ورسوله والصحابة والمؤمنين الموحدين ونصرتهم؛ والبراء: هو بغض من خالفهم من الكافرين والمشركين والمنافقين والمبتدعين والفساق، ومعاداتهم وجهادهم بالقلب واللسان. الولاء والبراء، إذن، من أعمال القلوب، لكن يجب أن تظهر مقتضياته على اللسان والجوارح، استناداً إلى الآية القرآنية: **﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياءَ بعضُهم أولياءُ بعضٍ ومن يتولَّهم منكم فإنه منهم إنّ الله لا يَهدي القوم الظالمين﴾**[3].

في الخلاصة، نشهد في هذا المجال تدرّجاً في الحدّة بين الحلقات الثلاث التي تبلورت خلالها العقيدة السلفية، فهي حلقات انتقلت من التساهل النسبي مع ابن حنبل إلى الانتقاد النظري الجذري من جانب ابن تيمية، وصولاً إلى استخدام العنف وهدم الأضرحة ومكافحة التصوف والتوسل، ومنع كل الممارسات التي تسيء إلى صفاء العقيدة مع الوهابيين، بحيث لم يتبقّ في المملكة العربية السعودية التي تبنّت تحت قيادة عبد العزيز بن سعود (١٩٠٢ ـ ١٩٥٣) العقيدة السلفية الوهّابية، أي قبر من قبور الصحابة والأولياء بإستثناء قبر النبي (ﷺ).

في الممارسة يفتح مفهوم «التوحيد»، كما تقدمه الوهّابية، الباب واسعاً أمام ضوابط شديدة الصرامة، فعندما تقوم العقيدة على مفهوم التوحيد بشقيه، كما سبق وأشرنا، فإن السلوك والممارسة ينبغي أن يتطابقان مع هذا المفهوم بشكل لا يكون فيه أي مجال أو شبهة إشراك وكفر بأية طريقة، سواء أكانت عبادة أو تقرّباً أو دعاءً أو سلوكاً اجتماعياً، وهذا ما حوّل الدعوة الوهّابية من

(٣) **القرآن الكريم**، «سورة المائدة،» الآية ٥١.

خطاب ديني لاهوتي إلى أيديولوجيا تنقض الواقع، وتتتبّع مصادر الشبهات الشركية والكفرية فيه، وتقدم البدائل منها.

وبحكم تركيزها على الجانب المعتقدي التوحيدي، فإن العالم ينقسم وفق هذه المنظومة بشكل ثنائي استقطابي متضاد: عالم كافر مشرك، وعالم مسلم صحيح الإيمان يمثله أهل التوحيد. وقد قادت هذه الرؤية إلى توسيع دائرة ما يعرف بمفهوم «الولاء والبراء»، وبالتالي التوسع بتكفير الآخر في ضوء ما عرف في أدبيات الوهابيين بنواقض الإسلام، أو قواعد التكفير، العشرة التالية:

١ ـ الشرك في عبادة الله، ومن ذلك دعاء الأموات والاستغاثة بهم والذبح لهم.

٢ ـ من جعل بينه وبين الله وسائط يدعوهم ويسألهم الشفاعة ويتوكل عليهم، فقد كفر إجماعاً.

٣ ـ من لم يكفّر المشركين أو شك في كفرهم أو صحح مذهبهم.

٤ ـ من اعتقد أن هدي غير النبي (ﷺ) أكمل من هديه أو أن حكم غيره أحسن من حكمه.

٥ ـ من أبغض شيئاً مما جاء به الرسول (ﷺ).

٦ ـ من استهزأ بشيء من دين الرسول.

٧ ـ السحر، ومنه الصرف والعطف، من فعله، ومن قبله، ورضي به.

٨ ـ مظاهرة أو مناصرة المشركين ومعاونتهم على المسلمين.

٩ ـ من اعتقد أن بعض الناس يسعه الخروج على شريعة محمد (ﷺ).

١٠ ـ الإعراض عن دين الله، لا يتعلمه ولا يعمل به[٤].

وفق هذا الفهم، لا يمكن اعتبار كلّ الحركات الإسلامية سلفية، فالمعايير التي تضعها السلفية الوهّابية شديدة الصرامة، ومثال على ذلك أن حسن البنّا في تعريفه للإخوان المسلمين، يقول إنها «طريقة سلفية وطريقة صوفية ودعوى إصلاحية و...»، يجمع بين متناقضات، بحسب القراءة

---

(٤) ذكرها جميعها الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب، واعتمدنا في عرضها على: عبد العزيز بن باز، **العقيدة الصحيحة ونواقض الإسلام** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٣هـ/ ١٩٨٣م)، ص ٢٧ ـ ٢٩.

السلفية المتشدّدة، فاعتباره الاستشفاع بالأولياء ليس من المسائل الاعتقادية، بل من المسائل الفرعية، أمر يتناقض كلياً مع ما يتشدّد السلفيون الوهابيون في مكافحته باعتباره كفراً، وهم يصفون أهل الصوفية وأتباعهم بالقبوريين.

ويمكن تحديد الأسس التي تشكّل المنظومة المعرفية التي يقوم عليها المنهج السلفي في العموم بالعناصر الصلبة التالية:

١ ـ الأولوية للنصّ على العقل والتسليم الكامل بنصوص الكتاب والسنّة وتفسيرها بلا تأويل ولا هوى، واعتبار الأصول ثلاثة، وهي: الكتاب، والسنّة، وإجماع الأمة.

٢ ـ عقيدة الولاء والبراء، وبمقتضاها ينبغي التبرؤ من أهل الأهواء والبدع والتأويل من المشبّهة والمعطلة الذين يأخذون الدين بالعقل أو بغير سنّة الاتباع من الصحابة والسلف الصالح، لكنهم مع ذلك يرفضون تكفير المعيّن، باعتبار أهل القبلة مسلمين مؤمنين ما داموا معترفين ومصدّقين بما جاء به النبي (ﷺ).

٣ ـ التنزيه في التوحيد، وتأكيد كافة أشكاله من الربوبية والألوهية والصفات والأسماء، وردّ الخلق والأفعال إلى تقدير الله ومشيئته وقضائه وقدره، والقول بالاصطفاء للجنة والنار، فضلاً ووعداً.

٤ ـ الطاعة ودرء الفتنة ورفض الخروج على الحاكم، وهو ما تعبّر عنه «العقيدة الطحاوية» التي تمثل عقيدة أهل السنّة من الأشاعرة والسلفية، لكنها في الاعتقاد السلفي والحنبلي تعتمد شرح ابن أبي العزّ الحنفي، مع كتب ابن تيمية وابن عبد الوهاب، وفيها: «لا نرى الخروج على أئمتنا، وإن جاروا، ولا ندعو عليهم، ولا ننزع يداً من طاعتهم، ونرى طاعتهم من طاعة الله عزّ وجل»[٥].

٥ ـ الاقتداء بالخلفاء الراشدين والصحابة والتابعين والإيمان بعدالتهم والسكوت عمّا بدر بينهم من خلاف، ولهم مواقف شديدة في الدفاع عن عقيدة أهل السنّة والجماعة في مواجهة من يعتبرونهم مخالفين لم تقف عند حدود

---

(٥) انظر: صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، **شرح العقيدة الطحاوية**، تحقيق ناصر الدين الألباني (بيروت: منشورات المكتب الإسلامي، ١٩٨٤)، صفحات متفرقة.

المعتزلة والجهمية والجبرية والقدرية والمشبّهة، بل طالت الصوفية والأشاعرة والشيعة الإمامية وكافة الفرق الأخرى.

٦ ـ ترفض السلفية البدع، وهي عندهم «الحدث في الدين أو ما استحدث بعد النبي من الأهواء والأعمال. .»، لذلك يرفضون كل منتج فكري بعيد عن أصل الدين، بل يذهب بعضهم إلى تكفير الأخذ به شأن كل البدع الفكرية المخالفة الآتية من الحضارة الغربية، وهم يشدّدون على كمال الدين وتمامه، لذلك يعدّ الليبراليون والعلمانيون والشيوعيون، بل وحتى القوميون، أشد أعداء السلفية، وقد صدرت فتاوى عديدة في العربية السعودية بتكفيرهم، من دون تعيين، وإن كان الموقف من المسألة الديمقراطية والمشاركة في الحياة السياسية بدأ يشهد بعض التطور داخل بعض أجنحة السلفية، كالسلفية الحركية أو السرورية، التي بدأت بعض فروعها في الخليج بالتوجّه نحو العمل السياسي والبرلماني[٦]. إلا أن السلفيتين العلمية والتقليدية يرفضان فكرة التنظيم والبيعة، ويتفقان معاً على رفض الاحتكام إلى القوانين الوضعية، ودخول المجالس البرلمانية، وهو ما اتجهت إليه حركة الإخوان المسلمين والتيار الحركي السروري في عدد من البلدان.

هذه المنظومة لم تتشكّل إلا عبر مسارات تفاعلية مع تلك الموجات التاريخية الثلاث الكبرى التي مثلت عوامل دفع لهذه الدعوة، بقدر ما مثلت عوامل تأصيل لها جعلتها على مستوى الحركة والعقيدة تنتعش على الدوام، وتعود إليها الروح كردّة فعل على تحديات تستشعر فيها الجماعة خطراً على الدين من الداخل أو الخارج، ويصحّ القول بالتالي إنها حركة دفاع وتمركز حول الذات تتحصّن في التاريخ، وتستلهم «النموذج» كفعل هروب لا واعٍ من تحديات الواقع وانكساراته، وهو ما تعبّر عنه ممارسات تيارات الحركة الإسلامية المعاصرة في كافة اتجاهاتها في عصر العولمة واكتساح قيم الغرب وأنماطه الثقافية.

ثالثاً: السلفية والأصولية

لا يميّز البعض بين السلفية والأصولية، وهذا خطأ معرفي ومنهجي وتاريخي، فالسلفية في دعوتها الأصلية نشأت في بيئة بدوية، كما بيّنا كدعوة لتطهير العقيدة والعبادة، وتصحيح الإمام، توجّهت نحو تنقية المجتمع من البدع

---

(٦) هاني نسيرة، **السلفية في مصر ..تحولات ما بعد الثورة**، كراسات استراتيجية؛ العدد ٢٢٠ (القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، ٢٠١١)، ص ١١ ـ ١٢.

والعادات والتقاليد المخالفة للشريعة، كزيارة المقابر والإيمان بالأولياء والسحر والتنجيم والتعاويذ والتصوّف الشعبي وتقديس الموتى. وبهذا المعنى لا تبدو السلفية مذهباً شبيهاً بالمذاهب الإسلامية القديمة، بقدر ما تبدو كفرقة حنبلية جديدة، رغم أنها تدعو إلى تجاوز كل المذاهب الإسلامية التي سبقتها والعودة إلى الاجتهاد اعتماداً على الكتاب والسنة فقط.

في المقابل، نشأت الأصولية في بيئة مختلفة، فهي ظهرت في مجتمعات مدنية متقدمة، مصر وبلاد المشرق العربي، وفي ظلّ ظروف وتحديات بالغة التعقيد (سقوط الخلافة، ونكبة فلسطين، والاستعمار الأجنبي)، وردّاً على هذا الخطر، دعوا إلى مقاومة التحديث وتقويض الدولة الوطنية، مؤسسين لخطاب يتحدّث عن الأمة الإسلامية والدولة الإسلامية[٧].

الأصولية في هذا المعنى خطاب إسلامي مؤدلج يقدم منظومة أفكار تنطلق من الحاضر إلى المستقبل، وذلك على خلاف السلفية التي تنظر إلى الحاضر لتخليصه من شوائب وممارسات الماضي، متخذّة من سيرة السلف الصالح ومعتقداته وممارساته عقيدة لتطهير الدين من جاهلية الماضي ووثنيته، في حين تعتبر الأصولية أن المجتمع الإسلامي القديم قد زال وحلّ محله التحديث والتخريب والكفر والطاغوت، وعلينا أن نتصدّى لذلك كله لإقامة المجتمع الإسلامي الأصيل على أنقاض المجتمع القائم الملوّث.

للسلفية عموماً آليات استدلال خاصة بها، تختلف عن التفكير الأصولي، فهي ترفض كلّ أنواع التأويل، أو الرأي والقياس والاستحسان، الذي أخذت به مذاهب الحنفية والشافعية والمالكية بالخصوص. ويكاد يهيمن «السند» على كل شيء باعتباره فوق كافة الآليات الاستدلالية الفقهية التي يعتمدها الأصوليون. لذلك ترفض السلفية مناهج إصلاحية صار لها شرعيتها ويتحفظون عليها، كالمنهج أو المدخل المقاصدي، وهذا ما يُدخل المنهج المعرفي السلفي في قلب مدرسة «الاتباع»، وإن كان لا يدفعه باتجاه «التقليد»، لأنه لا يعتمد على تقليد إمام، ولا على مذهب، بل هو ضد المذهبية، حيث يلجأ مباشرةً إلى النصوص من الكتاب والسنة، لكنه لا يُعمل فيها آلية «الاجتهاد» وفق أسس محددة شأن المذاهب الأخرى. إذن، يقع «الاتباع» هنا في مرتبة بين الاجتهاد

---

(٧) انظر رضوان السيد، في: النهار، ٢٣/٩/٢٠٠٧.

والتقليد، حيث يلجأ مباشرة إلى النصوص ويتبعها بحرفيتها، ولا تقاس على ما لديه من نتاجات فقهية ومذهبية أخرى.

١ ـ المرجعيات والمصادر والمسارات

يقوم النظام المعرفي للسلفية على مظنّة الاعتبار أنهم المجموعة الأمينة على تراث النبي (ﷺ). وهو لا يحيل على جماعة بقدر ما يحيل على منظومة معرفية واعتقادية وسلوكية تشكّل في مجملها تمثلات الجيل الأول للنصّ، وهو السلف الصالح الذي يمثل استمرارية الدعوة وسلطتها، وهو ما يترتب عليه واجب التعامل معهم كناقلين لمعرفة مقدسة.

لقد قدم السلف رؤية محدّدة للعلاقة التي يفترض أن القرآن يقدمها بالنسبة إلى المعرفة، فقد كانت تصوّراً دينياً مبسّطاً مبنياً على مقولة التوحيد، مع الالتزام بمفهوم الصحابة للنصّ من دون تأويل له ولا تكييف. لذلك يعارض السلفيون بشدّة القراءات الداعية إلى التحرّر من السلطة المعرفية التفسيرية للسلف الأوائل، وإقامة علاقة اتصالية مباشرة مع النصوص، ومن أهم الرموز الذين توجّه إليهم سهام النقد سيد قطب الذي كان من بين الأوائل الذين تحرّروا من المنظومة التقليدية، حيث عمد إلى منهج التأصيل والتأويل والقراءة المباشرة في النصّ القرآني، متجاوزاً بذلك الفرق والمذاهب الفقهية، بما في ذلك السلفية منها. لذلك تعتبر السلفية أن الاشتغال بأقوال سيد قطب ومن هم على شاكلته استدراكاً وقحاً على الصحابة.

والواقع، أنه إضافةً إلى انشغال السلفية واندفاعهم في القرنين التاسع عشر والعشرين إلى تصحيح عقائد المسلمين وعباداتهم، وتطهيرها من البدع العرفية الموروثة، ومن المستجدات البدعية التي بدأت بالظهور تباعاً، فهم انشغلوا أيضاً بسجالات الجرح والتعديل وجدالات التطهير الديني ضمن أهل السنّة والجماعة على العقيدة الأشعرية والماتريدية، والمقولات والممارسات الصوفية، ثم تعدّى الأمر ذلك للهجوم على التقليد الفقهي والمذاهب الفقهية السائدة بسبب سيطرة التقليد عليها. والحقيقة أن الأشاعرة والماتريدية والمتصوّفة ورجالات المذاهب الفقهية كانوا هم أيضاً قد بادلوا السلفيين في نجد والحجاز واليمن ومصر هجوماً بهجوم، وقد وجد الدفاع عن الأشعرية باعتبارها عقيدة أهل السنّة والجماعة، والتمييز بين التصوف باعتبار أن هناك تصوّفاً بدعياً وتصوفاً سنّياً، والدفاع عن صحة إيمان سائر المسلمين، وعدم استحلال التكفير، وأنه لا يجوز تكفير

المسلم، الكثير من الاستحسان عند الكثير من المسلمين. في المقابل، تنبغي الإشارة إلى أن السلفيين لم ينفردوا بالهجوم على الأشعرية، وعلى التقليد والجمود في المذاهب الفقهية، وعلى التصوف، بل شاركهم في ذلك من عرفوا بالإصلاحيين منذ أواخر القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين. فقد رأى الإصلاحيون، ومن بعدهم الحداثيون، أن الأشعرية ضدّ العقل ومسؤولية الإنسان عن أفعاله، ووافقوا السلفيين على ضرورة التخلّي عن التقليد الفقهي والمذهبي واتباع ما أدى إليه المتمثل الشرعي مهما خالف العرف والتقليد. واعتبروا التصوف دليلاً على التخلّف وعصور الانحطاط[٨].

ومن الطبيعي أن تكون حجج ومنطلقات وتطلعات السلفيين والإصلاحيين مختلفة، لكنها تضافرت في فترة ما، فدفعت في اتجاهات بعضها إيجابي مثل فتح باب الاجتهاد، لكن ثلاثينيات القرن العشرين شهدت افتراق الفريقين، حيث بقي السلفيون مصرّين على تكفير «المبتدعة» و«تبديع» الصوفية و«الحط» من الأشعرية. وقائمة الأعداء طويلة، لا تبدأ من أبي حنيفة[٩]، حيث يصفه هادي المدخلي بأنه أول من ضلّ في القول بخلق القرآن، ولا تتوقف عند اتهام الإمام البخاري بالأشعرية أو مضايقته، والهجوم على الإمام الطبري وتكفيره ومنع الصلاة عليه، بحسب بعض الروايات، ولكن تمتد حتى محمد عبده الذي يصرّ كثير من دعاة السلفية المعاصرة على تبديعه هو وشيخه جمال الدين الأفغاني وتلميذه رشيد رضا[١٠]، مروراً بأسماء كثيرة كالشيخ محمد الغزالي، والسيد سابق، والقرضاوي، وغيرهم كحسن البنّا[١١].

يتعامل السلفيون بصرامة مع كل من يمسّ المكانة المقدسة للسلف، ومنها

---

(٨) رضوان السيد، «السلفية: التحولات والمآلات،» **الشرق الأوسط**، ٢٣/ ٣/ ٢٠١٠ (محاضرة ضمن ندوة عن السلفية في فعاليات الجنادرية).

(٩) الذي يساوي الشيخ ناصر الألباني مذهبه بالإنجيل حين يقول في تعليقه على حديث نزول عيسى في آخر الزمان، إن «هذا صريح في أن عيسى عليه السلام يحكم بشرعنا ويقضي بالكتاب والسنّة لا بغيرهما من الإنجيل أو الفقه الحنفي أو نحوه». انظر: سعيد رمضان البوطي، **اللامذهبية أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية**، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧)، ص ٩١.

(١٠) انظر بذلك: مقبل بن هادي الوادعي، **ردود أهل العلم على الطاعنين في حديث السحر وبيان بعد محمد رشيد رضا عن السلفية**.

(١١) انظر رسالة: **عقيدة (حسن البنّا) بين دعوى الاتباع وحقيقة الابتداع** (منشورات مركز الإمام الألباني) التي جاءت في سياق الردّ على الشيخ إبراهيم شقرا الذي تحدّث عن تقارب بين الشيخين البنا والألباني، فردّ عليه أتباع الألباني بهذه الرسالة التي تبينّ أن البنا مبتدع.

رفضهم أية رواية لا تنسجم مع الصورة النقية للسلف، وتجنّبهم تقييم الصحابة وتأكيد عدالتهم جميعاً، بحيث يستحق منكر ذلك التأديب، وإن كان لا يحكم بكفره. وقد صاغ الإمام الطحاوي هذا المبدأ في عقيدته بالقول: «ونحن أصحاب رسول الله لا نفرّط في واحد منهم، ولا نتبرّأ من أحد منهم، ونبغض من بغضهم.. الخير بذكرهم ولا نذكرهم إلا بخير، وحبهم دين وإيمان وإحسان، وبغضهم كفر ونفاق وطغيان». وتقدم السلفية نفسها كمدرسة وسطية بين طائفتين: «الظاهرية» الذين جمدوا على الحروف والرسوم وعطلوا المقاصد والعلل في فقه النصوص، و«الباطنية» العابثون بالأصول الذين قلبوا الحقائق وحرّفوا كلام الله ورسوله عن مواضعه وعلى رأسهم المتصوفة، كما يطعنون بنتاج ما يسمّونه «المدرسة العقلية» التي تمثل لديهم خطأً فكرياً متواصلاً امتد من المعتزلة متواصلاً مع الغزالي، وتجسد مع الأفغاني ومحمد عبده، ووجد ترجمته في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة وغيرهم من الكتّاب الإسلاميين، واصفين هذا الإنتاج بالعقائد والأفكار الفاسدة، وما مارسته من توفيقية فكرية بأن هدفه كان التصالح مع الغرب[١٢]. لذلك، فإن تعداد لائحة الأعداء والمخالفين لدى السلفيين، ومسلسل من يستهدفهم المنهج السلفي بإشهار بدعهم وخروجاتهم، لا يتوقف باعتبار أن مهمتهم الأساسية التصفية والتنقية وتصحيح العقائد.

المرجعيات التي جسّدت السلف الصالح قليلة بالمقارنة بالعدد الهائل من رموز الثقافة الإسلامية، فالذاكرة السلفية لا تحتفظ بشخصيات كثيرة إلا بما يخدم وظيفة التبرير الأيديولوجي لما تعتبره سلفاً صالحاً، إذ يتم تغييب أو تهميش كل شخصية ظهر عليها بعض التأثر بغير المنهج السلفي. لذلك يقتصر السلفيون على ذكر لائحة قليلة بهذه المرجعيات، فهم، على سبيل المثال، يتبنّون في موضوع كتب تفسير القرآن تفسير ابن جرير الطبري، والبغوي، ورشيد رضا، وابن كثير، بطبيعة الحال، وأبو المظفر السمعاني، وتفسير القاسمي، وصديق حسن خان، ومحمد الأمين الشنقيطي، ويتجاهلون المشاهير من المفسّرين المعتبرين من المدرسة الأشعرية والكلامية، كالبيضاوي، والنسفي، والقرطبي، والسيوطي، والشوكاني، وابن الجوزي، والسمرقندي،

---

(١٢) عبد الحكيم أبو اللوز، **الحركات السلفية في المغرب (١٩٧١ ـ ٢٠٠٤): بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٧٩ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩)، ص ١٠٣.

وابن عطية، والزمخشري، والزركشي، وسيد قطب، والعزّ بن عبد السلام، والعشرات غيرهم.

ويقتصر ذكرهم على لائحة لرموزهم الكبار من عموم الصحابة وأتباعهم، وأئمة الحديث المشهورين، كالبخاري ومسلم وغيرهما، وابن المبارك، وأبي عبيد، وابن المنذر، وشيخ الإسلام ابن تيمية وتلامذته، ومحمد بن عبد الوهاب وأبنائه وحفدته وأنصاره ودعاة منهجه، مثل الشيخ عبد العزيز بن باز، والشيخ عبد العزيز بن عبد الله آل الشيخ، والشيخ محمد بن صالح العثيمين، والشيخ صالح اللحيدان، والشيخ محسن العباد، وحمود التويجري، كذلك يعمدون إلى الإضاءة على أسماء ورموز سلفية ناجحة قدمت نماذج لافتة دلالة على نجاح العقيدة في الانتشار والامتداد، بدءاً من الإمام أحمد بن حنبل في العراق إلى ابن تيمية في الشام.

وفي العقيدة، رغم تبنّيهم كغالبية الإسلام السنّي العقيدة الطحاوية، إلا أنهم لا يتبنّون سوى «شرح أبي العزّ الحنفي» لها، وحنفية أبي العز الفقهية لم تمنع من تبنّي السلفية الكامل لشروحاته للعقيدة الطحاوية التي هناك قراءات متعدّدة لها لتفسير بعض جوانبها، باعتبارها أصبحت من أهم المصادر والمرجعيات العقائدية في الإسلام السنّي المحدّد لثوابت «أهل السنة والجماعة» على مستوى العقيدة. بالإضافة إلى ذلك، يتبنّى السلفيون العقيدة الواسطية، والعقيدة التدمرية لابن تيمية، ولهم عليها شروحات، فضلاً عن **كتاب التوحيد** لمحمد بن عبد الوهاب.

من الواضح أن المرجعيات العقيدية السلفية تختلف في تحديدها لعقيدة أهل السنّة والجماعة عن تلك المرجعيات العقائدية الأشعرية (للشافعية) والماتريدية (للأحناف) والمعتمدة في الأزهر والعواصم الفكرية العلمية للإسلام السنّي، والشروحات العائدة لها، حيث كان ولا يزال يعتمد التراث العائد لها، ككتاب **العقائد النسفية**[(١٣)] **بدء الأمالي**[(١٤)] **جوهرة التوحيد**[(١٥)] كأسس مرجعية عقائدية وغيرها، فضلاً عن الشروحات العديدة عليها.

---

(١٣) للشيخ الإمام نجم الدين عمر النسفي (٤٦١ ـ ٥٣٧هـ).

(١٤) الأوشي الفرغاني (٥٦٩هـ)، وهي قصيدة في بيان أهل السنّة والجماعة لسراج الدين بن علي عثمان.

(١٥) للإمام برهان الدين إبراهيم بن هارون اللقاني (١٠٤١هـ).

ذهب السلفيون إلى رفض التمذهب بالكلية بسبب سيطرة التقليد الفقهي وسدّ باب الاجتهاد(١٦)، بل اعتبر بعضهم مثل الشيخ محمد سلطان المعصومي الخجندي أن السلفية هي دعوة اللامذهبية التي تنفي الوسائط عبر الأئمة، والتي دفعت المقلّدين لهم إلى التجمّد والتحجّر والتعصّب. وهم في تصنيف «أهل السنّة والجماعة» أخرجوا الأشاعرة منها، إلا أن المعتدلين لا يوافقون على ذلك.

لا شك في أن أهم ما تميّز به فكر ابن حنبل وإعطاؤه الصفة التأسيسية للاتجاهات السلفية هو اختلاطه بالثيولوجيا، فقد كانت الحنبلية مذهباً كلامياً في الأساس اندرجت مواقفها في السجال الذي أملاه عليها الصراع الشديد الذي دخله الإمام أحمد ضد المعتزلة والرافضية وفرق عقائدية أخرى، بشكل أدى إلى إعادة بناء منظومة التفكير عنده على كل المستويات. فعلى سبيل المثال، يمكن اعتبار نظرية التفويض بلا كيف التي وضعها مقياساً، بل نموذجاً لذلك، فهي لا تنتهي عند تأكيد الصفات والأفعال الإلهية في مقابل المتشابهات التي أوردها المتكلّمون في ما كان يعتقد، بقدر ما كانت تخدم هدفاً مركزياً لديه يكمن في تفكيك العصب المحرك والعقل المنتج، تمهيداً للإطاحة بكثرة التأويل في الخطابات التي أنتجها الفكر الإسلامي في تلك اللحظة الإسلامية.

في هذا السياق، ما يأتي فعله شيخ الإسلام ابن تيمية في الموجة السلفية الثانية، حيث إنه أعطى للمفاهيم الفقهية نفسها (الرأي، القياس، الإجماع) أبعاداً انتزعت من السياق والبيئة نفسهما، وعكست جوهر الصراع مع الفرق الإسلامية على المستوى الثيولوجي والأيديولوجي، الأمر الذي أعطى للمذهب المزيد من التميّز بالمقارنة بالمذاهب الثلاثة الأخرى التي لم تكن سوى حركات فقهية حصراً. والواقع أن إضافة محمد بن عبد الوهاب، فضلاً عن باب الإلهيات حيث ساهم في تجديد علم التوحيد في ظروف تاريخية بالغة الدقة، تمثلت أيضاً في جانبين: الجانب **الأول** عملي، وهو تنقية التوحيد من التصوّرات الحسّية والمشخّصة التي بدأت تتسرّب إلى مضامين الفكرة في مجتمع الجزيرة في القرن الثامن عشر، ومن هنا كان تركيزه على الممارسات التي تكشف ما ترسّب من عقائد شركية؛ والجانب **الثاني** تمثل في استئناف الردّ والسجال مع قضايا التوحيد الاعتزالي والكلامي الذي اتخذ صورة عقلية في

(١٦) السيد، «السلفية: التحولات والمآلات».

تناوله للذات الإلهية وصفاتها، وهو لم يشغل نفسه بمواجهة التحدّي الأوروبي والأجنبي الذي كان يشغل بال المسلمين، بل انصبّ فكره وتأسس أصلاً كخلاصة ونتيجة للبيئة التي نشأ فيها، حيث المجتمع البدوي في العموم قليل التأثر بالمؤثرات الوافدة. من هنا كانت سمات الفكر الوهابي أحادية الطرح، والقطع والحسم، والالتزام بمعيار ثابت وقيم متجانسة، بعكس الفكر التوفيقي التركيبي الذي ينشأ في مناطق العمران حيث يشتدّ التفاعل مع الثقافات الأخرى[(١٧)]. والواقع أن الوهابية، إلى جانب حركات أخرى متأخرة نسبياً، مثّلت النبض الوحيد الذي تبقّى من حيوية الإسلام، خصوصاً بعد دخول الدولة العثمانية في الشيخوخة، وتصاعد حركة المدّ الأوروبي. وعلى الرغم من ذلك، فإن انشغاله الأساسي كان مواجهة الفاعلية الدينية المحلية غير الخاضعة لمركزة توسع الدولة السعودية[(١٨)].

ولا خلاف على أن كتابات ابن عبد الوهاب استغرقت في المسائل الكلامية، وهي إذا ما قورنت بكتابات شيخه ابن تيمية تبدو وكأنها تمارين كتابية هامشية تتصف بالبرّانية وقلة الاطلاع، بحسب رأي عزيز العظمة، وذلك من خلال تكراره للمعايير التيمية نفسها بحرفيتها: الالتزام بظاهر النصّ، واعتبار التأويل بمثابة إشراك للإنسان في البلاغ. مع ذلك، لا يمكن الإنكار أن قوة الأفكار الوهّابية انبنت من قدرتها البيداغوجية، حيث قسّم **كتاب التوحيد** بحسب الأهمية والأسبقية، الأمر الذي أعطاه طابعاً تبسيطياً مدرسياً أعاد من خلاله بناء فكرة التوحيد بشكل أعطاها قدرة تلقينية جعلت مضامينها مستساغة ومفهومة لدى الخاصة والعامة على السواء، فأصبح بذلك **كتاب التوحيد** المرجع الأساسي في مادة العقيدة عند سلفيي العصر الحديث.

الاتفاق في الأصول الفكرية والعقدية وفي المنهج هو ما ميّز الحراك السلفي التاريخي، ولقد صاغ ابن حنبل «المنهج» الذي به يأخذ الإسلام، أصولاً وفروعاً من النصوص والمأثورات، وذلك في مواجهة منهج متكلّمي المعتزلة الذين كان للعقل والتأويل شأن عظيم في المنهج الذي أخذوا بواسطته الإسلام. ولقد بلغ من اتّباع ابن حنبل للنصوص حدّاً جعله لا يرجّح، بالرأي أو

---

(١٧) محمد جابر الأنصاري، **الفكر العربي وصراع الأضداد** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٧)، ص ٢٥.

(١٨) عزيز العظمة، **محمد بن عبد الوهاب** (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠٠٠)، ص ١١.

بالعقل أو بالقياس، مسألة على أخرى عندما تتضارب وتتعارض النصوص والأدلة في القضية الواحدة، فكان يفتي بالحكمين المختلفين لأن لديه مأثورتين مختلفتين في الموضوع[١٩].

يحدّد ابن القيم تلميذ ابن تيمية معالم هذا المنهج السلفي وأصوله في خمسة أصول:

ـ يتمثل الأصل **الأول** في النصوص، فإذا وجد النصّ يُفتي به، ولا يلتفت إلى غيره، ولا يقدم على الحديث الصحيح عملاً، ولا رأياً، ولا قياساً، ولا قول صحابي، ولا غيره.

ـ يتمثل الأصل **الثاني** في ما أفتى به الصحابة، فإذا وجد لبعضهم فتوى لا يعرف له مخالف منهم فيها، لم يعُد إلى غيرها.

ـ يتمثل الأصل **الثالث** في ما إذا اختلف الصحابة تخيّر من أقوالهم أقربها إلى الكتاب والسنّة ولم يخرج عن أقوالهم، وإن لم يتبيّن له موافقة أحد، حكى الخلاف فيها ولا يجزم بقول.

ـ يتمثل الأصل **الرابع** في الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف إذا لم يكن في الباب شيء يدفعه، وهو الذي رجّحه على القياس.

ـ يتمثل الأصل **الخامس** في القياس للضرورة، فإذا لم يكن عنده في المسألة نصّ، ولا قول صحابي، ولا أثر مرسل أو ضعيف، عدل إلى القياس فاستعمله للضرورة.

هذه الأصول الخمسة لمنهج ابن حنبل ترتكز على النصّ والمأثور، وترفض الرأي والقياس، فضلاً عن العقلانية والتأويل بطبيعة الحال حتى في ترجيح نصّ على آخر من هذه النصوص.

في أمور الدين ـ لا الدنيا، بطبيعة الحال ـ يكاد يتفق علماء الإسلام على أنه لا مجال للرأي أو الاجتهاد إذا ما وجدت النصوص. لكن غالبية العلماء، ما عدا السلفية، يشترطون أن تكون النصوص «قطعية الدلالة وقطعية الثبوت»، وأن

---

(١٩) وبعبارة ابن القيم: «فإن الصحابة إذا اختلفوا على قولين جاء عند ابن حنبل في المسألة روايتان..». انظر: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، ج ١، ص ٢٩.

تكون «متواترة»، ولا يقبلون «الإلزام» في هذا الباب بأحاديث «الآحاد»، فإذا لم تتوفر فيها هذه الشروط، فإنهم لا يرون مانعاً من إعمال الرأي فيها أو الاجتهاد أو الترجيح، وهو أمر وارد ومقرر بينهم، لكنه من غير المقبول، ويشكل مانعاً شرعياً عند علماء السلفية، فالمنهج السلفي يوصي بالتزام الحديث الضعيف والامتناع عن الرأي عند وجوده، وإفتائه بالحكمين المختلفين في الأمر الواحد عند وجود نصّين متعارضين فيه، وذلك من دون إعمال «الرأي» أو الموازنة بينهما والترجيح لأحدهما، وهم حين لا يجدون نصّاً من كتاب أو سنّة، ولا من مأثورات الصحابة، يجوّزون الأخذ بـ «الرأي»، لكنه يبقى مذموماً ولا يفيد أكثر من «الظن». وهذا الموقف يتسق مع طبيعة المنهج النصوصي.

ولعل هذا ما جعل السلفية مفتقرة إلى الأصول التي تمكّنها من مواكبة مستجدات الحياة المعاصرة ومتطلباتها، فالأصول التي أبدعها المسلمون (الاستحسان، والاستصحاب، والمصالح المرسلة، والاستصلاح، وعمل أهل المدينة، واعتبار المصلحة وتقديمها. . . إلخ) مستبعدة من المنهج ومغيّبة، بل فاقدة لشرعيتها، بل إن الأصل الوحيد الذي يمكن من خلاله مواكبة مستجدات العصر هو «القياس»، وقد جرى تحجيمه واعتباره غير ملزم، ولا يفيد أكثر من الظن[٢٠]. إذن، لا مكان ولا مساحة للرأي والقياس في المنهج النصوصي. في المقابل، منح المنهج السلفي «الإجماع» سلطة نافذة على الأصول الأخرى، ذلك بأن «إجماع» الصحابة الذين عاشوا في القرون الثلاثة الأولى من البعثة جعل هذا الأصل عندهم يتمتع بحصانة يتم على أساسها قياس جميع الأصول الأخرى، بما فيها نصوص الكتاب والسنّة. وأكثر من ذلك منح «الإجماع» مرتبة الحجة غير القابلة للنسخ، بحيث لا يتغيّر بإجماع آخر انعقد في العصور التالية، إذ لا يجوز إحداث تأويل جديد بعد إجماع على تأويل حدث في عهد الصحابة[٢١].

يتضخّم دور النصّ إلى أقصاه عند السلفيين، ويتهمش دور الفاعل الإنساني في تفسيره لهذا النصّ إلا من خلال قرّائه من الصحابة والتابعين. والنصّ مشتمل على معظم جوانب الحياة، وتنحصر وظيفة المسلم في التلقي والتطبيق، الأمر الذي يعني الالتزام بالحدود الدنيا للمعنى الذي ينتجه النصّ، والوقوف عند

---

(٢٠) محمد عمارة، **السلفية** (تونس؛ القاهرة: دار المعارف للطباعة والنشر، ٢٠٠١)، ص ٢٨ ـ ٢٩.

(٢١) أبو اللوز، **الحركات السلفية في المغرب (١٩٧١ ـ ٢٠٠٤): بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي**، ص ١٣٠.

الدرجة صفر من التأويل، بتعبير رولان بارث، التي تعني معارضة كل فائض عن المعنى الذي تكوّن عند السلف الذين عايشوا نزول النصّ وتطبيقه.

لقد عقد ابن القيم في كتابه **إعلام الموقعين** فصولاً ثلاثة، اعتبرها من أهم فصول الكتاب، وجعل عنوان **الأول** «في بيان شمول النصوص للأحكام والاكتفاء بها عن الرأي والقياس»، **والثاني** «في سقوط الرأي والاجتهاد والقياس، وبطلانها مع وجود النصّ»، **والثالث** «في بيان أن أحكام الشرع كلها على وفق القياس الصحيح وليس في ما جاء به الرسول حكم يخالف الميزان والقياس الصحيح»[٢٢]. وهذا يمثل تمام الموقف السلفي النصوصي من القياس.

إذن، النصّ، لا التأويل، ولا الذوق، ولا العقل، ولا السببية، فالتأويل أفسد الأديان كلها، والذوق كما الوجد أمور ذاتية قد تذهب بالنفوس، وهم لم ينكروا العقل لأن السمعيات تحدّثت عنه، وإنما جعلوه «غريزة جعلها الله في الإنسان يعقل بها»، وليس جوهراً مجرداً «يدرك الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة»، كما يذهب الكثير من علماء الإسلام. وهذا يعني وفق تصوّرهم أن العقل عدمٌ مستقلّ بالإدراك كسبب أول لهذا الإدراك، مما يزكّي هذا التفسير حكمهم بالضعف أو الوضع على كل ما ورد في فضل العقل من الأحاديث[٢٣]، وهو يضعنا أمام موقف يغضّ من شأن العقل لحساب النصوص والسمعيات. أما السببية، فيرفضونها كلزوم المعلول عن العلّة دائماً وأبداً من دون تخلّف، لأن هذا منهج الطبائعية والدهرية، فعندهم «السبب يظلّ محتاجاً دائماً وأبداً كي يفعل المسبّب، إلى سبب آخر، والسبب الذي يفعل من دون حاجة إلى سبب غيره هو الله سبحانه، فهو خالق السبب والمقدر له. وليس في المخلوقات سبب مستقل بفعل خير ولا دفع ضرر، بل كل ما هو سبب فهو محتاج إلى سبب آخر يعاونه، وإلى ما يدفع عنه الضرر الذي يعارضه ويمانعه، وهو، سبحانه، وحده الغني عن كل ما سواه..»[٢٤]. إذن، النصوص وحدها هي المصدر الحلال والحرام، ذلك أن إيجاد منطقة وسطى بين منكري

---

(٢٢) انظر: ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، ج ١، ص ٢٦٨، ٣٣٣ ـ ٣٣٧ و٣٥٠.

(٢٣) «العبودية،» ص ٥٦٨، و«الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان،» ص ٧٧٦، في: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **مجموعة التوحيد**. انظر النسخة الإلكترونية على الموقع التالي: <http://krwetatnt.net/lara/5/081.pdf>.

(٢٤) «الواسطة بين الحق والخلق، ص ١٤٨ ـ ١٤٩، و«العبودية،» ص ٦٠٥ ـ ٦٠٦، في: ابن تيمية الحراني، **مجموعة التوحيد**.

السببية ومثبّتيها بإطلاق سرعان ما تضيق، لأن الأسباب ما لم تستقلّ بالفعل لم تكن فاعلة على التحقيق، ومن ثم لم تكن أسباباً للمسبّبات. والقول إنها مستقلة بالفعل لا يتعارض مع أنها، كغيرها، مخلوقة لله، فمثلها كمثل القوانين والسنن في الكون، برأها الله لتفعل هي أفعالها من دون تبديل، لكن العقلية النصوصية ترفض بالإجمال استخدام السببية الاجتماعية كعنصر أساسي في التحليل، وتعتبر المجتمع كياناً عقيدياً، وليس متحداً اجتماعياً وإنسانياً مترابطاً تجمعه أيضاً مصالح وتناقضات، وإذا ما أشير في خطابهم إلى بعض مظاهر الحراك الاجتماعي، فغالباً ما يأتي سياق التبرير أو التنديد من دون تحليل الأسباب والدوافع.

في المقابل، يركّز السلفيون على رفض التجليات الثقافية للإسلام الموروث والمحلي لصالح الانتصار لصحيح الإسلام، باعتبار أنه فقد نقاءه وصفاءه الأصليين بتأثير ظروف المكان والزمان. لذلك يكثّفون هجومهم على الممارسات البدعية، مستفيدين من فقدانها لمشروعيتها الاجتماعية في ظلّ الانقراض المتواصل لأشكال الحياة التي ولدتها لتصبح طقوساً ممارسة بحكم العادة في غالب الأحيان ومفتقدة لغائية معيّنة، اللهم إلا ما تدرّه على بعض منظّميها من خيرات مادية أو رمزية. وفي القاموس السلفي تطلق كلمة «بدعة» على المحدثات الطارئة في الدين، وعلى مستوى العبادة والسلوك التي تفتقر إلى شرعية نصّية واضحة في القرآن والسنّة أو سلوك الصحابة، وهم كثيراً ما يوظفون مفهوم «البدعة» عندما يريدون تمييز منهجيتهم الدعوية من تلك السائدة لدى الحركات الإسلامية التي يرى العديد من الناشطين فيها أن هذه الوسائل اجتهادية، بما يعني حرية الداعي في اختيار ما يراه من الوسائل لتحقيق الصلاح والهداية للمدعوين. لكن السلفيين يقولون إن وسائل الدعوة مبنية كلها على التوقيف، ذلك أن حال الأمة لا يصلح عندهم إلا بما صلح بها الأولون وأصلحوا، والطريق إليه هو السبيل الذي درج عليه النبي (ﷺ) وصحابته والسبل التي اعتمدوها (الخطب، والحلقات العلمية، والإفتاء، والجهاد، والنصيحة للأمة والعامة). أما غيرها من الوسائل التي تستعملها الحركات الدعوية الأخرى فهي بدعية، كتأسيس أحزاب وجمعيات وغيرها من مسائل تفصيلية محدثة.

أيضاً يذكر هجوم السلفية على البدع الطرقية والصوفية ومختلف المفاهيم المرتبطة بها، وكلّ ما يتعلق بالثقافة التقليدية وأنظمتها الرمزية المخالفة وفق تصورها لعقيدة التوحيد. فإكرام الأولياء وبناء القبب على قبورهم والحج إليهم

يعتبر حالة وثنية دالة على الشرك بالله تجب محاربتها، كما يعدّ مفهوم التبرّك بالأولياء وتقديس بعضهم منكراً، وأشد ما ينتقد أيضاً ما يسمّى «الحضرة» أو الذكر الجماعي في القاموس الصوفي، وكل ما يتعلق بالمبالغة وتقديس شيوخ الطرق والبيعة لهم، لأن البيعة لا تكون إلا لإمام المسلمين، وهناك لائحة طويلة من الممارسات البدعية التي يتتبّعها السلفيون بالإنكار والمحاربة.

هذه الطريقة النصوصية في التحليل والمحاكمة لنشاط منتمي الخطاب السلفي، قادت بعض الأقلام، بحسب تخصّصها في علم المصطلح و«الجرح والتعديل» إلى الانفتاح على غير العلوم الإسلامية الرئيسية (حديث، وفقه، وأصول)، أي على مجموعة الاهتمامات التي تدخل في الإنتاج الإسلامي، ومنها النقد والأدب والتاريخ، وإن كان ذلك بغرض تصحيح الأحاديث النبوية والروايات التي ترد في أثناء الكتابة في هذه المجالات، وهي انصبّت في تقييم الأفكار والأشخاص، سواء كانت كتاباتهم من طبيعة شرعية أو فكرية عامة.

وقد اتخذت الوهّابية موقفاً صارماً في تبنّيها لنظرية «الموازنات»، وخاصةً في ما يتعلق بمسائل «الجرح والتعديل»، وحين سئل الشيخ عبد العزيز بن باز: هل من الواجب ذكر محاسن أهل البدع في معرض الجرح إلى جانب مساوئهم، أجاب أن المقصود التحذير من أخطائهم. وإذا سأل السائل: ما عندهم من الحق، وماذا، واتفقوا فيه أهل السنّة؟ يُبين ذلك، لكن المقصود الأعظم بيان ما عندهم من الباطل لتحذير السائل لئلا يميل إليهم. لكنه لا يرى ضرورة ملزمة لأن يتلازم ذكر السيئات مع الحسنات، فمن «بدعته تكفّره بطلت حسناته، وإذا كانت لا تكفّره فهو على خطر..». يذهب الشيخ ناصر الدين الألباني إلى تبنّي الرأي نفسه، فعنده لا مجال لتطبيق «بدعة» الموازنة. وللشيخ محمد بن صالح العثيمين مثل هذا الرأي أيضاً، حيث ميّز بين تقييم الرجل والتحذير من خطئه، ففي **الأولى** تكون الموازنة من العدل، وفي **الثانية** ليس تطبيقها من الحكمة لأن السامع في مثل هذه الحالة سيبقى متذبذباً، كذلك يذهب أغلبية المشايخ والدعاة الوهّابية(٢٥).

هذه المبادئ العامة، تمثل المرجعية الكبرى لكافة التيارات السلفية المعاصرة، إلا أن بعض الاختلاف بدأ ينشب حول بعض المسائل التي تمثل

---

(٢٥) سليمان معرفي، «فقه الموازنات،» **الشاهد** (الكويت)، ٢٨/ ٤/ ٢٠٠٨.

محركات نظرية وحركية عند بعض الجماعات السلفية المعاصرة، كالسلفية الجهادية، وهي تمحورت على المبدأ الرابع المتعلق بموضوع تكفير الحاكم والخروج عن طاعته ومنابذته بالسيف. وعلى خلفية هذا الاختلاف، قام السجال السلفي باعتبار الجهاديين أهل فتنة وخوارج، واعتبار الإخوان المسلمين والتيار السروري، الذين قبلوا الاحتكام إلى القوانين الوضعية والدخول إلى المجالس البرلمانية، والتزموا بفكرة البيعة والتنظيم، بأنهم مسيّسون، وأن إيمانهم مشوب بالهوى، وأنهم غير مهتمين بالتوحيد باعتباره القضية الأولى في التصور الإسلامي، بينما يقترب نقدهم لجماعة التبليغ والدعوة ذات الأصل الهندي من انتقادهم للمتصوفة من جهة إهمالهم للعلم الشرعي[٢٦]. وسنعرض أبرز الاتجاهات السلفية المعاصرة الدعوية[٢٧] التي شهدت انتشاراً وتميزت ببعض الاجتهادات من التيار الوهابي الرئيسي الذي خرجت من حواضنه من دون أن تعمد إلى قطيعةٍ كاملةٍ معه.

٢ ـ السلفية العلمية أو الألبانية

يمكن تصنيف السلفية العلمية أو الألبانية في سياق التيار السلفي المحافظ والتقليدي الذي اهتم بتحقيق التراث ومحاربة البدع وتصحيح الاعتقادات، وهي المهمة التاريخية التي قامت بها السلفية الوهابية من خلال المؤسسة الرسمية السعودية، إلا أن السلفية الألبانية، ومن ثم السلفية المدخلية أو الجامية التي نشأت في ما بعد على نسقها، تابعت الاتجاه نفسه مع بعض التمايزات التي اختصّ بها مشايخها.

يقدم هذا التيار نفسه باعتباره دعوة إلى العودة إلى الأصول، ومنهجاً علمياً وعملياً حمله الصحابة وتميّزوا به، وحمله التابعون من بعدهم، وهو فضلاً عن ذلك حركة تجديد لا تؤمن بالعمل الجماعي، ويقتصر نشاطها على الجانب الدعوي والتربوي، وتنبذ الحزبية الحركية وتعتبرها ضرباً من الابتداع. إنها تهدف إلى استئناف الحياة الإسلامية، وتطبيق الشريعة، والوصول إلى الحكم بشكل غير مباشر عن طريق أسلمة المجتمع، بمعنى أنها لا تصطدم مع الأنظمة، ولا تنكر شرعية الحاكم الدينية والسياسية على اعتبار أنه ولي الأمر،

---

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٢.

(٢٧) خصصنا للسلفية الجهادية محوراً خاصاً متكاملاً في القسم المخصص للقاعدة.

وتستخدم وسائل دعوية سلمية لنشر مبادئها، وتؤمن أن باب الاجتهاد مفتوح إلى يوم القيامة، الذي من خلاله يمكن الإجابة عن كثير من التساؤلات والشبهات والنوازل المعاصرة التي تمر بها الأمة من خلال الفتاوى والاجتهادات.

الشيخ ناصر الدين الألباني (١٩١٤ ـ ١٩٩٩)[٢٨] مؤسس هذا التيار الذي يحظى بانتشار في أوساط شعبية متزايدة في العالم الإسلامي هو ألباني الأصل هاجر والده من ألبانيا عام ١٣٣٢هـ/ ١٩١٣م واستقرّ في دمشق؛ نجح في التعلّم والتبحّر في علوم الحديث بعد أن ذاع صيته، نظراً إلى قوة حجّته بين أقرانه من الطلبة، وبدأت مسيرته داخل المدن السورية المختلفة لإلقاء المحاضرات والدروس، واشتهرت محاضراته وكتبه في العالم الإسلامي إلى أن طلب منه رئيس الجامعة الإسلامية والمفتي العام للمملكة السعودية الشيخ محمد بن إبراهيم بن عبد اللطيف آل الشيخ تدريس علوم الحديث وفقهه في تلك الجامعة، وتمكّن من إدخال تدريس علم الإسناد إلى مناهج الجامعة الإسلامية.

يتمحور جلّ اهتمام السلفية الألبانية حول المسائل العلمية المتعلقة بتصحيح عقائد وعبادات الناس وتطهيرها مما علق بها من شوائب وانحرافات. لذلك ركّزت على الأصول العلمية، وهي: التوحيد، والاتّباع، والتزكية، حيث يقصد بالتوحيد الذي دعت إليه الرسل ونزلت به الكتب الاعتقاد بأن الله سبحانه وتعالى واحد في ملكه وأفعاله، وواحد في ألوهيته وعبادته لا شريك له.

والتوحيد نوعان: توحيد في المعرفة والإثبات، وتوحيد في الطلب والقصد. فالنوع **الأول** هو إثبات حقيقة ذات الرب تعالى وصفاته وأفعاله وأسمائه، وتكلّمه في كتبه، وتكليمه لمن شاء من عباده وإثبات عموم قضائه وقدره وحكمته، والنوع **الثاني** من أنواع التوحيد هو التوحيد الإرادي الطلبي، وهو الدعوة إلى عبادته سبحانه وتعالى وحده لا شريك له وخلع ما يعبد من دونه. وهناك نوع آخر من التوحيد، وهو التوحيد العلمي الخبري، من حيث إن القرآن الكريم إما خبر عن الله تعالى، وأسمائه وصفاته، وأفعاله، وأقواله،

(٢٨) وهو من كبار علماء السلفية المعاصرة وعلماء الحديث النبوي الشريف، تتلمذ على يديه عدد من كبار مشايخ الدعوة السلفية في العالم الإسلامي، وهو سوري من أصل ألباني، توفي في مطلع القرن الحادي والعشرين. انظر الموقع الرسمي للشيخ وفيه السيرة الكاملة له: <http://www.alalbany.net/albany_serah.php>.

ومكملات وحقوق التوحيد هي إلزام بطاعة الله وأمره ونهيه، وجزاء توحيده سبحانه وتعالى، وهو إما خبر عن إكرام أهل التوحيد وما فعل بهم في الدنيا وما يكرمهم به في الآخرة، وإما خبر عن أهل الشرك وما فعل بهم في الدنيا من النكال، وما يحلّ بهم في العقبى من العذاب، الذي هو جزاء من خرج عن حكم التوحيد.

ويقسم التوحيد أيضاً إلى ثلاثة أنواع هي: توحيد الربوبية، وتوحيد الأسماء والصفات، وتوحيد الألوهية، حيث يعرّف توحيد الربوبية بأنه: إفراد الله تعالى بأفعاله، كالإقرار بأنه الخالق الرازق المدبّر، ويطلق عليه بتوحيد الأفعال الذي يعتبر أمراً فطرياً في نفوس البشر، ويعرّف توحيد الألوهية بأنه: إفراد الله بالعبادة والخلوص من الشرك، كالصلاة والصوم والزكاة والحج والجهاد والدعاء والسجود والحب والبغض والقسم والتعظيم والخشية والرجاء والخوف والاستعاذة والاستغاثة والتوكل والذبح والنذر، ويعرّف توحيد الأسماء والصفات بأنه الإيمان بما أثبته الله تعالى لنفسه من الأسماء والصفات، وما أثبته له رسول الله (ﷺ)، بلا تكييف ولا تمثيل ولا تعطيل.

ويعتبر أتباع الشيخ الألباني أنهم الفئة الوحيدة التي تركّز على أصول التوحيد العظيمة، وقضاياه الكبيرة، وأنه لا يجوز الإخلال بقضية منها، ويصفون غيرهم بالجهل في حقيقة فهم التوحيد.

وقد اشتهر منهج الشيخ ونظريته في التصفية والتربية كطريق للتغيير الإسلامي:

أ ـ التصفية: وفيها يقوم علماء المسلمين بتنقية الكتب الشرعية كلها من الأحاديث الضعيفة والموضوعة والإسرائيليات والآراء الفقهية التي تخالف الحديث الصحيح.

ب ـ التربية: حيث يتم دعوة وتربية أغلبية المسلمين على هذه الكتب الصافية من أية أخطاء.

يقول الشيخ الألباني إن التصفية تعني «تقديم الإسلام مصفّى من كل ما دخل فيه على مرّ هذه القرون والسنين الطوال من العقائد والخرافات ومن البدع والضلالات، ومن ذلك ما دخل فيه من أحاديث غير صحيحة قد تكون موضوعة. فلا بد من تحقيق هذه التصفية، لأنه بغيرها لا مجال أبداً لتحقيق أمنية المسلمين. فالتصفية هذه إنما يراد بها تقديم العلاج الذي هو الإسلام الذي

عالج ما يشبه هذه المشكلة، حينما كان العرب أذلاء، وكانوا يعبدون غير الله تبارك وتعالى. ونحن نخالف كل الجماعات الإسلامية في هذه النقطة، ونرى أنه لا بد من البدء بالتصفية والتربية معاً. أما أن نبدأ بالأمور السياسية، والذين يشتغلون بالسياسة، فقد تكون عقائدهم خراباً يباباً، وقد يكون سلوكهم بعيداً عن الشريعة، ويعملون على تكتيل الناس على كلمة «الإسلام» عامة، وليس لديهم مفاهيم واضحة.. وليس لهذا الإسلام أثر في منطلقهم وفي حياتهم.. وفي الوقت نفسه يرفع هؤلاء أصواتهم بأنه لا حكم إلا لله، وهذه كلمة حق، ولكن فاقد الشيء لا يعطيه. العلّة الأولى الكبرى هي في بعدهم عن فهم الإسلام فهماً صحيحاً».

استنكر الألباني بشدة دعوة الاستعجال للجهاد، شأن جماعات الإسلام السياسي، وهو يدعو السلفيين إلى الصبر، ويؤكد أن الدعوة إلى التوحيد كانت قبل التشريع، وقبل الإصلاح، وقبل السياسة، ويستشهد بدعوة أبي الأنبياء والرسل نوح (ﷺ) الذي مكث في قومه قرابة الألف عام لا يدعو إلا إلى التوحيد.

لذلك يقوم مبدأ التربية عنده على أساسٍ متين، بما يعني إصلاح حال الأمة وإكسابها المناعة والحصانة كي لا يفتتن المسلمون كما افتتن الذين من قبلهم، ويصابوا بمرض حب الدنيا وكراهة الموت، فعنده العمل بقول الله تعالى: **﴿إن تنصروا الله ينصركم﴾**[٢٩] تعني إنما العمل بأحكامه، فإذا كان نصر الله لا يتحقق إلا بإقامة أحكامه، فكيف يمكننا أن ندخل في الجهاد عملياً؟ لذلك لا بد قبل الشروع بالجهاد من تصحيح العقيدة وتربية النفس، ومحاربة كل غفلة أو تغافل، وكل خلاف أو تنازع **﴿ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم﴾**[٣٠]، وحين نقضي على هذا التنازع، وعلى هذه الغفلة، ونحلّ محلها الصحوة والائتلاف والاتفاق، نتجه إلى تحقيق القوة المادية **﴿وأعدّوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل﴾**[٣١]. ويستشهد الألباني بقول للإمام حسن البنّا من دون أن يسمّيه فيقول: يعجبني في هذا المقام قول أحد الدعاة من غير السلفيين، ولكن أصحابه لا يعملون بهذا القول: «أقيموا دولة الإسلام في قلوبكم تقم

---

(٢٩) **القرآن الكريم**، «سورة محمد،» الآية ٧.

(٣٠) المصدر نفسه، «سورة الأنفال،» الآية ٤٦.

(٣١) المصدر نفسه، «سورة الأنفال،» الآية ٦٠.

دولته في أرضكم». إن أكثر الدعاة يخطئون حين يغفلون مبدأنا هذا، وحين يقولون «إن الوقت ليس وقت التصفية والتربية، وإنما وقت التكتل والتجمّع.. كيف يتحقق هذا والخلاف قائم في الأصول والفروع؟.. إنه الضعف الذي استشرى في المسلمين ودواؤه الوحيد يتلخص في العودة السليمة إلى الإسلام الصحيح أو في تطبيق منهجنا في التصفية والتربية...»[٣٢].

يؤكد الشيخ الألباني استحالة قيام دولة الإسلام من دون المرور بسياستي «التصفية والتربية» عن طريق أسلمة المجتمع، وذلك لا يمكن تحقيقه عن طريق الاشتغال مباشرة بالسياسة، ديمقراطياً باعتبارها طريقة كفرية، أو بالثورة والانقلاب باعتبارها بدعة لم ترد عن النبي (ﷺ)، على الرغم من اعتباره الأنظمة والحكومات في غالبها فاسدة أو مرتدة أو كافرة، إلا أن هذا الكفر والفساد متحققان أيضاً في المجتمع، فالإسلام عنده في غربة حقيقية، ولا يمكن الفصل بين الدولة والمجتمع، من حيث الحكم والوصف.

من هنا يؤكد الألباني أن دعوته ليست سياسية وعبارته الأثيرة هي: «من السياسة اليوم ترك السياسة»، ومؤدى دعوته: «علّم قبل أن تجمع» أو «ثقّف قبل أن تكتّل»، فهو يرى أن الجماعات الأخرى، بما فيها الإخوان والتحرير والتبليغ، كلها جماعات تهتم بمسألة الكمّ على حساب مسألة النوع. وفي الواقع أثارت آراء وأفكار الألباني الكثير من الاهتمام والكثير من الانتقاد، وخاصة من التيارات الحركية والسياسية، فقد أُخذ عليه تزكية الذات، واحتكار تمثيل الإسلام، والامتناع عن الفهم المقاصدي للإسلام، إلا أن الأهم هو اتهامه بتعميم ذهنية الخنوع وثقافة السمع والطاعة للحكام من خلال رفعه لشعار ترك السياسة وعدم تكفيره لمن يحكم بغير الشريعة. ويُستدل على ذلك بعدد من فتاوى الشيخ، وأهمها تلك التي أثارت الكثير من النقاش حول عدم تبنيه لفكرة المقاومة عبر فتواه الشهيرة بضرورة خروج الفلسطينيين من فلسطين والهجرة منها اتباعاً لمنهج القرآن في شأن المستضعفين[٣٣].

برز من بين طلابه محمد إبراهيم شقرة، وعلي الحلبي، وسليم الهلالي،

---

(٣٢) انظر الموقع التالي: <http://www.alalbany.net/misc006.php>.

(٣٣) **فتاوى الألباني**، ص ٨٧. انظر كتاباً مستقلاً عن الموضوع: كامل القصاب، **السلفيون وقضية فلسطين**، بتقديم تلميذ الألباني مشهور سلمان، في: **مجلة الأصالة**، السنة ٦، العدد ٣٢ (ربيع الأول ١٤٢٢هـ/ [أيار/ مايو ٢٠٠١م])، ص ٥٤ ـ ٥٧.

ومحمد موسى نصر، ومشهور سلمان، كممثلين لهذا الاتجاه، وقاموا بإصدار مجلة حملت اسم **الأصالة**، ثم أنشأوا مركز «الإمام الألباني» في مدينة عمّان في الأردن. وعقب وفاته، شهد التيار بعض الخلافات والانقسامات بين رموزه تمحورت حول خلافة الألباني، وهي لا تزال قائمة تتخذ أحياناً طابعاً فقهياً وعقائدياً، وأحياناً مالياً. وأهمها الخلاف الكبير الحاصل بين الشيخ محمد إبراهيم شقرة وتلامذته من جهة، ومجموعة يطلقون على أنفسهم تلاميذ الألباني من جهة ثانية، تمخّض عنه تمحور أدى إلى توجه مجموعة من أفراد هذا التيار إلى العمل التنظيمي المؤسسي (وإن بشكل بسيط)، وذلك من خلال إنشاء «مركز الإمام الألباني للدراسات العلمية والمنهجية» بتاريخ ١٨/١/٢٠٠١، وضمت هيئته التأسيسية كلاً من سليم الهلالي، مديراً للمركز؛ ومحمد موسى نصر، نائباً له، وعضوية كل من حسن الحلبي، ومشهور حسن سلمان. وقد عدّ مراقبون تأسيس هذا المركز تطوراً مخالفاً لما كانت تتبنّاه السلفية التقليدية، ومنها بطبيعة الحال الألبانية من اعتبارها لبدعية العمل التنظيمي والمؤسسي. مع ذلك، بقي هذا التيار محافظاً على جمود خطابه تجاه الجماعات المخالفة له، وما زال يتهيّب الانخراط في العمل الاجتماعي المباشر. وقد كان لفتوى اللجنة الدائمة السعودية الصادرة بتاريخ ١٤/٦/١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م في أحد رموز هذا التيار (علي الحلبي) بأنه يتبنّى مذهب الإرجاء، أثر سلبي في هذا التيار، إذ إن التيار كله يتبنّى الآراء الرئيسية المنتقدة من قبل اللجنة[٣٤].

في الواقع، يمكن اعتبار السلفية الألبانية ممثلة للتديّن الشعبي التقليدي الذي يسعى إلى تكريس ممارسة العبادات المتوافقة مع تقاليد المجتمع وخصوصياته الثقافية والحضارية والاجتماعية، وهو في إطاره الشعبوي يعمل كي لا يتناقض مع المؤسسة الفقهية الرسمية، بل يسعى إلى أن يكون مكملاً لها، بعيداً عن رسميات وتقاليد المناصب السلطوية. فالسلفية الألبانية نجحت في الأوساط الشعبية والمهمّشة في أن تمثل نوعاً من السلطة الدينية الشعبية من خلال تركيزها على مفهوم التصفية والتربية، كمنهج تغيير تتجه إلى المجتمع، وتقيم علاقات طبيعية مع السلطات الحاكمة، وتتكيف مع المتغيرات والظروف الحادثة، وتتلوّن سياسياً بحسب الأنظمة والقوانين السارية في البلدان المختلفة،

---

(٣٤) مروان شحادة، «السلفية الألبانية: الأسس ومناهج التغيير، وموقف الحركات الإسلامية منها،» **الحقيقة الدولية** (٩ أيلول/ سبتمبر ٢٠١١).

متجنّبةً على الدوام الصدام مع السلطات، مركّزةً اهتمامها على تصحيح عقائد وعبادات الناس وتطهيرها مما علق بها من شوائب وانحرافات وبدع، وخاصةً في القضايا التي تتعلق بالتوحيد والاتباع والتزكية.

٣ ـ السلفية الحركية أو السرورية

تيار الصحوة الإسلامية أو التيار الصحوي هو تيار وهابي العقيدة، إخواني الفكر والتنظيم، برز بقوة خلال ثمانينيات القرن الماضي، ويطلق عليه خصومه التيار السروري أو القطبي. أما تسميته بـ «السروري»، فهي نسبة إلى القيادي الإخواني السوري السابق الشيخ محمد سرور زين العابدين بن نايف المولود عام ١٩٣٨[٣٥]، وهو الذي قدم إلى العربية السعودية في منتصف ستينيات القرن الماضي، وعمل أستاذاً في معهد بريدة العلمي لمدة تزيد على ثمانية أعوام هاجر بعدها إلى الكويت، وانتقل بعد إقامته فيها أربعة أعوام إلى لندن التي أسس فيها مركز دراسات السنّة النبوية في مدينة برمنغهام البريطانية، وأصدر منها مجلة **السنّة النبوية** التي أدت دوراً كبيراً أثناء حرب الخليج الثانية، خلال الصراع الذي احتدم بين هذا التيار والسلطات الحاكمة السعودية، على خلفية فتوى استقدام القوات الأمريكية لحماية المملكة وتحرير الكويت، ويقيم الشيخ سرور حالياً في العاصمة الأردنية عمّان.

استناداً إلى أغلب الروايات المتوافرة، ظهرت الجماعة السرورية، ثاني الجماعات السعودية الكبرى، في أواخر الستينيات، وذلك بحسب متابعات ستيفان لاكروا الميدانية، ومقابلاته مع الكثير من الناشطين حينها[٣٦].

يؤكد جمال سلطان أن السرورية تيار، وليست تنظيماً حركياً، ويعتبر أن

---

(٣٥) كان الشيخ بن سرور عضواً متوسط الرتبة في تنظيم الإخوان قبل أن يقترب من التيار القطبي الذي كان في ذلك الوقت أقلية صغيرة بين الإخوان السوريين بزعامة مروان حديد الذي كان أول من دعا إلى القتال المسلح في سورية. وفي الشأن الديني، وجد أن ميول الإخوان فيها الكثير من البراغماتية، بما فيها فرع دمشق بقيادة عصام العطار الذي كان أكثر تمسكاً بالمسائل العقيدية من فرعي حلب وحماة، لذلك قرر مغادرة سورية في أواسط الستينيات والتوجه إلى المملكة. لمزيد من المعلومات عن شخصية هذا الداعية، انظر: <http://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF_%D8%B3%D8%B1%D9%88%D8%B1>.

(٣٦) ستيفان لاكروا، زمن الصحوة: **الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية**، ترجمة عبد الحق الزموري (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٢)، ص ٩٥، وذلك نقلاً عن مقابلاته مع سعد الفقيه ومع سروريين سابقين رفضوا الكشف عن هوياتهم.

الالتباس المتعلق بالتسمية إنما يعود إلى طبيعة الحياة الدينية في المملكة حينما رحل إليها الشيخ سرور، «حيث كانت الحياة هناك ذات طابع تقليدي منفصل تماماً عن الحياة السياسية». وفيما بعد نتيجة الثورة الإيرانية والاحتلال الأمريكي للعراق، ظهر جيل جديد من الدعاة الإسلاميين ينطلق خطابهم الدعوي من الاهتمام بالشأن العام والقضايا المثارة على الساحة، وكان من الطبيعي أن تكون السياسة إحدى القضايا المطروحة على أجندتهم. ويضيف أن سرور كان من بين هؤلاء الذين امتلكوا رؤية سياسية، وقاد قافلة الحديث في الشأن العام، وكان ذلك سبباً في ترحيله من السعودية، ثم في ما بعد أصبح كل من تحدّث من الدعاة بعده في المجال العام والسياسة يوصف بالسرورية. وهو اتهام عدواني أكثر منه تصنيفاً. والواقع أن كثيراً من الباحثين يعيدون مسألة عدم الاعتراف بوجود جماعة حركية إلى استراتيجيا عمل جماعات الإسلام السياسي في البلدان التي لا تسمح بنشوء أحزاب سياسية أو حتى منظّمات أهلية، كما هو الحال في السعودية، إضافةً إلى أن مثل هذا الفرز قد يواجه برفض شرائح تقليدية لا تزال تعتقد أن العمل الحزبي يخالف منهج أهل السنّة والجماعة، وأنه من العصبية، كما يذهب الباحث يوسف الديني، ويتفق مع هذا الرأي د. عوض القرني المفكر والداعية الإسلامي السعودي[٣٧].

وفي هذا يصف الداعية عوض القرني واقع النشأة، فيقول إن الدولة السعودية لم تسمح خلال تاريخها بوجود تنظيمات إسلامية، وحتى وجود الإخوان المسلمين في السعودية اشترط فيه البعد عن التنظيم، لكن هذا لم يمنع الإخوان من الانتشار والعمل الدعوي. فالسعودية قامت على أساس تحكيم الشريعة ومهمة الدولة حماية العقيدة. لذلك تعتبر الدولة أن الحاجة لقيام مثل تلك التنظيمات الإسلامية غير موجودة. ويقدم القرني رؤية مغايرة لنشأة السرورية، حيث يرى أن سرور حمل من المشهد الديني والدعوي في السعودية أكثر مما أثر فيه، فقد ترافق وجوده مع نشأة ما عرف بالصحوة الإسلامية حينها، وأن محمد سرور زين العابدين ربما لا يكون الرمز الأوحد لهذا التيار، لكنه الأكثر شهرة والأكثر تأثيراً وتنظيراً. وأصبح لهذا التيار العديد من المواقف المتقاربة والمتشابهة والرموز الفكرية والدعوية في

---

(٣٧) السيد زايد، «السرورية تيار دعوي أم تنظيم حركي،» <http://www.nokhbah.net/vb/ showthread.php?t=7691>.

المملكة وخارجها تجمعهم علاقات على طريقة «التقاطع الفكري»(٣٨).

يعود الجدل بشكل كبير حول وجود هذا التيار الذي بات مصطلحاً على تسميته في الوسط الإعلامي، فضلاً عن الوسط الحركي، بـ «التيار السروري»، الذي بات يشكّل ظاهرة محسوسة في هذا الوسط، إلى حالة السرية والكتمان التي فرضها مؤسسوه كجدار حديدي حوله، وهو ما فتح الباب واسعاً أمام الكثير من الأقاويل والشائعات والأخبار والتكهّنات حول هذا التيار طوال فترة التسعينيات وحتى اليوم.

فالسرورية كتيار إسلامي حركي ـ سواء قبل أصحابه هذه التسمية أم لا ـ صارت واقعاً لا يمكن تجاهله اليوم بفعل حضوره القوي من خلال العديد من الرموز والأنشطة والمؤسسات والجمعيات والجامعات والمراكز والمجلات، على الرغم من الظهور الإعلامي النادر لمؤسس هذا التيار وأبيه الروحي الشيخ سرور بن نايف زين العابدين، الذي كان أهمه من على فضائية الحوار اللندنية ـ المحسوبة على تنظيم الإخوان الدولي ـ في برنامج مراجعات الذي يعدّه الكاتب والمفكّر الإسلامي الفلسطيني د. عزام التميمي، مدير معهد دراسات الفكر السياسي الإسلامي في لندن.

لا يمكن النظر إلى هذا التيار بمعزل عمّا شهدته الحركة الإسلامية من صعود في أواخر سبعينيات القرن العشرين، وعودة الروح إلى الطرح الإسلامي بعد الانتكاسات الأيديولوجية القومية، وذلك في إطار ما عرف بظاهرة الصحوة الإسلامية.

ضمن هذا السياق، يمكن قراءة السرورية كحركة إسلامية جديدة نسبياً، وهي تحمل ملمحي التطوير والتغيير في فكر وتيار الإخوان المسلمين، كي يتوافق مع مقولات الفكر الوهابي السلفي الذي يعتمد مقولات الإمام محمد بن عبد الوهاب والحنبلية الجديدة، وذلك في محاولة للمصالحة بين حاكمية سيد قطب وتوحيد محمد بن عبد الوهاب.

شكّلت السرورية، عملياً، حلقة الوصل بين تحولات التيارات الدينية السعودية من حالة السكون والجمود العلمي والفقهي للوهابية باتجاه حركي

---

(٣٨) المصدر نفسه.

اتخذ من الجهاد الأفغاني حقلاً له مع بروز الحركات الجهادية حينها. على هذا الأساس، تُعرّف السلفية السرورية بشكلٍ اعتباطي من قبل البعض بأنها خلطة توفيقية مطوّرة من الإخوانية القطبية والوهّابية السلفية، ويوصف الشيخ سرور بأنه منظّر هذا التيار الذي أقامه على ثلاث دعائم تمثلت بحركية الإخوان، وثورية قطب، وسلفية ابن تيمية.

باختصار، يمكن القول إن السرورية تميزت كدعوة وحركة جديدة تقوم على الجمع ما بين التصوّرات القطبية والمودودية في الرؤية المنهجية للتغيير، وعلى التوفيق بين عقيدة الولاء والبراء ومفاهيم الحاكمية والجاهلية من جهة، والأسس العقدية والفقهية والمنهجية للسلفية الوهّابية في التعاطي مع الأصول ومصادر التشريع من جهة أخرى.

شهدت الثمانينيات تبلور التيار السروري في البيئة السعودية، حيث كانت بداية التأسيس لاستقلالهم الفكري الكامل عن الإخوان في العربية السعودية، وكان الطرفان على الرغم من بعض الفروقات، حتى ذلك الحين، ينهلان من المدوّنة المرجعية نفسها المكوّنة أساساً من مؤلفات محمد قطب (وسيد قطب) ومجلة **المجتمع**، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، المؤلفات الكلاسيكية للمدرسة الوهّابية. وقد تغيّر الأمر منذ العام ١٩٨٦ مع تأسيس «المنتدى الإسلامي» في لندن الذي أصبح يصدر مجلة **البيان** التي تحوّلت على مدى بضع سنين إلى الوعاء الفكري لكل الحلقات السرورية في المملكة، ومرجعاً أساسياً للتيار في الخارج، وعلى رأسهم مؤسس المجلة السوري محمد العبدة الذي ظهرت إلى جانبه أسماء أخرى، كمحمد الدرويش (المنظّر الأساسي في مجال التربية ضمن التيار السروري)، وعبد العزيز الجليل (مؤسس أحد أهم المكتبات السرورية في الرياض)، وعبد العزيز العبد اللطيف، أستاذ العقيدة المعروف في جامعة الإمام، وهو الضامن للمشروعية الوهّابية للجماعة. وقد تمكّنت **البيان** من استقطاب وتوسيع شبكتها خارج المملكة بسرعة، ونجد بين هؤلاء شخصيات ذات وزن، كالمصري جمال سلطان، والسوداني جعفر شيخ إدريس، المختلفَين مع الإخوان المسلمين في بلديهما، والمدافعَين عن المدرسة الوهّابية، وسيكون لكتابات سلطان تأثير كبير في المملكة، وخاصةً تلك التي تندّد بالتيارات الفكرية غير الإسلامية والإسلامية غير السلفية[٣٩].

---

(٣٩) لاكروا، المصدر نفسه، ص ١٦٩.

في الواقع، أدى هذا التيار دوراً مهماً في تحريك قطاعات شبابية مهمة في الأوساط السعودية، وبرز ذلك بوضوح في الأنشطة الطلابية، والسعي إلى السيطرة على المؤسسات التربوية الكبرى. وفي أواسط الثمانينيات، شهد التيار نقلة في منظومة تفكيره وحركيته، إذ أصبح التشهير بـ «الإرجاء» قاطرة علماء الصحوة والسرورية في المملكة. وقد ضمّت مجلة **البيان** في أول عدد لها عام ١٩٨٦ مقالاً مطولاً بعنوان «الإرجاء والمرجئة» عرض حججاً نجدها أكثر تفصيلاً في أطروحة الدكتوراه التي قدمها سفر الحوالي في العام نفسه (ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي)[٤٠]، والتي أشرف عليها محمد قطب في جامعة أم القرى. ويذكر الباحث في مقدمته أنه يدرس الإرجاء باعتباره ظاهرة فكرية وليس فرقة تاريخية طواها التاريخ، ويترتب على ذلك، بطبيعة الحال، كشف بعض اتجاهات الإرجاء في الدعوة الإسلامية المعاصرة. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن مفهوم «الإرجاء» ارتبط منذ البداية بفكرة عدم التدخل في السياسة. وبعدها توسّع هذا المفهوم ليشير إلى الذين يحكمون على المؤمن (وتجاوزاً على الحاكم) انطلاقاً من شهادته فقط، لا من أفعاله أو مدى قيامه بواجباته التعبدية[٤١].

منذ ذلك الحين، ولأسباب متعددة، بدأ الخلاف يتعمّق بين التيار الصحوي والسروري في السعودية عموماً والمؤسسة الحاكمة، وقد كانت الانتفاضة الفلسطينية عام ١٩٨٧ محور الجدالات. في ذلك الحين، ظهر العدد الأول من مجلة **السنة** (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٧)[٤٢] بمبادرة من محمد سرور زين العابدين، الذي كان لكتابه **وجاء دور المجوس**[٤٣] شهرة كبيرة، وحقق انتشاراً كثيفاً في ذلك الحين. وعلى الرغم من التقاطع مع محمد العبدة، فقد تطلع مركز الدراسات الإسلامية إلى أن يكون «مركز أبحاث» سرورياً بالكامل، وهكذا أصبحت مجلة **السنة** مرجعاً أساسياً للحلقات السرورية، وبقي الاختلاف بينها وبين **البيان** في مسألة الهجوم العنيف الذي كانت تخصّ به الحكم في السعودية.

ولم يطُل الوقت إلى أن وقع الصدام بين رموز الصحوة السعوديين والنظام

---

(٤٠) سفر الحوالي، «ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي،» <http://www.alhawali.com>.

(٤١) انظر مقال «المرجئة»، في: **موسوعة الإسلام** (ليدن: بريل، [د. ت.]).

(٤٢) عن مركز الدراسات الإسلامية في برمنغهام (Birmingham) في لندن، ويمكن اعتباره حدثاً رمزياً لصعود الاحتجاج الصحوي السروري في السعودية.

(٤٣) وكان قد نشره بتوقيع عبد الله الغريب لحماية نفسه عندما كان مقيماً في الكويت، وهو متوفر على موقعه: <http://www.suvouv.net>.

إثر مطالبتهم بالإصلاح وتقديمهم ما عرف بمذكرة النصيحة، فدخل الكثير منهم إلى السجون[٤٤]. ثم تم في ما بعد إجراء تسويات وحوارات ومراجعات إثر إقدام النظام على بعض الإصلاحات.

لقد تضاعفت تأثيرات هذا التيار الفكرية عبر رموزه، وخاصةً بعد خروجهم من السجون، وامتدت إلى العالم الإسلامي، وهو يضمّ مفكرين ودعاة كباراً، كالشيخ سفر الحوالي، وناصر العمر، وسلمان العودة، وعائض القرني، ومحسن العواجي. ورغم الاختلافات في بعض الفروع، إلا أنهم يشتركون في عددٍ من الأفكار الرئيسية التي تدور حول الحاكمية وتكفير المخالفين والشدة عليهم، وإن توقف بعضهم في مسألة تكفير «المُعَيّنْ»، ومسألة الولاء والبراء التي هي ركنٌ أصيل في منهجهم، حيث الولاء في الدين، وليست الوطنية عندهم إلا بدعة استعمارية غربية، والقومية فكرة شيطانية صدّرها الغرب إلينا. ولا تتردّد السرورية في انتقاد الوهابيين التقليديين، وتصفهم بأتباع الإسلام القشري، أي الذي يتمسك بالمظاهر دون جواهر الأمور كالحكم والدولة. مع ذلك، ليس هناك تطابق بين السرورية والسلفية الجهادية، بل إن العلاقة ملتبسة بينهما إلى أبعد الحدود. قد تكون السرورية شكّلت جسراً فقهياً وحلقة وصلٍ فكرية بين أسامة بن لادن وسيد قطب، فضلاً عن السلفية التقليدية، لذلك لم يكن غريباً أن العديد من قيادات ورموز القاعدة وتيار السلفية الجهادية قد تتلمذوا أو مرّوا في حضانةٍ فكرية داخل التيار السروري قبل أن يقفزوا باتجاه التيار الجهادي.

الاختلاف الذي نشأ بين الشيخ سرور والسلفية الجهادية بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر معروف، إلا أن النزوع نفسه نحو التكفير للمخالفين، والترحيب بالخروج على الحكام والأنظمة، يمثل أرضية مشتركة قوية بين التيارين، وهو ما يصفه الشيخ الألباني بظاهرة الخوارج الجدد. يبقى موقف السروريين المعلن قادراً على التواؤم والتورية مع تميّزه بالتركيز على مسألتين، أكثر من السلفية الجهادية، وهما: نقد الشيعة والروافض، ونقد العلمانية

---

(٤٤) ومنهم سلمان العودة وسفر الحوالي في ١٣ ـ ١٤ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٤، ومحمد الحفيف وسليمان الضحيان وعبد العزيز الوهيبي وعبد العزيز القاسم، وأيضاً عائض القرني وناصر العمر وحمود الشعوبي وسليمان الرشوري وعلي الخضير. تحدّث وزير الداخلية عن ١١٠ معتقلين، بينما تحدّثت لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية عن الآلاف.

والعلمانيين. ومع ذلك، بقيت السرورية على معارضتها للسفلية الجهادية وللقاعدة، التي بدورها هاجمتهم ووصفتهم بالتخاذل والجبن، كما دللت على تحوّلاتهم من خلال كتبهم وتصريحاتهم قبل فترة التقارب مع النظام السعودي، كما يذكر يوسف العييري في رسالته إلى كلٍ من الشيخ العودة والحوالي.

صحيح أن السرورية في السعودية كانت بلا شك التيار الأقوى والأكثر تواجداً بحكم طبيعة منشأ هذا التيار في البيئة السعودية، وقد تراجع حضورها بعض الشيء لأسباب عديدة. لكن هذا لا يعني أن هذا التيار ليس له امتداد ولا تواجد في أي من المناطق الأخرى على امتداد العالم العربي والإسلامي، بل العكس، فقد مكّنت الوفرة المالية التي يتمتع بها هذا التنظيم من تواجده في كل مكان يريد أن يتواجد فيه، إلى درجة أنه اتخذ من العاصمة البريطانية لندن مقراً فكرياً وتنظيمياً له فترة من الزمن.

ففي لندن عمل السروريون على تأسيس المنتدى الإسلامي، تلك المؤسسة الإسلامية الكبرى التي تدير عدداً من الأنشطة والبرامج الفكرية السياسية والدعوية والحركية والإعلامية، والتي تعدّ مجلة **البيان** اللندنية الشهيرة أحد إصداراته، فضلاً عن التقرير الاستراتيجي السنوي، عدا عن عدد من الإصدارات الإنكليزية التي في مقدمتها مجلة **الجمعة**.

ونظراً إلى الإمكانيات التي يمتلكها هذا التيار، ممّا سهّل له التواجد في الكثير من البلدان العربية، وفي مقدمتها لا شك اليمن التي يعدّ حضوره فيها قوياً بعد العربية السعودية، وكذا مصر التي يمثلهم فيها جمال سلطان، وكيل مؤسسي حزب الإصلاح ـ تحت التأسيس ـ وناشر ورئيس تحرير كل من صحيفة «المصريون» الإلكترونية ومجلة **المنار الجديد**.

أما في الجزائر، فيأتي على رأس ممثليهم الشيخ علي بلحاج، نائب رئيس جبهة الإنقاذ المحظورة. ويتواجد السروريون أيضاً في كلّ من البحرين والإمارات، وكذلك الكويت ممثلة بالحركة السلفية العلمية، مع وجود بعض الاختلافات السياسية عن التيار الأم. أما في قطر، فلهم تواجد ملحوظ من خلال مؤسسة عيد آل ثاني الخيرية.

في اليمن التي يعاني فيها السلفيون الحركيون انقساماً بين جناحين: جناح تابع للشيخ سرور مباشرة، وهم أصحاب جمعية الإحسان، وجناح تابع للشيخ المصري المقيم في الكويت عبد الرحمن عبد الخالق، الذي اختلف مع الشيخ

سرور أثناء إقامته في الكويت نتيجة بعض أفكار عبد الرحمن عبد الخالق السياسية المنفتحة نسبياً في موضوع العمل السياسي والانتخابات والديمقراطية وغيرها من الأفكار في ما يتعلق بالتعامل مع السلطات الحاكمة، وهو أي عبد الرحمن عبد الخالق، يعدّ أحد أهم رموز السلفية الحركية، ويقترب منه فكرياً في اليمن جمعية الحكمة اليمانية الخيرية.

لقد مثّلت فترة الثمانينيات وحتى بداية التسعينيات فترة ذهبية لما بات يعرف بالصحوة الإسلامية في السعودية، وهي الفترة الذهبية التي استفاد منها السروريون كثيراً من خلال استغلالهم للخطاب الفكري والدعوي للعديد من رموز الصحويين في تلك الفترة، والذين يأتي في مقدمتهم الشيخ سلمان العودة ورفيق دربه عائض القرني.

ورغم التباس انتماء هذين الشيخين إلى تيارهما، إلا أن ذلك لا يعني عدم اتساق خطابهما مع السرورية، وهو ما استفادا منه كثيراً، نظراً إلى نفاذ خطابهما الدعوي وأهميته وتأثيره في المجتمع السعودي الذي لم يألف مثل هذا الخطاب.

إلا أن الحقيقة المغيّبة هي أن كلا الشيخين لا يلتقيان مع هذا التيار إلا من خلال بعض التقاطعات الفكرية، ولا يلتزمان تنظيمياً بأي تيار، بل يمثلان تياراً فكرياً مستقلاً سبق في رؤاه وأفكاره الكثير من الحركات الإسلامية في الداخل والخارج السعودي، وخاصة بعد قضائهما ما يقارب الخمسة أعوام في السجون السعودية، وخصوصاً الشيخ سلمان العودة الذي ظل في السجن من عام ١٩٩٤ وحتى عام ١٩٩٩.

أما بالنسبة إلى الشيخ سفر الحوالي، فهو لا شك أحد أهم رموز التيار السروري في السعودية، وتمثل محاضراته وكتاباته رافداً فكرياً وعقدياً لأتباع هذا التيار، ويعدّ كتابه **ظاهرة الإرجاء في العالم الإسلامي** بمثابة رد مبطّن على السلفية التقليدية، ومرجعاً فكرياً وعقدياً مهماً لدى هذا التيار[٤٥].

يعدّ المفكر الإسلامي المصري المقيم في السعودية محمد قطب، الأخ غير الشقيق للشهيد سيد قطب، كأحد دعائم هذا التيار الحركي الفكرية، وتعد كتبه كروافد فكرية رئيسية له.

---

(٤٥) نبيل البكيري، «السلفية الحركية... السرورية أنموذجاً،» **الأهالي**، ٤/ ١٤/ ٢٠٠٩، <http://www.alahle.net>.

ويخوض التيار السروري معركة فكرية شديدة مع عدد من التيارات الإسلامية، وفي مقدمتهم الإخوان والسلفية الجامية أو المدخلية والمقبلية ـ إن صحّ التعبير ـ وكل هذه التيارات منطوية تحت مسمّى السلفية التقليدية، إذ يرى السروريون أن السلفية التقليدية غيّبت وعي الأمة من خلال نشر فكرة الطاعة المطلقة للحكام، وتحريم حتى مجرد المعارضة السلمية التي تعدّ مبدأ ثابتاً من مبادئ أصحاب السنّة والجماعة.

أما الإخوان المسلمون فإنهم ـ بنظر السروريين ـ متساهلون في كثير من الأمور التي لا شك في مقدمتها العمل السياسي الحزبي، والإيمان بالديمقراطية، والكثير من المبادئ الأخرى من قبيل حقوق الإنسان، ومنظمات المجتمع المدني، وقضية المرأة، والقبول بالآخر، وهلم جراً من الإشكالات التي تصل إلى مسائل العقيدة والتوحيد. إلا أنه يمكن القول في هذا المجال إن هذا التيار يشهد ديناميكية فكرية لافتة تنعكس على وحدة أفكاره، لكنها في الإجمال تتجه نحو الانفتاح بالاتجاه نحو القبول بالآخر والمواطنة ومسألة المشاركة السياسية.

٤ ـ السلفية الجامية... السمع والطاعة

أسهمت أزمة الخليج الثانية التي اندلعت إثر دخول القوات العسكرية العراقية إلى أرض العراق[٤٦]، وكذلك التفجيرات التي شهدتها الرياض، وما تبعها من أحداث عنيفة أخرى، في تنامي الانتقادات الموجّهة إلى السلطات، ومطالبتها بشكل علني باعتماد إصلاحات مختلفة، وبالانفتاح على مختلف القوى والأطراف السياسية، بما فيها القوى الليبرالية والإسلامية بمختلف فصائلها، حيث تزايدت الأصوات المطالبة بالإصلاح، وفتح آفاق المشاركة، واعتماد الشفافية وتكافؤ الفرص، وترشيد الأموال العامة، وتنامت الانتقادات العامة إلى الأجهزة الدينية الرسمية التي اتُهمت بتبرير الخطاب الرسمي. وقد تزامن ذلك مع حدوث بعض الانفتاح داخل المجتمع السعودي على مختلف القضايا الاجتماعية والسياسية، نتيجة تطور وسائل الاتصال وانفلاتها من رقابة الدولة، ما جعل الحراك الصحوي يتطور. وقد تجلى ذلك في «مذكرة النصيحة» التي وقع عليها

(٤٦) أثارت فتوى الشيخ عبد العزيز بن باز القاضية بجواز الاستعانة بالأجانب «الكفار» في مواجهة التهديدات العراقية، الكثير من الاعتراض والنقاش في الأوساط السعودية وبين الدعاة، وخاصةً الصحويين.

عدد كبير من الشخصيات قبل أن تقدم إلى العاهل السعودي عام ١٩٩٣، وهي خطوة اعتبرت حينها ذروة النضوج لهذا الاتجاه الصحوي والإصلاحي[٤٧].

في هذه الأجواء في المدينة المنورة، ظهرت «الجامية» في المجال الديني السعودي كناقد لاذع للاحتجاجات الصحوية، وكمدافع شرس عن العائلة المالكة في آن. وبسرعة كوّنت شبكة منظمة نسبياً امتد حضورها إلى مختلف مدن المملكة.

يأتي انتشار التسمية والمصطلح «الجامية» من الخصوم أيضاً، وترتبط بالشيخ محمد أمان الجامي المولود عام ١٩٣٠، والذي تقلّد منصب عميد كلية الحديث في الجامعة الإسلامية في المدينة، وكان أحد الرموز المعارضين للاتجاه السروري والإخواني عموماً. ومثلما هو الحال بالنسبة إلى «السروريين»، فإن الهدف من إطلاق مصطلح «الجامية» هو نزع «الشرعية عن الخصم عبر الانتقاص منه والتعريض بأصوله الأجنبية، فالجامي يتحدر من أصول حبشية، ولم يهاجر إلى المملكة إلا وقد بلغ العشرين من عمره[٤٨]. فالجاميون يرفضون تسمية أنفسهم خارج إطار المرجعية السلفية أو أحياناً «علماء المدينة»، لأن أبرز رجالاتهم يشتغلون في مدينة النبي (ﷺ)، وبالذات في الجامعة الإسلامية.

ومع أن هذا التيار يغلب عليه اسم الجامية، إلا أن الشخصية الرئيسية فيه هو الشيخ ربيع بن هادي المدخلي (عام ١٩٣١)، وهو أيضاً قام بالتدريس إلى أواخر التسعينيات في كلية الحديث في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة[٤٩]، التي ترأسها الجامي إلى وفاته عام ١٩٩٥. وقد تتلمذ المدخلي على يد الشيخ ناصر الدين الألباني، وكان أيضاً قريباً من الجماعة السلفية المحتبسة في منتصف عام ١٩٧١، لكنه تمكّن من تفادي السجن، وقدم منذ ذلك الوقت آيات الولاء التام للسلطة. وكان له كتاب اشتهر في المجال الديني السعودي، حمل فيه بشدة على المنظّر الباكستاني أبي الأعلى المودودي، لاهتمامه بالسياسة، وسعيه إلى إقامة دولة إسلامية في الهند، في حين أن الشعب الهندي «يجهل الإسلام»، وأن ممارسة شعائره الدينية مشوبة بـ «البدع والضلالات»، حيث كان من المفروض البدء بتصحيح عقيدة الهنود أولاً.

---

(٤٧) إدريس لكريني، **الاتجاه الجامي في السعودية** (دبي: مركز المسبار، ٢٠١٢)، ص ٣٩.

(٤٨) انظر ترجمة للشيخ محمد أمان الجامي على الموقع التالي: <http://www.sahab.org>.

(٤٩) انظر ترجمة للشيخ ربيع بن هادي المدخلي على الموقع التالي: <http://www.rabee.net>.

منذ أن بدأ الشيخ المدخلي في آب/ أغسطس ۱۹۹۰ بإشهار انتقاداته العلنية والحادة لمشايخ الصحوة، اصطف معه علماء آخرون منتمون إلى ما يعرف بجماعة أهل الحديث، ومنهم بشكل خاص فالح الحربي وفريد المالكي ومحمود الحداد وعلي رضا بن علي رضا وعبد العزيز العسكر وعبد اللطيف باشميل وصالح السحيمي.

يلاحظ ستيفان لاكروا أن النظام السعودي قدم العون الواضح إلى هذا التيار عبر وزير داخليته الأمير نايف، وقد ترجم ذلك بوضع موارد مادية وإدارية وافرة تحت تصرفه، ما جعله جاذباً لأولئك الذين يعتبرون أنفسهم مهمّشين، بحيث أصبح الانضمام إلى هذا التيار استراتيجيا حقيقية للارتقاء في الفضاء الاجتماعي والمجال الديني. وبهذا تضاعف الأتباع، وهم من المقصيين من هذا الفضاء وذاك المجال. وهو يقدم العديد من الأمثلة على ذلك[٥٠]، فإلى جانب هؤلاء دخل عدد متنام من الفاعلين في الحقل الديني ممن لم تسنح لهم الفرصة للارتقاء، وذلك بغضّ النظر عن انتمائهم الاجتماعي، والنموذج الأكثر تمثيلاً، بحسب لاكروا، لتلك الحالة يمثله عبد العزيز العسكر وسليمان أبا الخيل، وهما عالمان نجديان لم يكونا مشهورين قبل حرب الخليج، وقد أوصلتهما حماستهما الجامية إلى أعلى المراتب الوظيفية. وقد عرف عبد العزيز العسكر بمبالغته في الحماسة إلى درجة المطالبة بقتل سلمان العودة وسفر الحوالي في أحد خطبه[٥١]. وقد عيّن العسكر رئيساً لقسم الدعوة في جامعة الإمام، في حين تقلّد أبو الخيل عمادة شؤون الطلاب قبل أن يصبح نائباً لمدير الجامعة، وبعد ذلك مديراً لها. أصبحت الجامية جذابة إلى درجة أن بعض العلماء المرتبطين بالاحتجاج الصحوي تركوا هذه الأخيرة للالتحاق بالجامية على غرار عبد المحسن العبيكان (ابتداء من عام ۱۹۹۲) أو عصام السناني، على الرغم من كونه أحد الموقّعين على مذكّرة النصيحة[٥٢].

---

(٥٠) ومنهم الفلسطيني أسامة عطايا الذي وفر له التحاقه بالجامية «الواسطة» لدخول الجامعة الإسلامية عام ۱۹۹۳، وهذا ممنوع على غير السعوديين المقيمين، وبعد عشر سنوات أصبح أحد أبرز وجوه التيار الجامي مظهراً حماسة فائقة تجاه النظام السعودي، يعبّر عنها أعماله ومؤلفاته التي يكتبها باسمه الذي بات يعرف به اليوم (الشيخ أبو عمر العتيبي). انظر ترجمة له على الموقع التالي: <http://www.aldaawah.ws>.

(٥١) لاكروا، **زمن الصحوة: الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية**، ص ٢٨٦، نقلاً عن: **مجلة الحقوق** (١٣ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٥).

(٥٢) لاكروا، المصدر نفسه، ص ٢٨٧.

وكانت أيضاً تقدم العديد من الوظائف التي يتركها الصحويون المفصولون إلى معتنقي الجامية الجدد. ففي الجامعة الإسلامية في المدينة، على سبيل المثال، تم استبدال الصحويين موسى القرني وعبد العزيز القارئ وجبران الجبران بالجاميين تراحيب الدّوسري[٥٣]، وسليمان الرحيلي وعبد السلام السُحيمي، وفي حائل، حلّ الجامي عبد الله العُبيلان محل صحوي على رأس مكتب الشؤون الإسلامية[٥٤].

يقوم الخطاب الجامي على خاصيتين رئيسيتين: اعتراضه العنيف على الصحوة السرورية، وولاءه الحاد للعائلة المالكة السعودية. وهم في نقدهم الجذري للصحوة ينهلون أساساً من أهل الحديث الذين يملكون الخطاب الأكثر ثقلاً ضدهم، ويستهدفون عقيدتهم بإقامة الشبه بينهم وبين الإخوان المسلمين، ويكرّرون هجمات الألباني على سيد قطب المتهم بالالتزام بمبدأ وحدة الوجود المشين، ويذكرون بحسرة أقوال مسؤولين كبار من الإخوان، متهمين بمسايرة تقديس الأولياء[٥٥]، وهم إذ لا يملكون إلا أن يعترفوا بصحة عقيدة بعض الصحويين على غرار سفر الحوالي[٥٦]، صاحب الكتابات القوية في كشف انحرافات الصوفية والأشعرية، إلا أنهم يتحدثون عن أن منهج «هؤلاء المعتمد يندرج ضمن البدع، ولذلك فإنهم ليسوا سلفيين حقيقيين».

بالاعتماد على أدبيات أهل الحديث، يستهدف الجاميّون بهذا الخطاب، من ناحية، اهتمام الصحويين بالسياسة التي من شأنها حرْفهم عن «العِلم»، ويضيفون إلى هذا تهمةً جديدةً نسبياً، صاغها للمرّة الأولى مقبل الوادعي الذي يماثل بينهم وبين الإخوان المسلمين الآثمين بـ «حزبيتهم» التي تتناقض مع مبدأ الوحدة الجوهري في الإسلام السلفي[٥٧]. وفي الأخير، فإن مؤاخذات الجاميين تستهدف أيضاً «المناهج» الصحوية، بالمعنى الأكثر تقنية للكلمة: البنية التحتية

---

(٥٣) مؤلف أحد أهم كتب الجامية بعنوان: **القطبية هي الفتنة فاعرفوها تحت اسم مستعار أبو إبراهيم العدناني.**

(٥٤) لاكروا، المصدر نفسه.

(٥٥) انظر على سبيل المثال: أبو عبد الله الأثري، «تعليق الفوائد على الفتوى البازية في جماعة الإخوان المسلمين،» <http://www.sahab.net>.

(٥٦) انظر: سفر الحوالي، «منهج الأشاعرة في العقيدة،» <http://www.alhawali.com> والرد على الخرافيين على الموقع <http://www.said.net>.

(٥٧) انظر مثلاً: أحمد الزهراني وأحمد بازمول، **الانتقادات العلنية لمنهج الخرجات والطلعات والمكتبات والمخيمات والمراكز الصيفية،** <http://www.dorar.net/book/10920/>

للصحوة برمّتها، من جمعيات تحفيظ القرآن إلى المراكز الصيفية والأناشيد الإسلامية والمسرح، مدانةٌ أيضاً على أنها بِدع.

بالنسبة إلى هؤلاء العلماء تمثّل طاعة وليّ الأمر واجباً مطلقاً، وقد أدّى هذا الإلحاح إلى تسميتهم بـ «حزب الولاة»[٥٨] من قبل محمد سرور الذي يتهكّم من هرولتهم إلى الدّفاع عن العائلة الملكية السعودية. يضيف الجاميّون إلى هذا الولاء السياسي التام احتراماً شديداً إلى علماء المؤسسة الرسمية، وخاصة هيئة كبار العلماء التي لا يمكن، بحسب رأيهم، أن تُعرض لأي نقد.

يتمثل نمط عمل الجاميين الأساس في إنتاج عشرات الردود على خصومهم الصحويين. وهم يقدّمون هذه الممارسة كامتداد لـ «علم الجرح والتعديل» الذي جعل منه أهل الحديث جوهر دراستهم للحديث. في نظر الجامية، لا يتوجب تطبيق هذا العلم على ناقلي الحديث وحدهم، ولكن على كلّ الذين يتكلمون باسم الإسلام[٥٩]. وفي هذا السياق، فإن ربيع المدخلي المعروف بكثرة ردوده على سيد قطب[٦٠] وسلمان العودة[٦١] وسفر الحوالي[٦٢] وآخرين من الإخوان المسلمين والصحويين، قد منح على يد أتباعه لقب «حامل لواء الجرح والتعديل في هذا العصر»[٦٣].

بعد توسع مهم في بداية التسعينيات حصرياً، ضعف التيار الجامي بدءاً من العامين ١٩٩٣ و١٩٩٤ إثر سلسلة من الانشقاقات. وهذه الانشقاقات هي في جزء منها ثمرة للتناقضات الكامنة في خطاب التيار السلفي وتركيبته.

شهد الانشقاق الأول بروز تيار «حدادي» يدعو على منوال المصري محمود الحداد إلى اجتهاد شامل، ورفض بعض كتب الحديث التي يعتمد عليها

---

(٥٨) محمد سرور زين العابدين، **السلفية بين حزب الولاة والغلاة**، <http://209.1.224.15/sa3wah/12zip>.

(٥٩) ربيع المدخلي، **منهج أهل السنة والجماعة في نقد الرجال والكتب والطوائف** <http://www.sahab.org>.

(٦٠) انظر مثلاً: **العواصم مما في كتب سيد قطب من القواسم أو مطاعن عن سيد قطب في أصحاب رسول الله**، <http://www.sahab.org>.

(٦١) انظر مثلاً: «أهل الحديث هم الطائفة المنصورة الناجية ـ حوار مع سلمان العودة،» <http://www.rabee.net>.

(٦٢) انظر: «مآخذ منهجية على الشيخ سفر الحوالي،» <http://www.rabee.net>.

(٦٣) عبد المالك رمضاني الجزائري، «مدارك النظر في السياسة،» <http://www.sahab.org>.

عادةً العلماء الوهابيون، مثل: **فتح الباري** لابن حجر العسقلاني، **وشرح صحيح مسلم** للإمام النووي (١٢٧٨ ـ ١٢٣٤م)، لأن مؤلفيها أشاعرة في العقيدة، الأمر الذي لم يمثل في ما مضى مشكلة للعلماء السعوديين، لأن الكتب المعنية لا تتناول مسائل العقيدة، غير أن الحداد، قال ملزماً الشيخ ربيع المدخلي ما نصّه: «لو كان الكاتب ربيع المدخلي، مخلصاً لدين الله، لما خصّ ابن قطب وحده بكل سهامه وترك من أخذ عنهم ابن قطب اعتقاده، كرشيد رضا وغيره من أئمة السلفية!! فما أعجب الهوى كيف يصنع بأهله»[٦٤]. لذا، فقد تناول الحداد في قراءته الجديدة تطبيقات عديدة، محاولاً ربط أثر البدع القديمة بالبدع الحديثة، مصنّفاً مبتدعة اليوم بأنهم امتداد طبيعي لمبتدعة الأمس، وأن هؤلاء لم يزيدوا على أن فرعوا على بدع الأمس. وركزت تحذيراته على تبديع المدخلي، فضلاً عن الحافظ ابن حجر صاحب **فتح الباري**، والإمام النوري، والبيهقي، وابن حزم، وابن الجوزي، والشوكاني، ورشيد رضا (الذي يسمّيه السفيه بدلاً من رشيد)، وجمع من المعاصرين على رأسهم محمد ناصر الدين الألباني. وكان الحداد بهذا يقول للشيوخ الجامية: أنتم أصحاب هوى، ولستم منسجمين مع المنهج والأصول والقواعد، فكيف تشهّرون بسفر الحوالي، وتسكتون عن ابن حجر والنووي وهما لا يعتبران حتى سلفيين. إنّ إعادة تحديد نطاق المدوّنة الوهّابية الناتجة من هذه الانتقادات تجرّ إلى إشكالات في غاية التعقيد، لأنها تضع كبار العلماء الذين يحرصون على هذه المدوّنة موضع تساؤل، وبهذا المعنى فهي لا تتواءم مع الولاء الذي يدعو إليه الجاميون. لذلك السبب، أصبح الرد على الحداد[٦٥] والذين انضموا إليه، خصوصاً فريد المالكي، مشغَلاً كاملاً عند المدخلي وجماعته[٦٦]، ما صرف اهتمامهم عن الصحويين لبعض الوقت[٦٧].

أما الانشقاق الثاني، فتولد من التناقض بين الانتماء على خطّ أهل الحديث والإرادة المعلنة في اتباع علماء المملكة الوهابيين. لقد رأينا فعلاً أن

---

(٦٤) محمود الحداد، **الفصل العادل في حقيقة الحد الفاصل**.

(٦٥) طرد الحداد نحو بلده الأصلي بسبب الضغوط الجامية، انظر: «الكواشف النورانية في بيان مذهب الحدادية،» <http://www.alsaha.fares.net>.

(٦٦) انظر خصوصاً: ربيع المدخلي، «مجازفات الحداد ومخالفاته لمنهج السلف»، <http://www.rabee.net>.

(٦٧) لاكروا، **زمن الصحوة: الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية**، ص ٢٩٥. وذلك من خلال حوارات أجراها المؤلف مع سعود السرحان ويوسف الديني.

الألباني وأتباعه من أهل الحديث أبدوا موقفاً نقدياً واضحاً من الميول المذهبية الحنبلية للعلماء الوهابيين. لقد حاول أهل الحديث الموالون إخفاء هذا الجانب من خطابهم لتجنّب الصدام مع المؤسسة الدينية، ولكن استغله بعض الجاميين الجدد الداعمين للعلماء الكبار والمنزعجين من الوجود القوي لأهل الحديث داخل التيار للتشكيك في سلطة ربيع المدخلي وفالح الحربي.

وبتجمّعهم وراء عبد اللطيف باشميل، وهو مهندس سابق وصاحب أهمّ متجر للتسجيلات الإسلامية الجامية في جدة(٦٨)، وموسى الدويش الذي يدرّس في الجامعة الإسلامية بالمدينة، ذهبوا لنبش كتابات الألباني وأشرطته ومجمل مواقفه المعادية للوهابية، بهدف إحراج كبار شيوخ الجامية(٦٩). وعلى أثر ذلك، وقعت جولة ثانية من التراشق بالردود(٧٠)، ما أزاح النزاع مع الصحوة إلى مرتبة أدنى(٧١).

يمكن القول إن الجامية دعوة تطهيرية في الإطار السلفي تسعى إلى تصفيته مما تعتبرهم أدعياءه، وتمارس «الجرح والتعديل» بحقهم وفق المنهج السلفي الذي ترتضيه، فكان خطابها ونشاطها والضجيج الذي أثاره على الصعيد الفقهي والفكري مثالاً معبراً عن الصراع بين السلفيين المتعددي التيارات والاتجاهات. يركّز هذا التيار على خمسة مفاهيم تدور حول مفهوم اتباع الكتاب والسنّة، ومفهوم السلف، ومفهوم طاعة ولي الأمر، ومفهوم محاربة الحزبية، ومفهوم التبديع والتضليل. وتشكل هذه المفاهيم منظومة متكاملة للهجوم على التيارات الأخرى، لكن هذا لم ينأ بالتيار الجامي عن الانشقاق، شأنه بذلك شأن التيار السروري، فقد اخترقت الانشقاقاتُ الجاميةَ بشكلٍ واضح، رغم تمدد وتأثير هذا التيار في بلدان عربية أخرى، كمصر والجزائر، حيث تنشط بوضوح في هذين البلدين تحديداً. أثار هذا التيار الكثير من السجالات الساخنة في الساحة الإسلامية، وخاصةً مع التيار السروري، ومع تيار الإخوان المسلمين، والتيار الجهادي، بحيث أصبح ممثلاً صريحاً لأيديولوجيا السمع والطاعة في العالم الإسلامي.

---

(٦٨) فتى الأدغال، «الكشف عن التاريخ المظلم لفرقة الجامية».

(٦٩) انظر مثلاً: موسى الدويش، «التوجه السياسي الحركي عند الشيخ محمد ناصر الدين الألباني،» <http://www.alsaha.fares.net>.

(٧٠) انظر مثلاً: ربيع المدخلي: «إزهاق أباطيل باشميل»، و«دحض أباطيل موسى الدويش،» على الموقع الإلكتروني: <http://www.rabee.net>.

(٧١) لاكروا، **زمن الصحوة: الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية**، ص ٢٩٦.

٥ ـ إشكالية المنهج السلفي

بغضّ النظر عن المراحل التي انتعشت فيها السلفية، فهي تحركت على الدوام ضمن مشهد معرفي رسم أصول التفكير وقواعد السلوك داخل فضائه.

يعتبر **التاريخ** بالنسبة إلى السلفية هو إحالة إلى «أفضل العصور وأولاها بالاقتداء والاتباع»[(٧٢)]، فالماضي هو المنطلق والمرجع، ولا مشكلة في قراءة التاريخ وتمثّل التجارب والخبرات، فالتاريخ هو ذاكرة الشعوب ومستودع خبراتها ووعيها، لكن السلفية لا تكتفي بمجرد الإحالة إلى العصر الذهبي، وإنما تعمد إلى تأسيس منهج يقنّن العلاقة بالتاريخ والتراث، مما يحول الأمر إلى استدعاء للتاريخ وقراءته بصورة أيديولوجية تستهدف صياغة الحاضر والمستقبل وفق صورة مثالية مقتطعة من الماضي.

هكذا تصبح القرون الثلاثة الأولى من عمر هذه الأمة عملاً بالحديث النبوي المصنف في **الصحاح**: «خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم»، هؤلاء هم السلف في أفضل العصور، والأصلح للاقتداء بعد الرسول (ﷺ) هم الصحابة. هنا يكمن النموذج المثالي الذي يجب أن يقتدى به، وأن يسبغ عليه صورة القداسة، حتى ولو أدى ذلك إلى «خيانة التاريخ»، فالسلف الصالح اختلفوا وتصارعوا وتساجلوا وتوزّعوا في اتجاهات ومواقف متعددة، وهم ليسوا كتلة واحدة، كما قد توحي عبارة «السلف الصالح». لذلك يرفض السلفيون الخوض في الملفات التاريخية الشائكة، فخلافات الصحابة لا يصحّ الخوض فيها، بل يجب الوقوف عند فضائلهم فقط، وهذا يؤدي إلى تنزيه الرجال وتبييض التاريخ، وطمس بعض الوقائع، والقفز فوق الأحداث، مما يؤسس لمنهج انتقائي يدعم الصورة المثالية للمرحلة التأسيسية، كما يرغب فيها هؤلاء، وليس كما هي بالفعل، كحالة جدل تاريخي يجب الوعي بها واكتساب الخبرة منها.

بعد الصحابة يأتي التابعون «الذين غمرهم ضياء النبوة باتباعهم لأصحاب رسول الله، والاهتداء بهديهم والنيل من إشراقاتهم»، بعدهم يتقدم تابعو التابعين «إيذاناً بنهاية مرحلة الصفاء الفكري وخلوص الفطرة الإسلامية من

---

(٧٢) محمد سعيد رمضان البوطي، **السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي** (بيروت: دار الفكر المعاصر؛ دمشق: دار الفكر، ٢٠٠١)، ص ٩.

الشوائب الدخيلة، حيث بدا في هذا الوقت ظهور البدع ظهوراً فاشياً»[٧٣]. هكذا يؤسس صاحب كتاب **إعلام الموقعين** لقاعدة منهجية سلفية تقول: «فتاوى الصحابة أولى أن يؤخذ بها من فتاوى التابعين، وفتاوى التابعين أولى من فتاوى تابعي التابعين، وهلم جرا. وكلما كان العهد بالرسول أقرب، كان الصواب أغلب. فإن التفاوت بين علوم المتقدمين والمتأخرين، كالتفاوت الذي بينهم في الفضل والدين»[٧٤]. هذه المنهجية تنقل الإحالة إلى التاريخ من إحالة هدفها الاعتبار والفهم إلى تعلق بـ «النموذج» وتقديس لرجالاته، باعتبار المرحلة تلك هي النموذج المتحقق والمفقود. هذه المنهجية تنظر إلى التاريخ في سيره اتجاهاً انحدارياً، فبعد القرون الثلاثة الأولى المفضلة أخذت مراحل الانحدار تتسارع وتزداد، كلما افترق المسلمون شيعاً وأحزاباً، مبتعدين عن الإسلام، كما فهمه السلف وطبقوه عقيدة وشريعة وأخلاقاً.

هذه المنهجية السلفية التي ترسم العلاقة بالمرحلة التأسيسية للإسلام هي التي تفسر لنا قوة حضور الماضي في الذهنية المعرفية للحركات الإسلامية المعاصرة، حيث لا تزال الجزئيات تحتل موقع الكليات، والحيثيات تتغلب على الكيفيات، وتفرض نفسها على العقل الإسلامي لتزيد من إرباكاته، والمشكلة أنه حين يصبح الطموح نحو الأفضل أسير التاريخ والماضي يذبُل الإبداع، ويغلب التقليد والاتباع.

مأزق هذه المنهجية السلفية **الأول** أنها انتقائية، فضلاً عن أنها تاريخية، فبعد الرسول والصحابة والتابعين وتابعيهم، ينتقون الإمام أبي عبد الله أحمد بن حنبل من بين الأئمة الأربعة الذي يعتبر مؤسس هذا التيار ومنظِّره الأول، ويتابعون مع سفيان الثوري، وسفيان بن عيينة، والليث بن سعد، وعبد الله بن المبارك، والبخاري، ومسلم، وسائر أصحاب السنن الذين يحتلون المرجعية الأولية في المنهجية السلفية. ويتواصل الخيط الرابط إلى القرنين السابع والثامن مع المنظِّر الثاني للسلفية، ابن تيمية بمعية تلميذه ابن قيم الجوزية، وصولاً إلى محمد بن عبد الوهاب وباقي التيارات التي نهجت على نهجه. ولا جدال في أن هذه الأسماء لها مكانتها وتأثيرها الكبير، إلا أن الانتقائية تحرمنا، وتحرمهم، من الاطلاع على ما أنتجه رجالات عظماء أسسوا مناهج عديدة للنظر والتدقيق

---

(٧٣) المصدر نفسه، ص ١٠ ـ ١١.

(٧٤) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، ج ٤، ص ١١٨.

والتحليل لا تقلّ علماً وجهاداً وتأثيراً، وليس من العدل والإنصاف طمس أو تجاهل جهودهم.

المأزق **الثاني** يتمثل في أن المنهج الانتقائي يتضمّن نزعة إقصائية واضحة، تحوّلت في ما بعد إلى نزعة تكفر «الآخر» المخالف، مسلماً أكان أم غير مسلم، وهي نزعة تخلق الأساس الموضوعي للعنف الذي عانته الأمة في مراحل متعددة.

المأزق **الثالث** يتمثل في أن استلهام التاريخ الانتقائي للحفاظ على الهوية هو حلّ شكلي هروبي، ذلك أن الحفاظ على الهوية لا يكمن حقيقة في استرجاع الماضي أو الاتكاء على التراث فقط، بل بتأكيد الفعالية الذاتية وقيم الإبداع والاجتهاد في مواجهة الواقع المتغير أبداً. إن مقولة «العودة» إلى الماضي تُحدث في اللاوعي شللاً في الإبداع والاجتهاد، لأنها تؤدي إلى أن الإسلام تحقق كلياً في الماضي، ومهمة المسلمين استعادة ما تحقق وتكراره من جديد.

النصّ في المنهج السلفي أيضاً اتخذ منحى التشدد والضبط، ذلك أن العودة إلى النصّ الشرعي يمكن أن تعتبر في حدّ ذاتها نقلة نوعية في منهجية التفكير، لأنها تحرر العقل الإسلامي من ثقل النصوص الفقهية، وتؤدي إلى الإقرار بعدم إلزاميتها، بل تزيل عنها وهم القداسة الذي تلبّسته، من دون أن يعني ذلك إسقاط أهميتها المعرفية. وهو ما عبّر عنه الإمام مالك في مقولته الشهيرة «كلكم راد ومردود عليه إلا صاحب هذا القبر».

تتضمّن مسألة العودة إلى النصّ بعداً تجديدياً، لأنها تتيح اكتشاف مخزونات النصّ القرآني والسنّة النبوية، كما تتضمن ثقة بالعقل الإسلامي الاجتهادي، من دون وساطة السابقين، بما يؤدي عملياً إلى جدل النصّ والواقع المعيش من خلال استنباط معان جديدة له.

لكن المشكلة أن السلفية تشدّدت في التعامل مع النصّ، وبالغت في التمسك به إلى درجة التوجس في الرأي وإعمال الفكر، والقول إن النصوص قد أحاطت بكل صغيرة وكبيرة. وعليه، تم توسيع مفهوم النصّ الشرعي ليشمل الآثار، أي الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف، وكذلك فتاوى الصحابة وأقوالهم حتى ولو تعارضت، وكان أحمد بن حنبل يقول «الحديث الضعيف أقوى من الرأي»، بل إن الأمر بلغ حد الوقوف عند ظواهر النصوص رفضاً

للتأويل والقياس، وكل صيغ إعمال الفكر أو مناهج تفكيك اللغة[٧٥].

هذه القراءة تضعنا أمام منهجية نصوصية صارمة تحيل العلاقة بالنصّ إلى علاقة تلقٍّ وأخذ جامدة أكثر منها علاقة حيوية تتفاعل معه، وتغوص في أعماقه، باحثة عن دلالاته في ضوء تحدّيات الواقع المعيش. المنهجية النصوصية تحوّل العودة إلى النصّ، عودة إلى فهم النصّ، كما فهمه الصحابة والتابعون وتابعو التابعين (السلف الصالح)، مما يؤدي إلى تقييد النصوص بتفسيرات وتأويلات أجيال القرون السابقة.

لا شك في أن السلفية في نشأتها كانت دعوة إلى الدفاع عن نقاوة العقيدة وصفائها، بدءاً بعقيدة التوحيد وكل ما له علاقة بالغيب، وبالرسول اتباعاً واقتداء، وصولاً إلى كيفية التعبد بعيداً عن البدع وكل مظاهر الشرك. وهي بهذا أدت دوراً تحررياً مهماً من خلال مواجهتها الشرسة لكل مظاهر التخلف والجهل التي سادت في مراحل متطاولة، كعبادة القبور، والتبرك بالموتى، والاعتقاد بالسحر والخوارق والخرافات، وتشويه صورة العلاقة بالله وبالرسول، وهي مظاهر لا يزال الكثير منها سائداً حتى اليوم، يسطح الذهن، ويقدم أنماط لاعقلانية من السلوك والنظر إلى العقائد والظواهر الطبيعية والاجتماعية. عملت السلفية على إزالة كل الوسائط التي صنعها الناس واعتمدوها في علاقتهم بالله، وإعادة الدين إلى بساطته وأصوله.

وصراع السلفية مع الصوفية قديم، وما حصل في المغرب في الحرب التي خاضها عبد الكريم الخطابي، وفي الجزائر مع عبد الحميد بن باديس، كشف عن العلاقة القوية التي ربطت مشايخ الصوفية بالاستعمار الفرنسي، وأدت إلى مواجهة شملت المجالين الثقافي والسياسي، مما سحب الشرعية عن عدد كبير من الزوايا والمشايخ المؤثرين في مشاعر أغلبية سكان الأرياف وبعض المدن. لكن المأزق تبلور عندما وقفت السلفية عند حدّ الدفاعات العقائدية، فما حصل هو نوع من الفرز العقائدي لم يتطور باتجاه إعادة إنتاج علوم متجدّدة للدين وأصول الفقه والتربية في ضوء حركة الواقع المتغيّر والمعيش وقوانين الطبيعة والمجتمع.

---

(٧٥) صلاح الدين الجورشي، **إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر** (مالطا: مركز دراسات العالم الإسلامي، ١٩٩١)، ص ٢١٤.

وهكذا أصبح التفكير السلفي حبيس الفكر العقائدي الضيّق، مما ضخم الحساسية العقدية لبعض السلفيين، فجعلهم أسرى لشكليات التدين وقضايا الغيب، كالزي، واللحية، وأسلوب الكلام، وحدود العلاقة بالمرأة، وكيفية دخول البيوت، وطريقة تناول الطعام أو الجلوس. . . إلخ.

وبدل أن تنتج الحالة السلفية، كعملية لتطهير وتبسيط العقائد، حالة تحرر وانطلاق، أنتجت عقلية إقصائية نمت بشكل مطرد، وأدخلت الفرز العقائدي إلى جانب الفرز الحاصل سياسياً واجتماعياً، الأمر الذي أدى إلى تعميق التجزئة، في الوقت الذي رمت المقاصد السلفية إلى التوحيد، فظهرت فرق وطوائف تدعو إلى المفاصلة والتميز بكل الوسائل، لأن النتيجة الطبيعية للفرز العقائدي، أن ينقسم الناس إلى فسطاطين، الكفر والإيمان، ولا منزلة وسطى بينهما.

السلفيات المعاصرة اليوم تيارات عدة تجمعها منطلقات عقدية وفقهية، وتفرقها رؤى واجتهادات وقراءات تتعلق أكثر ما تتعلق بتنزيل الأحكام على الواقع، وهي تعبّر عن نفسها بحركات وجمعيات وأطر ناشطة في العالم الإسلامي، ولكل تيار منها شيوخه ورموزه، حتى أصبحت بعض هذه التيارات تنسب إلى هذه الرموز. أبرز هذه التيارات الناشطة اليوم تعود إلى المرجعية الوهّابية السلفية المعروفة اليوم برموزها الكبار[٧٦]، وقد أفرزت تيارات تميزت ببعض الخصوصيات والاجتهادات، كالمدرسة السلفية العلمية التي يعبّر عنها الشيخ ناصر الدين الألباني والتيار السروري الذي يعرف أيضاً بالسلفية الحركية، هذا فضلاً عن التيار السلفي المدخلي أو الجامي.

---

(٧٦) الشيخ عبد العزيز بن باز والشيخ محمد بن صالح العثيمين.

٣٥ ـ التيارات السلفية في بلاد وادي النيل

هاني نسيرة

أولاً: الخارطة السلفية في مصر

مع الصعود المدوّي والملحوظ لكثير من رموز وشيوخ الدعوة السلفية في مصر، خاصة مع صعود الفضائيات الدينية قبل الثورة وبعدها، يصبح من الضروري فهم الفروق المهمة بين الاتجاهات المختلفة في الفضاء السلفي المصري. فهناك سلفيات وليس ثمة سلفية واحدة، ويمكننا ابتداء تحديد التوجهات السلفية الآتية في الحالة المصرية:

١ ـ أهم التيارات السلفية في مصر

أ ـ السلفية الاجتماعية والمؤسسية

تمثل هذه السلفية جمعيات تقوم ببعض الأعمال الخدمية بجوار نشاطاتها الدعوية، كجمعية «أنصار السنّة المحمدية» التي تأسست على يد الشيخ محمد حامد الفقي عام ١٩٢٦، ويبرز من أسمائها الآن الشيخ د. جمال المراكبي، ود. عبد الله شاكر، والشيخ على حشيش، والشيخ حسن عبد الوهاب البنا؛ و«الجمعية الشرعية» التي تأسست على يد الشيخ محمود خطاب السبكي عام ١٩١٢، ويبرز على رأسها رئيسها الحالي د. محمد المختار المهدي الأستاذ في جامعة الأزهر، وهي تُنسب إلى السلفية رغم أصولها الأشعرية، وهو ما يبرر تشكيك بعض السلفيين في سلفيتها، في مصر والسعودية، ولكن هذه الجماعة التي يتضاءل إنتاجها الفكري والفقهي بعد رحيل شيوخها الكبار (المؤسس محمود خطاب السبكي، ثم نجله أمين خطاب، ثم الشيخ عبد اللطيف مشتهري، والشيخ محمود فايد) ركّزت وتكرّست للعمل الاجتماعي والدعوي

أكثر من سواه، كما لم تخلُ على المستوى الفكري من هيمنة الجماعات الأخرى عليها في مختلف أنشطتها دائماً[1].

ب ـ السلفية العلمية والألبانية

توصف هذه السلفية أيضاً بالمدرسية، ويمكن وصفها بالمشايخية، حيث تقوم على مبدأ الاتباع لعدد من المشايخ، وهي سلفية تقليدية غير حركية، ترفض التنظيم، وتمثلها «مدرسة» الإسكندرية، ويبرز من أسمائها الشيخ محمد بن إسماعيل المقدم، والشيخ ياسر برهامي، والشيخ أحمد فريد، وبعض الدعاة السلفيين الأفراد، شأن الشيخ أبي إسحاق الحويني ذي الميل الألباني، والشيخ محمد حسان ذي الميل الفكري، والشيخ محمد حسين يعقوب ذي الميل التبليغي، وغيرهم.

هذا التيار هو التيار الأكثر بروزاً وحضوراً في الحالة المصرية حالياً، سواء عبر القنوات الفضائية، رغم حظر بثّ بعضها مؤخراً في ١٤ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١٠، وقد عاد بعضها بعد الثورة، أو عبر المؤتمرات والتصريحات بعد الثورة، وتسليط الضوء عليهم، أو عبر المنشورات السمعية والمرئية الأخرى، والكتب والتحقيقات والدروس المسجدية والدورات التعليمية. وينتشر عدد من ممثليها خارج محافظة الإسكندرية، خاصة في بني سويف والمنيا والقاهرة.

يمثّل كلّ من علماء العربية السعودية، والشيخ المحدّث ناصر الدين الألباني، المرجعية الأولى لهؤلاء، فقد تلقّى دروسه مباشرة عن شيوخ مدرسة الإسكندرية مثل محمد بن إسماعيل المقدم، كما تلقى الشيخ الحويني دروسه على الشيخ الألباني ولزمه فترة في مقامه في زرقاء الأردن. كما زار الشيخ الألباني مساجدهم في الإسكندرية والزيتون في مصر، والتقى بشيوخهم.

وبينما يقف جهد أمثال محمد حسين يعقوب عند الخطابة المتأثرة بأسلوب جماعة التبليغ، يتضح المنهج السلفي لدى علماء مدرسة الإسكندرية بشكل كبير عبر مؤلفات وإذاعات وتسجيلات ومواقع إنترنتية، وبيانات وغير ذلك، وهو ما سنعرض له بالتفصيل بعد استعراضنا للاتجاهات الأخرى.

---

(١) انظر تعريفاً وترجمة لأئمة الجمعية الشرعية لتعاون العاملين بالكتاب والسنّة على موقعها على شبكة الإنترنت على الموقع التالي: <http://www.alshareyah.com>.

ويمكن القول إن منهج هذه الجماعات يتحدد في ما عرفه الشيخ المحدّث الراحل الألباني بـ «التصفية والتربية»، حيث يقول:

«وأعني بالتصفية: تقديم الإسلام على الشباب المسلم مصفىً من كل ما دخل فيه على مَرّ هذه القرون والسنين الطوال، من العقائد ومن الخرافات ومن البدع والضلالات، ومن ذلك ما دخل فيه من أحاديث غير صحيحة قد تكون موضوعة، فلا بد من تحقيق هذه التصفية، لأنه بغيرها لا مجال أبداً لتحقيق أمنية هؤلاء المسلمين الذين نعتبرهم من المصطفين المختارين في العالم الإسلامي الواسع»... «فالتصفية هذه إنما يراد بها تقديم العلاج الذي هو الإسلام، الذي عالج ما يشبه هذه المشكلة، حينما كان العرب أذلاء، من فارس والروم والحبشة من جهة، وكانوا يعبدون غير الله تبارك وتعالى من جهة أخرى»[٢].

ويرفض الشيخ الألباني ـ وهو المرجع السلفي المهم ـ تقديم الانشغال بالعمل السياسي على جهد التصفية والتربية للأجيال الجديدة، كما تفعل بعض الجماعات الأخرى، حيث يقول:

«نحن نخالف كل الجماعات الإسلامية في هذه النقطة، ونرى أنه لا بد من البدء بالتصفية والتربية معاً، أما أن نبدأ بالأمور السياسية فلا، والذين يشتغلون بالسياسة قد تكون عقائدهم خراباً يباباً، وقد يكون سلوكهم من الناحية الإسلامية بعيداً عن الشريعة، والذين يشتغلون بتكتيل الناس وتجميعهم على كلمة (إسلام) عامة ليس لهم مفاهيم واضحة في أذهان هؤلاء المتكتّلين حول أولئك الدعاة، ومن ثم ليس لهذا الإسلام أي أثر في منطلقهم في حياتهم، ولهذا تجد كثيراً من هؤلاء وهؤلاء لا يحققون الإسلام في ذوات أنفسهم، فيما يمكنُهم أن يطبّقوه بكل سهوله»[٣].

ويرى الألباني أن الحركات الإسلامية ودعاتها لا يفهمون الإسلام فهماً صحيحاً، وهو ما يدلل عليه بقوله إن بعض الدعاة «يعتبر السلفيين بأنهم يضيعون عمرهم في التوحيد، ويا سبحان الله، ما أشد إغراق من يقول مثل هذا الكلام في الجهل، لأنه يتغافل ـ إن لم يكن غافلاً حقّاً ـ عن أن دعوة

(٢) محمد ناصر الدين الألباني، «التصفية والتربية،» <http://www.alalbany.net/misc006.php>.

(٣) المصدر نفسه.

الأنبياء والرسل الكرام كانت ﴿**أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت**﴾[٤]، بل إن نوحاً (عليه السلام) أقام ألف سنة إلا خمسين عاماً، لا يصلح ولا يشرّع ولا يقيم سياسة، بل: يا قوم اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت»[٥].

ويؤكد الألباني أن الدعوة إلى التوحيد كانت قبل التشريع وقبل الإصلاح وقبل السياسة، ويحثّ السلفيين على الصبر وعدم استعجال النتائج والصدام شأن الجماعات الجهادية وسائر جماعات الإسلام السياسي. ويستشهد الألباني في الموضع نفسه بدعوة أبي الأنبياء والرسل نوح (عليه السلام) الذي مكث في قومه ألف عام إلا خمسين «لا يدعو إلا إلى التوحيد، وهو شغل السلفيين الشاغل، فكيف يُسفُّ كثير من الدعاة الإسلاميين وينحطُّوا إلى درجة أن ينكروا ذلك على السلفيين؟»[٦].

وهنا يحضر مفهوم التربية عند الألباني الذي يعني إصلاح الأمة قبل إصلاح الدولة، مستشهداً بالآية القرآنية ﴿**إن تنصروا الله ينصركم ويثبِّت أقدامكم**﴾[٧]، قائلاً: «الحلّ يتمثل في العودة الصحيحة إلى الإسلام، الإسلام بالمفهوم الصحيح الذي كان عليه رسول الله (ﷺ) وصحابته»، ونصر الله هنا يعني العمل بأحكامه، إذ يتساءل الألباني: «فكيف يمكننا أن ندخل في الجهاد عملياً ونحن لم ننصر الله؛ عقيدتنا خراب يباب، وأخلاقنا تتماشى مع الفساد؟ لا بد إذاً قبل الشروع بالجهاد من تصحيح العقيدة وتربية النفس، ومن محاربة كل غفلةٍ أو تغافُل، وكلِّ خلافٍ أو تنازع ﴿**ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحُكم**﴾[٨]. وحين نقضي على هذا التنازع، وعلى هذه الغفلة، ونُحِلُّ محلها الصحوة والائتلاف والاتفاق، نتجه إلى تحقيق القوة المادية ﴿**وأعدوا لهم ما استطعْتُم من قوة ومن رباط الخيل**﴾»[٩].

ويستشهد الألباني معجباً بكلمة لحسن البنّا، وإن لم يذكره، ويرى أن أتباعه (يقصد الإخوان المسلمين) لم يلتزموا بها، حيث يقول:

---

(٤) **القرآن الكريم**، «سورة النحل،» الآية ٣٦.

(٥) الألباني، المصدر نفسه.

(٦) المصدر نفسه.

(٧) **القرآن الكريم**، «سورة محمد،» الآية ٧.

(٨) المصدر نفسه، «سورة الأنفال،» الآية ٤٦.

(٩) المصدر نفسه، «سورة الأنفال،» الآية ٦٠.

«وكم يعجبني في هذا المقام قول أحد الدعاة الإسلاميين ـ من غير السلفيين، ولكن أصحابه لا يعملون بهذا القول: «أقيموا دولة الإسلام في قلوبكم تقم دولته في أرضكم». . إن أكثر الدعاة يخطئون حين يغفلون مبدأنا هذا، وحين يقولون: إن الوقت ليس وقت التصفية والتربية، وإنما وقت التكتل والتجمُّع. . إذ كيف يتحقق التكتُّل والخلاف قائم في الأصول والفروع. إنه الضعف الذي استشرى في المسلمين. . ودواؤه الوحيد يتلخَّص فيما أسلفتُ في العودة السليمة إلى الإسلام الصحيح، أو في تطبيق منهجنا في التصفية والتربية، ولعل في هذا القدر كفاية. والحمد لله رب العالمين»[١٠].

في الاتجاه نفسه، يقوم منهج التغيير عند السلفية العلمية، كما تمثلها مدرسة الإسكندرية في مصر، وعلى لسان أحد كبار أعلامها د. ياسر برهامي في كتيّبه **السلفية ومناهج التغيير الأخرى**، على الدعوة إلى الإيمان بالمفهوم الشامل، التي تقوم على معرفة وتعليم توحيد الله في ذاته وأسمائه وصفاته، ورفض كل أشكال الطاغوت، وتربية المجتمع حتى تظهر فيه الطائفة المؤمنة التي لن تتحقق ـ إلا من خلال صلاح الأمة وحسن تربيتها وتصفيتها ـ وفق المعنى الذي يقدمه الشيخ الألباني. ولكن برهامي يرفض المشاركة في المجالس النيابية ـ كما يفعل الإخوان المسلمون ـ «سواء بالترشيح أو الانتخاب أو المساعدة لأي من الاتجاهات المشاركة فيها، وذلك لغلبة الظن بحصول مفاسد أكبر بناء على الممارسات السابقة»، على نحو ما سيشار إليه لاحقاً، كما يرفض الحلّ الجهادي القتالي كآلية وحيدة للتغيير الإسلامي.

ويمكننا القول إن القضية الرئيسية التي دأبت عليها هذه السلفية المدرسية هي أن التوحيد وتحقيقه هو الأصل، وليس الدولة، مع تربية الأجيال الجديدة وتصفيتها وتصفية التراث الإسلامي قبلها من مداخيل وإسرائيليات وفلسفات شوّهت أصوله النقية. لكن بعد الثورات العربية، وفي الحالة المصرية، لوحظ حدوث تحوّلٍ إلى الحديث عن أهمية الدولة وتطبيق الشريعة، وتماهٍ مع حركات الإسلام السياسي، كالإخوان المسلمين وغيرهم، بغية ذلك، رغم اختلاف المنهج السلفي وتمايزه عن مناهج غيره من الحركات الإسلامية، كما أكد ياسر برهامي ذلك في دراسة صغيرة له بعنوان «المنهج السلفي»، وهو تحول جوهري لم يكن

(١٠) الألباني، المصدر نفسه.

متوقعاً، خاصة أنهم أخذوا موقفاً متحفظاً من التظاهر خلال الثورة[١١]. ويشاع أن هذا التحول أحدث شروخاً وانقسامات داخل الجماعة وصراعاً على السلفية الصحيحة، وعلى مدى أولوية العمل السياسي وتقديمه على الدعوي والتربوي.

ج ـ السلفية الحركية (السرورية)

تدعى هذه السلفية من مناهضيها أيضاً بالسرورية والقطبية، وهي عبارة عن مزيج من السلفية كنهج اعتقادي، والحاكمية القطبية كمنهج حركي، ويبرز من أسمائها الآن د. هشام العقدة، عضو الهيئة الشرعية للتوحيد والإصلاح بعد الثورة، وأحد مؤسسي حزب الإصلاح السلفي، والكاتب الإسلامي أ. جمال سلطان، والشيخ فوزي السعيد. ورغم أنها الأقل حضوراً في مصر من بين السلفيات المتعددة، إلا أنها تعدّ النمط المؤهل للتطور سياسياً، كما هو حادث في الكويت والسعودية والبحرين، أو التحول إلى الجهادية العنيفة، كما هو الحال بالنسبة إلى السلفية الجهادية التي تطورت عقب حرب الخليج الأولى عام ١٩٩٠.

تتركّز جهود هذه الجماعة في مصر في محافظة البحيرة، حيث تكوّنت أول بنياتها، ولكن لوحظ تراجع دورها طوال العقد الماضي، واقتصر نشاطها على مركز للدراسات في القاهرة. وقد شارك هذا الاتجاه في الثورة متأخراً يوم ٢٨ كانون الثاني/يناير، حيث خرجت مظاهرة تمثلهم، ولم يتضح حتى الآن موقفهم بعد الثورة، وإن كنا نظن أنهم سيلتمسون النهج الانتخابي الإخواني نفسه، وسيخوضون غمار العملية السياسية في مناطق تواجدهم، كما سينشطون دعوياً في المرحلة القادمة.

د ـ السلفية الجامية أو المدخلية

توصف السلفية الجامية من قبل مناوئيها بسلفية الطاعة أو السلطان، وهي تنسب إلى الشيخ الراحل محمد أمان الله الجامي، المدرّس في المسجد النبوي ـ وهو من أصل حبشي، أقام فترة من عمره في العربية السعودية

---

(١١) انظر في ذلك حوار الشيخ ياسر برهامي على قناة «الخليج»، والمنشور مفرغاً في الأول من نيسان/أبريل على موقع «أنا السلفي» بعنوان: «لماذا تغيّر موقف السلفيين من المشاركة السياسية؟،» <http://www.anasalafy.com/play.php?catsmktba=25230>.

مدرّساً، ثم أستاذاً في جامعة المدينة المنوّرة التي تعدّ معقل الجامية بدرجة كبيرة[١٢]. وقد خلفه في قيادة هذا الاتجاه السعودي الشيخ ربيع بن هادي المدخلي، وكان في الأصل مسؤولاً عن جماعة الإخوان في المدينة المنورة، ثم تحوّل إلى الاتجاه الجامي مع الصعود الصحوي، وشقيقه محمد بن هادي المدخلي، وفالح الحربي، والشيخ اليمني الراحل هادي بن مقبل الوادعي الذي كان يشرف على مدرسة سلفية تعليمية في مدينة صعدة اليمنية (وهو في الأصل زيدي تحول إلى السلفية)، وأبي الحسن المأربي وغيرهم. وتقوم مبادئ الجامية على مبدأ الطاعة للسلطان ورفض الخروج عليه.

يبرز من الجامية في مصر الآن الشيخ محمود عامر، والشيخ أسامة القوصي، والشيخ سعيد رسلان، وطلعت زهران وغيرهم. وهم يسوّون بين الحركات الإسلامية التي تعتبر نفسها صحوة والفرق المذهبية القديمة، كالخوارج والشيعة والمعتزلة وغيرهم.

ومن مبادئ الجامية تأكيد الطاعة لولي الأمر، ورفض الحاكمية، ونقد الجماعات الإسلامية الأخرى، بما في ذلك الحركات المعتدلة أو السلمية، كالإخوان المسلمين أو التبليغ والدعوة، فهم أصحاب أشهر الكتابات في نقد هاتين الحركتين. كما يتوجّهون بالنقد الشديد إلى الصحويين والسروريين، ويبدعون ويتهمون سيد قطب وعقيدته. وتعتبر الجامية العدو التقليدي للسرورية، بل إن الجامية نشأت في بدايتها في العربية السعودية كردّ فعل على صعود التيار الصحوي معارضاً لتوجهات الحكومة السعودية في الاستعانة بقوات الحلفاء لردّ الغزو العراقي للكويت.

بدأ هذا التيار يصعد في مصر مؤخراً، ويمثله بقوة الشيخ الدمنهوري محمود لطفي عامر الذي ربط السلفية بتأييد توجّهات الحزب الوطني الحاكم في التمديد للرئيس السابق حسني مبارك أو التوريث لنجله جمال مبارك، باعتبارهما وليّي الأمر اللذين لا يجوز الخروج عليهما من قبل أي من السلفيين، وإلا غدا القوم خوارج على العموم أو على السلفية[١٣].

---

(١٢) حصل الجامي على شهادته للدكتوراه من كلية دار العلوم في جامعة القاهرة في أوائل الثمانينيات، ولكنها لم تطبع حتى الآن ولا يعرف تلامذته السعوديون عنها شيئاً.

(١٣) انظر: محمود عامر، «هذا بيان لمدّعي السلفية،» ١ حزيران/يونيو ٢٠١٠، يمكن مطالعته على موقعه الإلكتروني: <http://almenhaj.net/makal.php?linkid=1066>.

وفي محاولة من جانب عامر للتمييز بين تياره السلفي وبين من وصفهم بمدّعي السلفية، طرح سبعة أسئلة دعا هؤلاء للإجابة عنها للتأكد من سلفيتهم، فالسلفية في تصوّره تشترط التبرؤ من الإخوان المسلمين، ومن سيد قطب، ومن بن لادن، والولاء للنظام وغير ذلك. ولأهمية هذه الأسئلة، نوردها كما أوردها محمود عامر في مقاله المعنون «هذا بيان لمدّعي السلفية»، الذي وجّهه إلى ست فئات من السلفية أو مدّعي السلفية، كما وصفهم، شملت المدرسة السلفية في الإسكندرية، وأنصار السنّة المحمدية بفروعها المختلفة، والجمعية الشرعية، بالإضافة إلى قائمة من الأسماء الفردية صنّفها إلى ثلاث فئات، شملت المجموعة **الأولى** الشيخ محمد حسان، والشيخ محمد حسين يعقوب، والشيخ أبو إسحاق الحويني ومريديهم وأتباعهم. وشملت المجموعة **الثانية** من أسماهم بالأسماء الفردية التي لها حضور دعوي، وتنتسب إلى السلفية، كالشيخ د. محمد سعيد رسلان، والشيخ أسامة القوصي، ود. طلعت زهران، والشيخ خالد عثمان، والشيخ خالد عبد الرحمن، والشيخ أبو اليمين المنصوري، والشيخ عبد الحميد حسونة، والشيخ مجدي وردة، والشيخ سيد غباشي، والشيخ إيهاب البديوي. وتشمل المجموعة **الثالثة** بعض الأسماء السلفية غير المعروفة بين الشباب التي تمارس دعوتها داخل الجامعة الأزهرية.

يقول عامر: «هؤلاء المذكورون بأعيانهم وأفرادهم إن كانوا يزعمون بأنهم سلفيون ـ ولا شك أن فيهم أعياناً قليلة سلفية، كما يقول ـ فعليهم أن يبيّنوا لنا ولعموم الشباب ـ الذي تمزّق وتحزب وأصابته الحيرة، كما يقول ـ ولولاة أمر مصر من أجهزة معنية خاصة، ما يلي:

«**أولاً**: ما حكم الشريعة في التكتلات الحزبية الدينية تحت أي مسمّى، وهل من السلفية التنظيمات الدينية الحزبية؟ مع ذكر الأدلة النصّية وفهم السلف لها.

ثانياً: ما هو موقفهم بصراحة ووضوح من الإخوان المسلمين كفكر ومنهج، ثم كتنظيم؟

ثالثاً: ما هو موقفهم بصراحة ووضوح من شخصيات دعوية شهيرة، وعلى رأسها حسن البنّا ـ مؤسس جماعة الإخوان ـ وسيد قطب والمودودي وأسامة بن لادن؟

رابعاً: ما هو موقفهم الدعوي الواضح المستمر من التشيّع والشيعة وأفراخهم في مصر من الطرق الصوفية النشطة.

خامساً: هل يعترف هؤلاء المذكورون بوجود جماعة المسلمين في مصر وإمامها أم لا؟ وبمعنى أوضح، هل يعتقدون بإمامة وولاية الرئيس محمد حسني مبارك أم لا؟ مع ذكر الأدلة ومزيد من الوضوح.

سادساً: وفي ضوء تقرير البند الخامس نفياً أو إثباتاً، أطالبهم بتحديد موقفهم من نجل الرئيس مبارك «جمال مبارك» في حالة إسناد الرئاسة إليه، مع ذكر الأدلة مسندة بمفاهيم السلف، وهذا البند ليس بدعاً من القول أو إثارة ما ليس بهام، بل هو في غاية من الأهمية مع تنامي منازعة الأمر أهله وشحن الناس ضدهم وما تشهده مصر من تربص داخلي وخارجي، من هنا لزم مدّعي السلفية بيانُ موقفهم حتى تسلم سلفيتهم من بدع أهل الأهواء.

سابعاً: لا شك عندي أن ممن وجهت لهم النداء من قد وضح ما ذكرتُه بعضَه أو كلَّه، ولكن أطالبهم بمزيد بيان وتوضيح وعلى ملأ أكبر لننفي عن السلفية ما ليس منها»[(١٤)].

ويحدد الشيخ عامر موقفه هو بالقول: «أما سقوط البعض أو تجاهلهم، بما اطلعت منذ سنوات، فهذا دليل واضح أنهم على غير هدي السلف... **فالساكت عن الإخوان المسلمين فهو منهم، فكيف بمن يمدحونهم**، والساكت عن ابن لادن **فهو معه** فكيف من يمدحه؟ والساكت عن فكر سيد قطب **فهو قطبي فكيف بمن يمدحه ويجلّه**؟ والساكت عن الحزبيين فهو حزبي، فكيف بمن يربي أتباعه على أصول حزبية؟»[(١٥)].

ويضيف مخاطباً هذه الاتجاهات السلفية: «فأنا في انتظار ردّكم بأي وسيلة، ولا يغضب بعض من ذكرتهم وهم على الجادة إن شاء الله، إنما ذكرتهم لدفعهم لمزيد بيان إيضاح وليس اتهاماً لهم في سلفيتهم، بل إنني أعرض ما عندي لكي يوضحوا لي ما حدث فيه عن المنهج السلفي لكي أرجع عنه»[(١٦)].

أما أهم ما صدر عن هذا التيار الذي نشط في كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٠ عبر فتوى الشيخ محمود عامر بإهدار دم المعارض المصري محمد البرادعي بدعوى أنه يثير الفتن بـ «دعوة الشعب إلى العصيان»، لذلك وجب على أولي

---

(١٤) المصدر نفسه.

(١٥) المصدر نفسه.

(١٦) المصدر نفسه.

الأمر متمثلين في الحكومة والرئيس حسني مبارك قتله حال عدم توقفه عن ذلك الأمر. ورغم معارضة محمود عامر للثورة المصرية، إلا أنه قرر الترشح للرئاسة، ويدعو بعد الثورة إلى الالتزام بأمر الإمام الجديد بعد تنحّي مبارك، وهو المجلس الأعلى للقوات المسلحة، موصفاً للوضع القائم بقوله:

«فالوضع الآن هو تخلي الإمام عن رئاسته للبلاد للمجلس الأعلى للقوات المسلحة المصرية، فماذا يكون موقفنا؟ إن الأصل أن الإمام شخص واحد مسلم متغلب صاحب شوكة وقوة تُمكنه من السيطرة على البلاد، والآن نحن أمام مجلس من عدة أشخاص يتولون إدارة البلاد، فالذي أفهمه من النصوص التي بين أيدينا، والذي ترجّحه المصلحة الشرعية أن يلتزم أهل السنَّة قرارات المجلس الأعلى للقوات المسلحة ولا يلتزموا بغيرها أيّاً كان مصدر هذه القرارات، سواء من جماعات أو هيئات أو غيرها، فإن الشوكة الظاهرة الآن هي شوكة الجيش وقيادته. وعليه، فمصدر الأوامر لأهل السنَّة في هذا الوقت هو المجلس الأعلى للقوات المسلحة، ولا يجوز مخالفتها أو الخروج عليها طالما أنها لا تحثّ على معصية منصوص عليها صراحة في الكتاب أو السنَّة الثابتة»(١٧).

وشأن الجامية والمدخلية في الخليج العربي ينشط عامر وأسامة القوصي في تأكيد أهمية الدولة والإمام وطاعته تجنباً للفتنة والصدام، ويرون ضرورة التوافق والانتقال من خلال المؤسسات من دون مزايدات المتطرفين من الجماعات الإسلامية أو العلمانيين. وكتب محمود عامر مقالاً في هذا السياق بعنوان «الثورة القادمة بعد الثورة القائمة»(١٨)، حيث يرى أن مصر الآن تمر بحالة من «انعدام وزن وخفة في العقول إلا من رحم الله، فالحال الآن هو الكلام المرسل والاتهامات المرسلة والتشفّي والبحث عن الزلات، لا لتأصيل حق أو إبطال باطل، وإنما للبلبلة ولإرهاب المخالفين، فمن يملك قلماً في جريدة أو شاشة في تلفاز أو ميكروفون في إذاعة أو منبراً خطابياً، يستطيع أن يتهم من يريد بكل ما يريد، بغضّ النظر عن الحق والحقيقة، وبغض النظر عن البيّنة والبرهان»(١٩).

---

(١٧) محمود عامر، «ما هو الموقف الشرعي بعد تنحّي الرئيس،» ١٣ شباط/ فبراير ٢٠١١، <http://mahmodamer.com/web/play.php?catsmktba = 628>.

(١٨) المصدر نفسه.

(١٩) انظر: محمود عامر، «الرد على عقول المساكين،» <http://mahmodamer.com/web/play.php?catsmktba = 642>.

وهكذا، تظل قضية طاعة الإمام، فيقول عامر: «وحينما يُنتخب رئيس مسلم جديد لمصر، سأقول ما قلته سابقاً في مبارك، وسيكون الرئيس القادم هو أمير المؤمنين في مصر طالما أن له بيعة من خلال الانتخابات، وترتب على ذلك أن دانت له مؤسسات الدولة العسكرية والمدنية، فحينئذٍ سيكون هو الإمام الممكن والمتغلّب، والذي يجب له السمع والطاعة في غير معصية الله، ولا يجوز الخروج عليه، ومن يخرج عليه صار من الخوارج»[٢٠].

وتعدّ تصفية السلفية من مدخولات الإسلام السياسي ذات الميل الخارجي والجرح والتعديل للمنتسبين إلى السلفية وأطروحاتهم ـ كما أسلفنا ـ هي القضايا المركزية في السلفية الجامية أو المدخلية التي يتبعها القوصي وعامر وغيرهما في مصر، لذا كان صراعهم الأكبر والأشد على منتقديهم من الحركات الإسلامية.

وقد استمر دور وخطاب السلفية الجامية كما هو بعد الثورة المصرية في ٢٥ كانون الثاني/يناير نقداً للدعوة السلفية والسرورية والأحزاب المنتسبة إلى السلفية ومرشحيها في الانتخابات البرلمانية والرئاسية المصرية بعد ذلك.

هـ ـ سلفية التزكية أو السلفية التعبدية

يمثل سلفية التزكية أو السلفية التعبدية اتجاه يقوده الشيخ أسامة محمد عبد العظيم حمزة، أستاذ أصول الفقه، ورئيس قسم الشريعة في كلية الدراسات الإسلامية في جامعة الأزهر بالقاهرة. وقد واصل الشيخ أسامة، الشافعي المذهب، والمتفرغ للدعوة في مسجده الكائن في حي الإمام الشافعي بالقاهرة، إصدار سلسلة رسائل من فقه شيخ الإسلام ابن تيمية في الزهد والموقف من التصوّف والتعبد، ويهتم اهتماماً شديداً بالروحانيات والمسائل التعبّدية، التي يربي عليها مريديه من الشباب في بعض مناطق القاهرة. كما يولي اهتماماً كبيراً بترك المسائل والقضايا الخلافية. ومن أبرز من تأثروا به الداعية محمد حسين يعقوب، ومن تلامذته الدعاة أسامة كحيل، وأسامة حامد، وهاني حلمي[٢١]. ونجد في هذا الاتجاه ميلاً صوفياً سنّياً وتبليغياً في

---

(٢٠) المصدر نفسه.

(٢١) انظر تعريفاً بهذا التوجه على موقع «فرسان الحق»: <http://www.forsanelhaq.com/showthread.php?t=151359>.

التركيز على الدعوة وإصلاح الفرد وتجنّب العنف الرمزي أو المذهبي[٢٢].

وقد مثّل عدد من ممثلي هذا التيار مع غيره من قواعد التيارات السلفية الشعبية الدعم الرئيسي لمرشح الرئاسة المصرية المستبعد حازم أبو إسماعيل، وكذلك للجبهة السلفية التي مثّل حزب النور السلفي نسبة ٩٠ بالمئة من مقاعدها، وحصل في الانتخابات البرلمانية الأولى بعد الثورة على ما يقرب من ٢٨ بالمئة من مقاعد البرلمان.

٢ ـ السلفيون والاتجاهات الإسلامية الأخرى

تتّخذ الجامية والمدخلية من الجماعات الإسلامية الأخرى موقفاً متشدّداً يفوق مواقف الحكومات أو الاتجاهات العلمانية، حتى إن ربيع بن هادي المدخلي يرى في سيد قطب، على سبيل المثال، «أكبر مضلل» في هذا العصر، فقد ذكر الشيخ محمود عامر منقبتين لربيع بن هادي المدخلي كانت ثانيتهما أن «كُتب الشيخ (يقصد المدخلي) في تحطيم **فكر أكبر مُضلل في هذا العصر، ألا وهو فكر سيد قطب**، والذي سيطر على عقول كثير من شباب العالم الإسلامي حتى كثير من الشباب الذي يدّعي السلفية»[٢٣].

ونظراً إلى ضعف التيار السروري والقطبي في مصر، نكتفي هنا بتوضيح موقف مدرسة الإسكندرية والسلفية العلمية والألبانية ـ اعتماداً على أحاديث شيوخها ـ من عدد من القضايا التي ارتبطت بحركات الإسلام السياسي.

أ ـ الموقف من المشاركة في الانتخابات والمجالس التشريعية

يتبنّى ياسر برهامي موقفاً متحفظاً ورافضاً للمشاركة الانتخابية والسياسية كسبيل للتغيير، إذ يصف هذا البديل من دون أن يسمّي أصحابه بقوله:

«ترى كثير من الجماعات الإسلامية العاملة على الساحة أن المشاركة في العمل السياسي بتكوين الأحزاب في البلاد التي يُسمح فيها بتكوين أحزاب إسلامية، أو بمشاركة الأفراد التابعين لهذه الجماعات في الانتخابات البرلمانية،

---

(٢٢) انظر في ذلك: هاني نسيرة، **السلفية في مصر. تحولات ما بعد الثورة**، كراسات استراتيجية؛ العدد ٢٢٠ (القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، ٢٠١١).

(٢٣) انظر: محمود عامر، «الربيع ربيعنا وإن اختلفنا معه،» موقع محمود عامر وجمعية أنصار السنة بدمنهور، <http://mahmodamer.com/web/play.php?catsmktba=582>.

والبعض يجيز التحالف مع الأحزاب الأخرى ولو كانت علمانية ليحصل بذلك على أصوات في المجالس المسمّاة بالتشريعية ليدعو إلى تطبيق الشريعة من خلالها، وليستغلّ الفرصة المتاحة بالسماح للمشاركين في الانتخابات بالدعوة إلى أنفسهم للدعوة إلى الإسلام وإلى شرع الله سبحانه»[٢٤].

ومع أن برهامي يقرّ بوجود خلاف معتبر بين أهل العلم في هذه المسألة، بين من يعتبرونها من باب الطاعة ومن يعتبرونها من باب الذنوب والمعاصي، وليست من باب الكفر والردّة، إلا أنه يرى بعدم جواز المشاركة في هذه المجالس. ويستند في ذلك إلى أن كلا الفريقين: الذي يضع المشاركة في باب الطاعة أو ذلك الذي يضعها في باب المعصية، يؤمن بعدد من البديهيات حددها برهامي في ست بديهيات، هي:

(١) أن «التشريع حق خالص من حقوق الله، وهو من أهم خصائص الربوبية والألوهية، فالحلال ما أحله الله، والحرام ما حرمه الله تعالى، والدين ما شرّعه الله سبحانه».

(٢) أن «القوانين الوضعية مخالفة للشريعة الإسلامية وكل ما يخالف الشريعة فهو باطل».

(٣) أن «الحكم بما أنزل الله سبب يوجب غضب الله وينزل مقته وعقابه».

(٤) أن «النظام قسمان، إداري وشرعي: أما الإداري الذي يراد به ضبط الأمور وإتقانها على وجه غير مخالف للشرع فهذا لا مانع منه... أما النظام الشرعي المخالف لتشريع خالق السموات والأرض فتحكيمه كفر».

(٥) أن هناك «فارقاً أساسياً وكبيراً بين الحكم الإسلامي والحكم العلماني الديمقراطي، فتشريعات الحكم الإسلامي تنبني على الكتاب والسنّة، وهو يوجب الحكم بما أنزل الله، ويرى العدول عن ذلك فسقاً وظلماً وكفراً، فلا يمكن الفصل بين الدين والدولة في نظر الإسلام. أما الحكم العلماني الديمقراطي، فمصدر السلطة عنده هو الشعب، وتشريعاته تنبني على إرادته وهواه، فلا بد للسلطة من الحفاظ على رغبة الشعب ومرضاته، ولا يمكن لها أن تعدل عن إرادة الشعب وهواه حتى ولو أدى ذلك إلى تحليل الزنا واللواط

---

(٢٤) ياسر برهامي، **السلفية ومناهج التغيير**، <http://www.saaid.net/book/open.php?cat=83&book=1606>.

والخمر، فالمبادئ والتشريعات كلها عرضة للتغيّر والتبديل في الحكم العلماني والديمقراطي بحسب ما تطلبه الأغلبية».

(٦) أن «الشورى في الإسلام تختلف عن الشورى في النظام الديمقراطي»، فالشورى في الإسلام «تكون في أمور الدنيا وفي أمور الدين التي لا وحي فيها»، ويستشار فيها الصالحون، أما في النظام الديمقراطي فتكون الاستشارة «للملاحدة المحاربين لدين الله ممن يشرع مع الله في النظام الديمقراطي»[٢٥].

ومن ثم، ينتهي برهامي إلى القول إن الدعوة السلفية الحقة ترى «عدم المشاركة في هذه المجالس المسمّاة بالتشريعية، سواء بالترشيح أو الانتخاب أو المساعدة لأي من الاتجاهات المشاركة فيها، وذلك لغلبة الظن بحصول مفاسد أكبر بناء على الممارسات السابقة، وإن كنا نقرّ أن الخلاف بين أهل العلم في هذه المسألة خلاف معتبر، ولو تفاوت بين الطاعة والمعصية، لأن كلا الفريقين يريد خدمة الإسلام، ويقرّ بالبديهات والمسلّمات التي ذكرناها». وقد دعم برهامي رأيه استناداً إلى الواقع العملي المتمثل في مواقف الأنظمة السياسية من مشاركة الإسلاميين في الانتخابات، إذ يقول: «وما نراه اليوم في الجزائر رأينا مثله بالأمس في تركيا، وكيف أن الديمقراطية مثل صنم العجوة الذي كان يصنعه المشرك، فإذا جاع أكله، فالحكام العلمانيون إذا أحسوا بأي خطورة على مواقعهم، وأن الإسلاميين على مقربة من الحكم، سيسارعون بحلّ المجالس النيابية والأحزاب، ويكون الجيش مستعداً دائماً وفوراً لإجهاض هذه الديمقراطية التي اخترعوها، **لهذا وغيره نرى أن الحل البرلماني في ضوء ما طرحناه ليس هو الطريق**»[٢٦]. لكن بعد الثورة تحولت الدعوة السلفية، وكذلك السرورية، في مصر لهذا الحل، فأسست الأولى حزب النور السلفي، كما أسس السروريون والجهاديون العائدون إلى العمل السياسي حزبَي الأصالة والفضيلة بعد انقسام بينهما.

لكن برهامي، مع كل ذلك، لا يكفّر المشاركين في الانتخابات أو المؤسسات التشريعية، إذ يستدرك قائلاً: «هناك فرق بين النوع والمعين، وبين الحكم والفتوى، فقد يكون الفعل كفراً، والقول كفراً، وفاعله وقائله ليس

---

(٢٥) المصدر نفسه.

(٢٦) المصدر نفسه.

بكافر، وذلك بأن يكون الفاعل أو القائل جاهلاً أو متأولاً أو مكرهاً أو حديث عهد بالإسلام، وليس لنا أن نكفّر الشخص المعيّن إلا بعد قيام الحجة الرسالية عليه على يد عالم أو ذي سلطان مطاع، حتى تنتفي الشبهات، وتدرأ المعاذير، ويحيى من حيي عن بينة، ويهلك من هلك عن بينة»[27].

ب ـ الموقف من مفهوم الجهاد

وضع الشيخ برهامي عدداً من الضوابط المهمة على مفهوم الجهاد وأشكاله، إذ يرفض بداية اعتبار الخروج على الحاكم هو الشكل الوحيد للجهاد، فيتساءل: «هل الجهاد هو الخروج على الحكام فقط؟»، رافضاً توحيد الجهاديين بين الجهاد والخروج على الحكام، بل بين التوحيد والجهاد نفسه كدلالة عليه، وأن الثاني تمام الأول وفق مفهوم الولاء والبراء. كما يرفض اختزال الجماعات الجهادية له في القتال، إذ يقول:

«الجهاد إذا أُطلق، فالمراد به قتال الكفار لإعلاء كلمة الله تعالى، ولا ينصرف إلى غير قتال الكفار إلا بقرينة تدل على المراد، فهو كما يقول ابن القيم أربع مراتب: «جهاد النفس، وجهاد الشيطان، وجهاد الكفار، وجهاد المنافقين؛ فجهاد النفس مقدم على جهاد العدو، فإن من لم يجاهد نفسه أولاً لتفعل ما أُمرت به وتترك ما نُهيت عنه ويحاربها في الله، لم يمكنه جهاد عدوه في الخارج، فكيف يمكن جهاد عدوه والانتصاف منه وعدوه الذي بين جنبيه قاهر له متسلط عليه لم يجاهده ولم يحاربه في الله؟». ويقول الشيخ ابن باز: «الجهاد جهادان؛ جهاد طلب ـ أي طلب الكفار في عقر دارهم ـ وجهاد دفاع والمقصود منهما جميعاً هو تبليغ دين الله ودعوة الناس إليه وإخراجهم من الظلمات إلى النور وإعلاء دين الله في أرضه، وأن يكون الدين لله وحده». من هنا تكون الدعوة إلى الله جهاداً شرعياً. قال تعالى ﴿**فَلا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَاداً كَبِيراً**﴾[28]، وعلينا أن ننظر إذا أتى الحاكم ما يستوجب العزل، هل عندنا الاستطاعة على عزله أم لا؟، وهل المصلحة متحققة بهذا العزل أم أن هذا المنكر سيزول بمنكر أعظم؟، فقد نزيل كافراً أو نستجلب الشر والبلاء على البلاد والعباد، ويتسلط الكفار على رقاب الناس. ومن

---

(٢٧) المصدر نفسه.

(٢٨) **القرآن الكريم**، «سورة الفرقان،» الآية ٥٢.

المعلوم أن شرع الله مصلحة كله، ولذلك لم يقتل النبي ابن سلول ـ رأس المنافقين ـ وقال: «كيف إذا تحدث الناس أن محمداً قتل أصحابه»»[٢٩].

وينقل الشيخ برهامي عن المحدّث الراحل الشيخ الألباني قوله: «الواجب هو العمل للأهم فالأهم، والأهم هنا هو إصلاح عقائد المسلمين وتزكية النفوس والدعوة على أساس التصفية من البدع والتربية على التوحيد»[٣٠].

أكثر من ذلك، ترى السلفية أن الدفاع عن القرآن والسنّة يأتي قبل الدفاع عن الأرض، إذ يقول الشيخ أبو إسحاق الحويني في حوار معه ردّاً على من يتهمون السلفيين باهتمامهم بعلوم الحديث وإهمال قضايا الأمة والسياسة والجهاد:

«إن حياة الأمة قائمة على حفظ هذا المصدر المهم لشريعتنا الغراء، ولو سقط **صحيح البخاري** يوماً ما ستسقط الأمة كلها.. واليوم نجد أن الغزو العسكري والشأن السياسي هو الذي يحظى بالاهتمام والإنكار العام، وفي رأيي أن الهجوم على **صحيح البخاري** و**صحيح مسلم** أشد على الأمة من دخول الأمريكيين إلى العراق أو من أخذ الأعداء لبلاد المسلمين.. وفي نظري أن سبّ النبي (ﷺ) الذي قامت به فتاة يهودية ورسمته على هيئة خنزير حاشاه ونزهه الله عن ذلك، أمر أخطر من التعدّي على الأرض.. لا قيمة للأرض في مقابل سبّ النبي (ﷺ) والتطاول عليه، ومع ذلك مرّ هذا الأمر مرور الكرام، ولم تستنكر هذا الأمر أية دولة من الدول عدا إيران فقط، وكأن هذا النبي ليس له من نصير في الأرض سوى الروافض؟!!... كان ينبغي أن يكون جهد هذه الطائفة التي تنصر الدين وتذبّ عن شرع الله مشكوراً، لكن التهم المعلبة للأسف لا توجّه إلا إليهم، فالسلفيون العاملون المحسنون في العالم قليلون جداً جداً.. آتي عليهم وأهاجمهم.. أمر والله عجيب جداً»[٣١].

ورغم حضور أو إمكانية ورود بعض مفاهيم الإسلام السياسي عند شيوخ ودعاة السلفية العلمية، مثل «الحاكمية» التي أثنى عليها الشيخ الألباني، ونكاد نجدها حاضرة في خطب للشيخ أبي إسحاق الحويني، ومحمد بن إسماعيل

---

(٢٩) برهامي، المصدر نفسه.

(٣٠) المصدر نفسه.

(٣١) من حوار لأبي إسحاق الحويني مع مجلة **الفرقان** الكويتية في جزأين منشور على موقعه الإلكتروني:
< http://alheweny.org/aws/play.php?catsmktba=663 >.

المقدم، كما نجدها في مضمون كلام الشيخ برهامي عند حديثه عن تطبيق شرع الله والموقف من الديمقراطية والمجالس البرلمانية، إلا أنه يمكن القول إن الإطار السلفي الجامع، والتزام توجهات ومرجعيات السلفية الألبانية، كما تمثلها كتابات الشيخ الألباني، وكتابات علماء المؤسسة السلفية السعودية، كالشيخ ابن باز والشيخ ابن العثيمين، تصنع حصانة وقوة اتزان للدعوات السلفية تعصمها عن الانجراف في اتجاه التسييس والعنف بشكل كبير، خاصة في ظلّ فقه المآلات والمصلحة ومنطق القدرة والعجز الذي تلتزمه هذه الجماعات.

ج ـ الموقف من الأزهر والأقباط

الدعوة والتصحيح النظري هو الهمّ الرئيسي للدعوات السلفية في مصر، سواء من خلال نقد أعدائها التقليديين من الصوفية والأشعرية وبعض طروحات التجديد الديني التي تصفها بالمعتزلية، أو نقد الفرق الإسلامية التقليدية كالشيعة والرافضة، والمنافحة عن منهج السلف وشيوخهم. كما تشتبك تنوّعات السلفية نظرياً مع بعضها البعض بشكل كبير، خاصة الجامية مع غيرها، حيث ينخفض الصوت النقدي للجماعات الأخرى عند السلفية العلمية، فلا تكفّر ولا تتهم أمثال الإخوان أو القاعدة أو التبليغ أو أشخاصاً مثل سيد قطب وحسن البنّا والمودودي، كما لا تتحفّظ كثيراً على الحزبية والتنظيمية. كما لا تمانع السلفية العلمية ومدرسة الإسكندرية من القيام بأعمال خدمية أو إغاثية للمسلمين.

نرصد في ما يلي عدداً من المعارك النظرية التي تكشف مواقف السلفية المصرية من الجدل حول الشأن العام في مصر.

(١) العلاقة المتوترة مع الأزهر

لم يكن حوار شيخ الأزهر د. أحمد الطيب في جريدة **الأهرام** المصرية مع نقيب الصحافيين المصريين الحالي، مكرم محمد أحمد[٣٢] هو المفجر الوحيد للعلاقة بين الأزهر ـ المؤسسة الدينية الرسمية في مصر والأولى في العالم الإسلامي ـ والتيارات السلفية في مصر، خاصة أن شيخ الأزهر الجديد يسعى إلى إحياء دور الأزهر وتجديده بشكل واضح، عبر استرداد مكانته التي

---

(٣٢) انظر نص الحوار في: **الأهرام**، ١٠/ ٧/ ٢٠١٠. يمكن الاطلاع عليه عبر الموقع الإلكتروني:
<http://www.ahram.org.eg/223/2010/07/10/10/28762.aspx>.

تراجعت أمام صعود التيارات الإسلامية الأخرى، وأمام هيمنة بعض مؤسسات الدولة الأخرى على اختصاصاته[(٣٣)]. فقد حمل هذا الحوار اتهامات شديدة ضد التيارات السلفية ذات المنزع الوهابي، إذ كشف عن حملة شيخ الأزهر ضد التيارات السلفية التي يراها دخيلة وغريبة على مصر، وتتلقى تمويلاً من دول أجنبية، حيث ساوى بين خطرها وأخطار العلمنة والماركسية والتنصير التي تراجع أمامها الأزهر وانحسر دوره بفعلها في مرحلة سابقة. قال شيخ الأزهر في السلفيين ونشاطهم: «إنه في غيبة دور الأزهر نشط السلفيون، ونشطت بعض المذاهب الوافدة، وحاولت الوهّابية أن تملأ الفراغ، وانتشر فقه البادية، على حساب فقه الوسط»[(٣٤)].

وقد أثار هذا الحوار حفيظة المنتديات السلفية في مصر على شبكة الإنترنت، حتى صرح أحدهم غاضباً: «وهل يسوّغ ذِكر من سمّيتهم بالوهّابية مع أعداء الإسلام، كالكنيسة الغربية والماركسية في سياق واحد؟»[(٣٥)]. وصرح آخر في المنتدى نفسه بأنها حرب على صعود التيارات السلفية في مصر ووضوح نشاطها وتأثيرها، وأن هذا متوقع من شيخ الأزهر ذي التوجه الصوفي. ووصفه هؤلاء ـ جنباً إلى جنب مع مفتي الديار المصرية د. علي جمعة ـ بأنه من «دعاة التمييع والعمائم» الذين تتضاءل شعبيتهم أمام تصاعد شعبية شيوخ السلفية، مثل شيوخ مدرسة الإسكندرية، والشيوخ محمد حسان، وأبي إسحاق الحويني، ومحمد حسين يعقوب وغيرهم[(٣٦)]. وقد تطورت هذه المعركة إلى حدّ إشاعة أن شيخ الأزهر سيقوم بطرد الأساتذة ذوي الميول السلفية من جامعة الأزهر، وهو ما نفاه شيخ الأزهر في ما بعد[(٣٧)].

من المهم أن نشير إلى أن هذه ليست المرة الأولى لهجوم شيخ الأزهر الذي تولى منصبه في ١٩ آذار/ مارس ٢٠١٠، على السلفيين في مصر، فقد

(٣٣) Hossam Tamam, «A Revival of Al-Azhar,» *Al-Ahram Weekly* (19 August 2010), <http://weekly.ahram.org.eg/2010/1012/focus.htm>.

(٣٤) نص الحوار، في: **الأهرام**، ١٠/ ٧/ ٢٠١٠.

(٣٥) <http://www.forsanelhaq.com/showthread.php?t=171418>.

(٣٦) المصدر نفسه.

(٣٧) جريدة **الأسبوع** المصرية، على الموقع التالي: <http://www.elaosboa.com/elosboaonline/news/show.asp?fesal_hussien=add&id=13545&vnum=fesal&page=deen>.

سبق أن هاجمهم في حوار مع قناة «العربية» الفضائية، ووصفهم خلاله بالسفسطائية، وأن الفكر السلفي فكر طارئ على الإسلام، ولا يتجاوز عمره المئتي عام، مؤكداً عدم قلقه من انتشار هذا الفكر في مصر، استناداً إلى انتشار فكر الأزهر والوسطية والاعتدال[٣٨]. ولعل إشارة المئتي عام المذكورة، تشير إلى عمر الدعوة الوهّابية التي هي أصل كل الدعوات والتيارات السلفية في مصر والعالم الإسلامي على العموم، وهو ما يشير إلى الخلاف التاريخي بين الأزهر وهذه الدعوة التي تراكمت عبر السنين، منذ ضرب إبراهيم باشا بن محمد علي باشا (توفي عام ١٨٤٨) حاكم مصر «الدرعية» عاصمة الوهابيين ودمرها، وأسر حكام آل سعود وشيوخ الدعوة عام ١٨١٨م/ ١٢٣٣هـ ـ وتم نفي جزء منهم إلى مصر، وجزء آخر إلى إستانبول عاصمة العثمانيين حينئذ.

إن العلاقة بين الأزهر والتيارات السلفية هي علاقة تنافر منذ البداية، إذ يمكن في هذا الإطار استحضار طرد شيوخه للطالب السعودي عبد الله القصيمي (توفي عام ١٩٩٤) في منتصف الثلاثينيات لميوله الوهّابية، ولانتقاده أحد علماء الأزهر حينئذ. وحتى أوائل السبعينيات، لم يكن هناك سوى شيخ سلفي واحد يدرس في كلية أصول الدين في جامعة الأزهر، هو الشيخ محمد خليل هراس (توفي عام ١٩٧٥)، وكان صاحب أول أطروحة دكتوراه حول ابن تيمية في جامعة الأزهر. كما تولى هراس رئاسة جمعية أنصار السنّة المحمدية لفترة، وقام بالتدريس في العربية السعودية، وهو يعدّ، كما يذكر الظواهري في كتابه **التبرئة**، أحد مرجعيات وشيوخ الظواهري المباشرين، حيث كان الأخير يزوره في مسكنه، حيث يقيم في محافظة الغربية في مصر بصفة مستمرة[٣٩].

وقد رفضت التيارات السلفية بمختلف توجهاتها تصريحات شيخ الأزهر، وهو موقف معروف وثابت لدى هذه التيارات، التي تقوم على مخالفة منهج الأزهر في الاعتقاد والاجتهاد، منذ إرهاصات هذه الدعوة في عشرينيات القرن الماضي إلى مدها بالرافد السعودي في سبعينيات القرن نفسه. وقد سبق أن دخل شيوخ مدرسة الإسكندرية في مناظرة مع عدد من شيوخ الأزهر، منذ ما يزيد على العقد من الزمان، وتلحّ كتاباتهم على انتقاد منهج الأزهر في الاعتقاد والاجتهاد الفقهي

---

(٣٨) انظر حوار قناة «العربية» مع شيخ الأزهر، ٢/ ٤/ ٢٠١٠، <http://www.alarabiya.net/articles/2010/04/02/104746.html>.

(٣٩) أيمن الظواهري، كتاب **التبرئة** (نسخة إلكترونية)، ص ٥، <http://www.ibtesama.com/vb/showthread-t_312433.html>.

في آن واحد. ويمكن تحديد ثلاثة أوجه للنقد يوجهها السلفيون للأزهر، هي:

ـ اعتماده المنهج الأشعري في العقيدة ورفضه للمنهج السلفي.

ـ غلبة التوجهات الصوفية على عدد من مشايخه، بما في ذلك شيخه الحالي أحمد الطيب، وعدد كبير من شيوخه السابقين.

ـ التسامح الجزئي من قبل بعض شيوخه تجاه الأقليات الدينية، سواء المسيحيين أو الشيعة، كاعتماد الشيخ شلتوت المذهب الجعفري الشيعي مذهباً فقهياً خامساً معتمداً مع المذاهب الأربعة الأخرى، أو إفتاء شيخ الأزهر السابق سيد طنطاوي بجواز التبرع لكنيسة[٤٠].

ـ رفض اتخاذ الأزهر مرجعية سنّية عامة في مواجهة ما يعرف بالمرجعيات الشيعية، حيث يدعو شيوخ السلفية الأزهر إلى العودة إلى المنهج السلفي وترك المذهب الأشعري، كما فعل بعض شيوخ الأشعرية في الماضي[٤١]. وقد اتخذ سلفيون مثل الشيخ أبي إسحاق الحويني مواقف أكثر تشدداً ضد الأزهر، كما سبق أن انتقد بشدة المفتي علي جمعة حين انتقد الأخير منهج الشيخ الألباني في تصحيح الأحاديث.

وباستثناء السلفية المدخلية التي تولي أهمية أكبر لطاعة ولي الأمر في مثل هذه الأمور، وتشتد فقط عند نقدها للحركات الإسلامية الأخرى، فقد أثارت تصريحات شيخ الأزهر غضب معظم التيارات السلفية التي رأى بعضها أن ما يقوم به الأزهر ليس سوى حلقة من حلقات الحرب على الإسلام الصحيح، وعلى الدعوة السلفية التي يتصاعد دورها وشيوخها وتأثيرها في الشارع المصري.

ونرى أن المشكلة في هذه المعركة التي استمرت مع شيخ الأزهر د. أحمد الطيب، كانت ناتجة بشكل كبير من عدم تحديده لمفهوم السلفية الذي يقصده، ونظن أنه كان يقصد إلى حدٍّ بعيد السلفية الجهادية التي تكفر وتشرعن للخروج وتتهم المخالفين بالبدعة دون سواها[٤٢].

---

(٤٠) انظر: عبد المنعم الشحات، «خصوم الأزهر.. محاولة للترتيب»، موقع «أنا السلفي،» <http://www.anasalafy.com/play.php?catsmktba=18903>.

(٤١) المصدر نفسه.

(٤٢) انظر: هاني نسيرة، «حملة شيخ الأزهر على السلفية،» موقع «العربية.نت»، ٢٨ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٠.

ولكن بعد الثورة، بدأ ترطيب العلاقة بين الدعوة السلفية في الإسكندرية وشيخ الأزهر الذي نأى بنفسه عن اتخاذ مواقف حادة، وانتهج نهجاً تصالحياً بين مختلف الأطراف، بدءاً من وثيقة الأزهر التي صدرت في أواخر حزيران/ يونيو ٢٠١١، كمبادئ أساسية للدستور، والتي شاركت فيها أطراف سلفية وتحفّظت على جزء منها، كما نأى بنفسه عن المعركة القضائية التي نشأت بين مفتي مصر د. علي جمعة والشيخ السلفي أبي إسحاق الحويني، على تراث وتقدير الشيخ ناصر الدين الألباني، كما قام د. ياسر برهامي، شيخ الدعوة السلفية في الإسكندرية، بزيارة لشيخ الأزهر في ١٥ نيسان/أبريل ٢٠١٢.

(٢) في الموقف من الأقباط

منذ بداية العام ٢٠١٠ تشتعل المسألة الطائفية في مصر، فقد وقع في إحدى الليالي (ليلة بداية العام ٢٠١٠) حادث نجع حمادي في صعيد مصر، الذي راح ضحيته عدد من المسيحيين، واستمرت قضايا تغيير الديانة تشغل جزءاً من الجدل حول الدين في مصر، وكان أبرز النماذج الأخيرة ما شهدته شوارع مصر في شهري آب/أغسطس وأيلول/سبتمبر من العام ٢٠١٠ من مظاهرات ودعاوى قضائية، على خلفية اختفاء كاميليا شحاتة، زوجة قس في محافظة المنيا، واتهام الكنيسة بسجنها وتعذيبها من أجل إجبارها على العودة إلى المسيحية، وهو ما لم يقف عند هذا الحدّ، بل تطور الأمر ليأخذ شكل السجالات بين الرموز والقيادات الدينية، بعد تصريحات للأنبا بيشوي، نائب بابا الإسكندرية، اعتبرت إساءة كبيرة إلى القرآن ـ النصّ المقدس عند المسلمين ـ حيث طالبهم بمراجعته لاحتوائه على بعض الأخطاء، وهو ما رفضه الأزهر وشيخه في بيان له، مطالباً إياه بالاعتذار.

ولأول مرة هذا العام تبلغ العلاقة بين المسيحيين والمسلمين طوراً خطيراً وغير مسبوق، تدخلت على أثره الحكومة ورجال الدين والمجتمع المدني، وتجدّد النقاش حول ضرورة تثبيت ثقافة المواطنة لا الطائفة في مصر. كما ثارت في نهاية شهر تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٠ قضية استهداف القاعدة لكنيسة سيدة النجاة في حي الكرّادة في العراق، واحتجاز رهائن فيها، وتبريرهم ذلك بأنه نكاية في الكنيسة الأرثوذكسية المصرية لاحتجازها سيدتين مسلمتين، أو أسلمتا، هما كاميليا شحاتة ووفاء قسطنطين.

في هذا الجدال كله كان هناك موقف سلفي نظري وعملي بدرجة ما، فقد

رفض السلفيون المصريون ـ بل وغير المسلمين ـ تهديد القاعدة للكنيسة المصرية ولأقباط مصر، ودبّج بعضهم لدراسات في تحريم ذلك. فقد ذهب الشيخ محمد حسان في حوار معه بأنه يتحدى من يجيز استهداف المسيحيين، بل أكد أن الدعوات السلفية ساعدت في تخفيف أجيج الغضب الذي ثار بسبب حادث كاميليا شحاتة، التي قيل إن القنوات الدينية أغلقت بسببها. يقول حسان:

«قمنا بفتح ملف الفتنة الطائفية، وعالجناه بأمر ألهب الضوابط الشرعية، وبلغة هادئة أدت إلى الأثر الطيب، بدليل أن غير المسلمين شهدوا لنا بذلك؛ لم ندعُ إلى مظاهرات، لأننا نؤمن بأن التغيير يكون بالعودة إلى كتاب الله، ولهذا نقول دائماً بتصحيح العقيدة، وتصحيح ما فسد في التعامل معها، هذا إلى جانب إعلاء قيمة العمل والإنتاج والإبداع. ثم قلت أنا شخصياً في قضية الأخت كاميليا شحاتة، إنه لا يمكن إكراه أحد على دخول الإسلام أو أي دين، قال الله تعالى: ﴿**لا إكراه في الدين**﴾[٤٣]، قلت ليس من حق أي أحد أن يلزم أحداً بالدخول في الإسلام أو أي دين آخر مكرها، وانتهت الأزمة، والشاهد أنه لا يستطيع أحد أن يزايد علينا في حب بلدنا وحرصنا عليه، ولا أقول ذلك من موقف ضعف واستجداء بسبب الأزمة التي نحن فيها الآن، فأنا أقوله قبل وأثناء أزمة كاميليا شحاتة، وأقوله الآن، فهذا معتقدي الذي لا أحيد عنه»[٤٤].

ويرى حسان في الحوار نفسه أن الدعوة السلفية وفضائياتها التي تم إغلاقها عقب الأزمة ـ ثم افتتحت بعد الثورة ـ كانت صمام أمن في هذا الاتجاه.

وقد تحفظ كثير من شيوخ مدرسة الإسكندرية على حظر بثّ القنوات السلفية الفضائية، رغم اختلاف بعضهم معها، كالشيخ ياسر برهامي الذي يقول في أحد شرائطة: «إن القنوات الإسلامية خيرها أكثر من شرها، في كثير منها خير فيه دخن، فنحن ندعو الله عز وجل أن يصلحها، وأن يهدى القائمين عليها حتى لا يقع تلبيس بين الحق والباطل، ووجود دخن في كثير من الأعمال الإسلامية ليس في القنوات الفضائية فقط، في الجماعات، في الدعوات. ونحن ندعو الله سبحانه وتعالى إلى أن يصلحها، وندعو أصحابها كذلك وننصح لهم، لأن الخير فيمن يلتزم بالدين، أكثر ممن ديدنه حرب الدين وأهله». ثم يتساءل: «وإذا

---

(٤٣) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦.

(٤٤) انظر حوار مع الشيخ محمد حسان، في: **اليوم السابع**، ٢٧/ ١٠/ ٢٠١٠.

أغلقت هذه القنوات، فماذا يجد الناس، إلا السوء والشر والفساد؛ لن يجدوا إلا القنوات الإباحية، والأفلام والأغاني، فلا شك أن هناك خيراً كثيراً حصل من هذه القنوات، وإن كنا نرجو الله سبحانه وتعالى أن يكونوا أفضل مما هم عليه، وأن يتجنبوا أن ينزلقوا إلى آثام التنازل باسم الدين للمحافظة على الوسيلة»[٤٥].

ورغم شدة الموقف السلفي النظري من الأقباط حيث يحرمون حضور أعيادهم أو تهنئتهم، إلا أنهم يرفضون التظاهر والعنف والخروج عن النظام العام أو الاستهداف ويقبلون ـ عكس السلفية الجهادية ـ مقولات الوحدة الوطنية ودرء الفتنة الطائفية وما شابه من أشياء، فيقول حسان مثلاً في الحوار المذكور رداً على اتهام بعض الجهاديين لهم بأنهم صنائع أو لهم علاقات أمنية: «نحن مسلمون ومواطنون نعيش في هذا البلد، وديننا يلزمنا باحترام القوانين التي يعمل بها، وعدم الخروج عن الضوابط التي تحكم مؤسسات الدولة»، بل يرى حسان أن السلفية كانت صمام أمان في درء الفتنة الطائفية ودفعها[٤٦]. وفي الاتجاه نفسه يقول ياسر برهامي إنه ساهم في تقليل الخسائر، وإن المظاهرات كانت عفوية وغير منظمة، وقد كانت ردّة فعله على تأسيس حركة حفص التي أعلنت عن نفسها في مظاهرات مسجد الفتح دليلاً على إصرار علماء الإسكندرية على عدم تسييس الدعوة.

ولكن كانت الشدة والجدال النظري مع مواقف الأنبا بيشوي ـ قبل الثورة ـ قوية ومتواترة، شارك فيها شيوخ الإسكندرية وغيرهم من الدعاة السلفيين والجامية وغيرهم.

ظل الاهتمام الرئيسي للدعوة السلفية في الإسكندرية قبل الثورة هو الاهتمام الدعوي والتعليمي بالتصفية والتربية، ولكن غدا الدستور وأسلمة التشريع والدولة هو التوجه الرئيسي بعد الثورة، واستهداف الفئات المناهضة لهذا التوجه من قبل الأقباط الذين صرح محمد حسين يعقوب وحازم أبو إسماعيل ـ المحسوب على السلفيين ـ وغيرهما بتصريحات مناهضة بشكل كبير لهم بعد الثورة، ورفض حزب النور السلفي تعيين نائب قبطي بعد أن تولى الرئيس د. محمد مرسي الرئاسة في ٢٤ حزيران/ يونيو ضمن فريق الرئاسة الذي أعلن أثناء حملته الدعائية أنه سيعينه

---

(٤٥) <http://www.youtube.com/watch?v=kyx-peynqte>.

(٤٦) حوار مع الشيخ محمد حسان، في: **اليوم السابع**، ٢٧/ ١٠/ ٢٠١٠.

لتحويل الرئاسة من فكرة الشخص إلى المؤسسة ـ وهو ما لم يحدث حتى كتابة هذه الكلمات ـ كما اتهم العديد من السلفيين في حوادث طائفية عديدة في قنا وفي القاهرة والإسكندرية (منطقة العامرية)، وأبدوا أثناء انتخابات الرئاسة تأييداً كان مستغرباً للمرشح الإسلامي المعتدل عبد المنعم أبو الفتوح، أحدث انقساماً داخل مجلس إدارة الدعوة السلفية، حيث أيده حزب النور والمتحدثون الرسميون للدعوة السلفية، بينما انفرد بعضهم الآخر بتأييد محمد مرسي وجماهيره معه، ولكن في جولة الإعادة اجتمع مختلف شيوخ الدعوة وقواعدها، وأيدوا بكامل ثقلهم المرشح الإخواني محمد مرسي، وكذلك فعلت الجماعة الإسلامية المصرية التي أيدت عبد المنعم أبو الفتوح في الجولة الأولى. لكن بينما حصلت الجماعة الإسلامية على مقعد في حكومة هشام قنديل، أول حكومة مع مرسي بعد انتخابه، رفض حزب النور السلفي المشاركة في هذه الحكومة معترضاً على توزيع نسبها، إذ لم يعرض عليه ما يناسب وزنه السياسي في الشارع المصري. ولكنهم عادوا لتأييد مرسي بقوة بعد اتخاذه قراراته الجسورة في ٥ آب/أغسطس ٢٠١٢ بإقالة قيادات المجلس الأعلى للقوات المسلحة الذي كان مالكاً لزمام الأمور منذ رحيل مبارك في ١١ شباط/فبراير ٢٠١١ وإلغائه الإعلان الدستوري المكمل الذي كان يتقاسم العسكر بمقتضاه السلطة مع الرئيس المنتخب، وخاصة مع تصاعد الدعوات للثورة عليه وإسقاط ما يعرف بحكومة الإخوان، حيث أعلن عن أول موعد لها في ٢٤ آب/أغسطس ٢٠١٢، كما أيدته الدعوة السلفية وسائر التيارات السلفية في سائر قراراته بتغيير القيادات الإعلامية أو محاكمة بعض الصحافيين والإعلاميين وغلق بعض وسائل الإعلام (قناة «الفراعين» وصحيفة **الدستور**) قبل أن يمر أربعون يوماً على حكمه، وهو ما يأتي كجزء من معركة الاستقطاب العميقة في الشارع المصري بعد الثورة بين الإسلاميين كافة ومن التحق بهم من جهة، والقوى المدنية من جهة أخرى[٤٧].

٣ ـ السلفيون والثورة المصرية وموازين القوى الجديدة

وفق الأسس المعرفية للسلفية، لم يرحّب السلفيون الذين يجعلون من التربية والتصفية والتعليم العقدي والديني الهمّ الأول لهم؛ لم يرحبوا بالثورة وتظاهراتها عند بدئها في ٢٥ كانون الثاني/يناير، ومع توالي أحداثها صدرت

(٤٧) انظر: هاني نسيرة، «الطائفية قبل وبعد الثورة السلفية،» مركز الجزيرة للدراسات.

بياناتهم على موقع «أنا السلفي»، ونشط عدد من شيوخها في الدعوة إلى الحوار ووقف التظاهرات وعدم الصدام مع النظام السابق. كان في مقدمة هؤلاء الشيخ محمد حسان الذي ظهر في قناة «العربية» أثناء الأحداث أكثر من مرة، محذّراً من الفتنة وداعياً الشباب إلى التعقل ورفض الانسياق وراء من قد يسرق جهودهم، وهو الموقف الذي فسره مؤيدو الثورة بالعمالة لحساب جهاز أمن الدولة السابق، رغم أنه حتى هذا التاريخ كانت قناته الفضائية مغلقة. ونظن أن ما قاله هو وعدد من شيوخ السلفية والدعاة الجدد في هذا السياق يأتي في إطار التصوّر الإسلامي لدرء الفتنة وعدم الخروج، وهو الموقف نفسه الذي اتخذته الجماعة الإسلامية المصرية. وفي اتجاه الدعاة الأفراد نفسه، شأن الشيخ محمد حسان، كان موقف مدرسة الإسكندرية التي أصدرت عدداً من البيانات حول التوجه نفسه، التي دعت إلى سيناريو «التغيير الآمن» مقابل «التغيير الفوري» أو «الرحيل الفوري» الذي طرحه الثوار في ميدان التحرير.

لقد عانت جميع القوى الإسلامية خلال فترة الثورة حالة من القلق بسبب الصدام المحتمل بين نظام لم يتفهّم مطالب شعبه، ويتحرك بحركة بطيئة وغير صريحة لم تتناسب مع طبيعة التحديات التي فجرتها الثورة، وثورة تصرّ على إسقاط هذا النظام، وكذلك بسبب مخاوف هندسة دولة وسياسة ما بعد الرحيل الاضطراري أو المحتمل. ولكن روح الثورات دائماً أقوى من احتمالات المخاطر، وصار الجميع متوزعاً بين التغيير «الآن» والتغيير المنظّم. وبينما انسجم مختلف الإسلاميين مع توجهاتهم ومرجعياتهم السابقة، لم يكن انسجام النخب العلمانية والقوى السياسية بالدرجة نفسها من الانسجام، وبينما حضر التصلب السياسي غاب التصلب والتخوين الديني والأيديولوجي.

في هذا المشهد، توزعت وتباينت اتجاهات الإسلاميين، وتحولت لغة إعلامه الرسمي، وإن اختلفت في تصورها للمخارج، ودرجة قربها وتماهيها مع المتظاهرين، أو دعوتهم إلى الصبر حتى رحيل الرئيس في أيلول/ سبتمبر ٢٠١١، مع إجراء إصلاحات فورية في بنية النظام، وأخذ ضمانات قوية على ذلك.

جمع الإخوان المسلمون بين الاستراتيجيتين بنجاح، فسرعان ما تحولوا إلى جزء رئيسي من جسد التظاهرات في ميدان التحرير، وهو ما حال دون تحولهم إلى «جماعة لدفن الموتى»، كما يقول الكاتب الإسلامي ممدوح إسماعيل. كما نجحوا كذلك في إزالة الريب حول توجهاتهم، فقالوا إنهم «شاركوا» ولم يقولوا

إنهم يملكون الحدث، كما أعلنوا موقفاً متجرداً ومطمئناً في حال رحيل الرئيس يقوم على عدم انتوائهم ترشيح أحد منهم إلى منصب الرئاسة، وإيمانهم بالدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية، فضّاً لتخوفات الغرب والفضاء السياسي المصري، كما قبلوا بالحوار الوطني وشاركوا فيه مع نائب الرئيس وسائر القوى الوطنية في ٨ شباط/ فبراير، ثم خرج بيانهم بعدم قبولهم بنتائجه، ليكسبوا الشارع بعد أن أكدوا شرعيتهم من داخل جسد السلطة، وهو موقف مسؤول تجاه المجتمع، كما أنه ذكاء استراتيجي، ولم يكن كما تصوره البعض إضفاءً للشرعية على النظام، بقدر ما كان خلخلة قوية له، وهو ما يشبه دخولهم الانتخابات الماضية رغم مقاطعة كثير من القوى السياسية لها، ومحاولة من الإخوان لتأمين انتقال سلمي للسلطة، كما ذكر بيانهم ليلة ١٧ شباط/ فبراير ٢٠١١.

وكما كان موقف الإخوان منسجماً مع مرجعياتهم وتاريخهم، جاء موقف السلفيين كذلك، فقد وقفوا موقفاً وسطياً بين الثورة والسلطة، وإن كانوا أقرب إلى الأولى، فقد أصدروا في الأول من شباط/فبراير بياناً تكذيبياً لما أشاعته قناة «الجزيرة» القطرية من أن الدعوة السلفية خرجت بمكبرات الصوت في محرم بك بمدينة الإسكندرية تمنع المتظاهرين من الخروج في المظاهرات، وأنها سبق أن أوضحت في عدد من البيانات منذ بداية التظاهرات عن موقفها من التغيير، لكن إلى الأفضل وليس إلى الفوضى، كما يقول نصّ البيان، وهي المخاوف ذاتها التي سيطرت على كثير من النخب المصرية، بل حتى على المتظاهرين في ميدان التحرير، في حال الصدام أو الفراغ المفاجئين. ويقول الداعية السلفي عبد المنعم الشحات، في هذا الإطار، في مقال له بعنوان: «السلفيون وكشف حساب الأزمة» إن كل «فريق في طريقه الذي اختطّه لنفسه، وقد عَلَّمَتْنا التجاربُ أنَّ استهلاكَ طاقة الإسلاميين في المِراء لا يحلّ الخلافَ وإنما يَزيد الشقاقَ؛ فأعرضتْ الدعوةُ عن اجترار كلام طالما رَدَّدْناه»، مؤكدة أن العلاقة بين الدعوة وأبنائِها قائمةٌ على مَرجعيَّة الدليل في الأمور الشرعية، وعلى الثقة في المشايخ في الأمور الواقعية، ولا سيما تلك التي يحتاج وزنُها إلى تقديراتِ القُوَى المتصارِعة»[٤٨]. كما وجد السلفيون دورهم في حفظ الأمن وتكوين اللجان الشعبية في مدرسة الإسكندرية، والدعوة إلى عدم الصدام،

---

(٤٨) عبد المنعم الشحات، «السلفيون وكشف حساب الأزمة،» موقع «أنا السلفي»، <http://www.anasalafy.com/play.php?catsmktba=24133>.

ووعظ من ينتهزون الفرص من المجرمين بأنهم يفسدون في الأرض، وغير ذلك من الأمور التقليدية والفكرية.

من جانب آخر، بدا موقف بعض السلفيين متوتراً وأبعد عن المظاهرات، ومتحفظاً على ركوب بعض النخب والقوى الأخرى لها، فقد أكدوا أنهم مع التغيير، ولكنهم ليسوا مع الفوضى، كما أكد بعض شيوخهم حينها، ودعوا الشباب إلى وقف التظاهر، وإعطاء فرصة للحكماء والوسطاء، وهو موقف مثله الشيخ محمد حسان، والشيخ خالد عبد الله، وغيرهم، ولكن بيانات السلفيين شدّدت على المرجعية الإسلامية للتشريع في كل الأحوال.

ومن جانبها، حاولت الجماعة الإسلامية المصرية التي كانت قد أكدت خصوصية التجربة التونسية، وأن مصر ليست تونس، رغم أنها لم تنكر شرعية المطالب وحق التظاهر السلمي منذ البداية، أن تطوِّر خطابها للبحث عن حل وسط ومخرج دستوري يضمن انتقالاً منظّماً للسلطة، فكتب القيادي في الجماعة وعضو مجلس شوراها عصام دربالة بحثاً عن سيناريو بديل يقوم على التغييرات الدستورية والخروج من اشتراط الرحيل قبل أي حوار، تجنّباً للصدام، وطرح سيناريو يتضمن ضمانات فورية ومخارج دستورية تحكم الفترة المتبقية من رئاسة الرئيس مبارك، وهو ما طرحه السلفيون ورصدناه نفسه في حينه[٤٩].

ولكن بعد نجاح الثورة ورحيل نظام الرئيس السابق محمد حسني مبارك حتى مثوله للمحاكمة وحبسه على ذمة التحقيق يوم ١٣ نيسان/ أبريل ٢٠١١ سارعت الدعوة السلفية منذ أول بيان لها بعد الثورة إلى التشديد على إسلامية الثورة وإسلامية الدولة المصرية، وأنه لا يجوز المساس بالمادة الثانية من الدستور، وشاركوا لأول مرة مصوّتين بـ «نعم» للتعديلات الدستورية، واعتبرها أحد رموزهم الشيخ محمد حسين يعقوب غزوة للصناديق. وقد وجّهوا عدداً من الانتقادات الحادة إلى نائب رئيس الوزراء السابق ـ في حكومة عصام شرف ـ د. يحيى الجمل لحديثه عن إمكانية تعديل هذه المادة أو الاستفتاء عليها، وانخرطوا في الفضاء العام موضحين مواقفهم ورؤاهم ورادّين على الانتقادات التي وجّهت إليهم، خاصة اتهاماتهم بهدم بعض الأضرحة، وهو ما أعلن شيوخهم براءتهم منه.

---

(٤٩) Hani Nasira, «After Mubarak: Egypt's Islamists Respond to a Secular Revolution,» *Terrorism Monitor*, vol. 9, no. 8 (February 2011), <http://www.jamestown.org/single/?no_cache=1&tx_ttnews%5Btt_news%5D=37561>.

واتحد جهد السلفيين مع الإخوان في رفض أية مبادئ إلزامية أو أساسية للدستور، فقاد حزب النور السلفي جملة من التظاهرات بمشاركة الإخوان رفضاً لوثيقة المبادئ الأساسية التي عرفت إعلامياً بوثيقة السلمي ـ نسبة إلى د. علي السلمي، نائب رئيس الوزراء الذي خلف يحيى الجمل في حكومة شرف ـ حتى أسقطوها عقب مليونية ٢٤ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١١، ونجحت الجبهة السلفية التي ضمت عدداً من الأحزاب السلفية في الحصول على نسبة كبيرة من المقاعد في البرلمان لتأتي أغلبية ثانية بعد الإخوان المسلمين، واستطاعا معاً السيطرة والفوز بأغلب مقاعد مجلس الشورى الذي قاطعته أغلب القوى المدنية، ثم اللجنة التأسيسية للدستور الأولى قبل حلّ البرلمان الذي اختارها، أو الثانية التي أتت بعد قرار حله، وهذا التوافق لم يستمر بعد اعتراض القوى المدنية عليه.

وكانت هناك تحوّلات مهمة في الجسد السلفي في العموم، سواء عبر الصعود السياسي أو العمل الحزبي أو المشاركات البرلمانية أو النشاطية الاحتجاجية، إلى غير ذلك من أمور تكشف عن تحولات الخطاب السلفي في مصر بعد الثورة بشكل كبير.

٤ ـ التحول إلى المشاركة السياسية

قبل الثورة انتقدت مدرسة الإسكندرية وتحفظت على ظهور ما عرف بـ «الحركة السلفية من أجل الإصلاح» (حفص) التي سعت إلى العمل السياسي، وكانت تضم عدداً قليلاً من ذوي الميول السلفية بقيادة أحد أعضاء وتلامذة مدرسة الإسكندرية السابقين الشيخ رضا الصمدي الذي يحمل جنسية غير مصرية[٥٠]، والتي كان إعلانها الثاني أثناء مظاهرات مسجد الفتح في الأول من تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٠ بعد أن كان إعلانها التأسيسي الأول قبل ذلك بخمس سنوات. وتهدف هذه الحركة ـ كما يقول الصمدي ـ إلى «إيجاد صوت يعبّر عن المنهج السلفي في الإصلاح والتغيير في المجتمع المسلم، وترشيد الممارسة السياسية بكل فئاتها ومستوياتها لتتوافق مع الشريعة الإسلامية، ولتذكير الأمة بالثوابت التي يجب استحضارها في كل مشروع إصلاحي، وتكوين مرجعية قيادية للتيار السلفي حتى يستطيع استثمار فئاته في صالح الإسلام

---

(٥٠) في تفصيل ذلك، انظر: نسيرة، **السلفية في مصر .. تحولات ما بعد الثورة.**

وتقديم النصح والتوجيه إلى الكوادر السلفية العاملة في كلّ الأصعدة»(٥١).

لقد أعلن الشيخ برهامي الذي يعدّ الرمز الأبرز الآن لمدرسة الإسكندرية، أنه رغم حبه لصمدي ـ وهو أزهري من أب تايلندي ـ ورغم التقدير الذي يكنّه رضا صمدي لشيوخ السلفية في مصر، «فلا زلتُ أعتبرهم رموز صحوتنا الإسلامية (على حدّ قوله)، ولا زلت أوصي بكتبهم، والاستماع إلى محاضراتهم، والأخذ عنهم، وتقديم رأيهم ومشروتهم، ولا زلت أحفظ ودادي لهم، واحترامي لمقامهم»(٥٢)، إلا أنه يأخذ عليهم كثيراً القعود عن المشاركة السياسية، وعدم انخراطهم في الشأن العام، بما يجعلهم حاضرين في كل صغيرة وكبيرة من أمور الأمة. ففي مقال له شديد اللهجة تحت عنوان «السلفيون بين نداءات الواجب وتبريرات المنهج» كتب يقول: «لم نقل انزلوا إلى الساحة.. بل لم نقل شاركوا في المظاهرات، ولكننا قلنا: وجهوا هذه الأزمة، قولوا كلمة الحق». ثم يتساءل: «كيف سنعلّم الناس العقيدة وتعبّدهم لربهم، وفي فتنة كهذه نسكت ونتوارى ونؤثر السلامة؟!»... «الواقع بكل تعقيداته ينادي على العلماء أن قدموا أطروحاتكم... الواقع ينادي على العلماء أن انقذونا من هذا المستقبل المظلم».. «أجيبوني... بل أجيبوا الأمة يا وارثي العقيدة السلفية»(٥٣).

ونظن أن هذه الحركة ـ حفص ـ التي اختفت بعد الثورة المصرية في ٢٥ كانون الثاني/يناير، قد تنزع نزوعاً جهادياً، حيث يتسمّى أحد أعضائها باسم «تلميذ القاعدة»، فتظل محدودة، ولن تستطيع اختراق الفضاء السلفي أو شقه بحال، خاصة في ظلّ واقع مصري ـ قبل الثورة ـ صار غير مؤهل للنضالية الجهادية، سواء القطرية أو المعولمة التي يمثلها تنظيم القاعدة، في ظل قضايا سياسية واجتماعية واقتصادية تشغله عن مثل هذه النزوعات، كما حصّنته تجربة الصدام بين النظام والجماعات الإسلامية المسلحة في مصر طوال عقدي الثمانينيات والتسعينيات، وهو ما زاد من حصانته صعود تيار المراجعات بقوة في عدد من مناطق الوطن العربي، التي تمثل التحدي النظري الأعمق للقاعدة والتنظيمات الجهادية العنيفة، بل إن المشاركة السياسية السلمية التي تلتزمها جماعة الإخوان المسلمين صارت هي الأخرى محل تحفظ كبير من قبل تيارات

---

(٥١) انظر حوار رضا الصمدي مع علي عبد العال، على موقع أون إسلام، <http://www.onislam.com/arabic/newsanalysis/newsreports/islamic-world/126161-salafya.html>.

(٥٢) المصدر نفسه.

(٥٣) المصدر نفسه.

سلفية وجماعات إسلامية أخرى، خاصة الدعوية منها، وهو ما يعني في كثير من أوجهه ضعف وتراجع شعبية التيارات الإسلامية المسيّسة في فضاء الإسلاميين، سواء العنفية أو المعتدلة، وهو ما لوحظ في الانتخابات البحرينية عام ٢٠١٠، كما لوحظ في الانتخابات الكويتية في أيار/مايو ٢٠٠٩، رغم تقدم السلفية الحركية على الإخوان المسلمين في الحالتين.

ولكن بعد الثورة لم نجد حجة قوية لتقديم الدعوة والتربية السلفية على المشاركة السياسية، بل تقدمت هذه الأخيرة على سواها، وهو ما يفسره خطاب ظهر بقوة بعد الثورة عبّر عنه كل من أحمد فريد، وعبد المنعم الشحات، وياسر برهامي، وغيرهم من شيوخ السلفية. فقد صرح أحمد فريد في حوار مع جريدة **الشروق** في أوائل آذار/مارس أن «الديمقراطية حرام، ولكنهم سيؤسسون حزباً وربما يترشحون إلى رئاسة الجمهورية»[٥٤].

في بداية الثورة، حدث ارتباك كبير في صفوف السلفيين وتوجّههم نحو العمل السياسي، ففي البداية ثار الحديث عن تأسيس حزب للسلفيين، ثم ذكروا بعد فترة أنهم لم يؤسسوه، ولكنهم نظموا دعوتهم تنظيمياً، رغم أن سابق عهدهم ـ قبل الثورة ـ رفض التنظيم والحزبية! فتم تشكيل مجلس إدارة للدعوة السلفية في الإسكندرية، ينظّم أمورها. وتم تفسير تحول مواقفهم السياسية وترحيبهم بالعمل والمشاركة السياسية، وإمكان قيام شبابهم بتأسيس حزب ذي مرجعية سلفية، وهو ما نراه مصالحة، على الأقل نظرياً، مع حركة «حفص» المشار إليها سابقاً[٥٥]، وبعد محاولة مختلف التيارات الإسلامية، وخاصة الجهادية، استقطاب قواعدهم وشيوخهم للمشاركة في تأسيس حزب سياسي، يبدو أن القرار النهائي كان تأسيس حزب النور السلفي الذي وافقت عليه لجنة شؤون الأحزاب في ١٢ حزيران/يونيو ٢٠١١.

وقد فسر الشيخ ياسر برهامي تغيّر الموقف السياسي للدعوة السلفية في مقاله المعنون: «لماذا تغير موقف السلفيين من المشاركة السياسية؟»، الذي عرض فيه لقضايا مهمة قد تحدد مستقبل التوجه السلفي في مصر في العقود المقبلة، وهي:

---

(٥٤) حوار مع جريدة **الشروق**، ٥/٣/٢٠١١.

(٥٥) **الأهرام**، ٢/٤/٢٠١١.

أ ـ المصالحة مع مفهوم الإسلام السياسي، والتشديد على شمول الإسلام لمختلف مناحي الحياة، وهو ما نظنه مخالفاً للمعهود من الخطاب السلفي قبل الثورة في مصر، وكذلك من شيوخها خارج مصر، وفي مقدمته ما كتبه الشيخ الألباني، ووهب له جهده بعد تجربة مضنية مع الإخوان المسلمين في سورية، من هجرة لهذا المفهوم والالتزام بالتربية والتصفية، وهو ما التزمه نفسه ربيع المدخلي وهادي الوادعي بعد تجربة الأول مع الإخوان أو الثاني مع حركة جهيمان، بل نراه اقتراباً وتحديداً من السرورية والسلفية الصحوية التي أسس لها الإخواني السوري المنشق الشيخ محمد سرور زين العابدين في الخليج منذ منتصف السبعينيات.

ب ـ وحدة الحركات الإسلامية، حيث يقول برهامي في هذا الإطار: «تقسيم الإسلام إلى إسلام سياسي وإسلام غير سياسي مبني على تصور خاطئ غير سليم، لأن أولويات الجماعات والاتجاهات الإسلامية تختلف، فيظنونها متناقضة وأن بعضها يرى الفصل وعدم المشاركة في السياسية ونحو ذلك، وإنما كانت هناك أولويات في مراحل سابقة ـ وما زال أولوية ـ معينة في إيجاد الشخصية المسلمة الملتزمة التي تقوم ـ كما ذكرت ـ على أن يكون الشخص مسلماً مؤمناً محسناً، فهذا حجر الزاوية بالنسبة إلينا واللبنة الأولى في البناء الذي نهتم به».

ج ـ فقه الأولويات وعدم الفصل بين الشرعي والسياسي، إذ يقول برهامي حول هذه النقطة: «لا بد أن تكون الأهداف السياسية ضمن الأهداف الشرعية، ولا بد حين نعمل عملاً معيّناً أن تكون نيتنا لله ـ سبحانه وتعالى ـ ولا بد أن تكون متابعة لما ورد في الشرع، كي يكون العمل صحيحاً، فلا بد أن تكون هذه الأهداف فقط ترتيب أولويات: ما الأولى بالنسبة لي في هذا التوقيت، في هذا المجتمع، في هذه الظروف؟! وبين آخر يرى أولويات أخرى، ولكن في النهاية لا بد أن تصبّ هذه الأهداف شرعية في غاية واحدة، وهي: تحقيق العبودية لله، وفي الوقت نفسه تكون متابعة لما جاء به الرسول (ﷺ). ونظن أن ذلك يخالف ما سبق أن سطّره الشيخ نفسه حول المنهج السلفي قبل الثورة، وفي الموقف من الانتخابات مرات عديدة سابقة، ولكنه اختلاف السياق الذي أدى إلى اختلاف الرؤية والخطاب.

ويفسر برهامي في المقال نفسه تصويت السلفيين بـ «نعم» للتعديلات

الدستورية التي كانت موضع إجماع من مختلف الحركات والاتجاهات الإسلامية بأنها كانت خطوة في طريق الاستقرار، رغم تحفظهم على الدستور الحالي وعدم رضائهم به (قبل صدور الإعلان الدستوري)، وأن القضية الرئيسية للدعوة السلفية الآن هي المادة الثانية التي تنصّ على أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع. ويشير برهامي إلى أن كلمة (المصدر الرئيسي) تدل على الحصر، وأنه لا يجوز لأي مصدر فرعي أن يخالف الرئيسي، وبالتالي أصبح التفسير المعتمد لهذه المادة أن أية مخالفة للشريعة الإسلامية تصبح باطلة، وكل قانون يسنّه مجلس الشعب أو الشورى مخالفاً للشريعة لا يعتمد ويصبح باطلا[٥٦].

وعن صناديق الاقتراع والمشاركة السياسية التي حرصت وتحرص الدعوة السلفية على التزامها في مصر بعد الثورة، فيقول إنهم لم يكونوا ضدها في السابق، ولكن كانوا يرون عدم فاعليتها في ظل النظام الدكتاتوري السابق، بل يرى أنهم مع الاتجاهات الإسلامية الأخرى كانوا المعارضة الحقيقية التي سنّ من أجلها قانون الطوارئ وغيره، وأنهم الآن رغم رفضهم للديمقراطية كمبدأ ورفضهم أن يحكم مصر قبطي، إلا أنهم سيشاركون من أجل الحفاظ على هوية مصر الإسلامية. يقول برهامي في هذا السياق:

«تغيرت الموازين وشعر الناس أن هذا الاستفتاء خطوة إيجابية، وأنها تحترم الجماهير، وتحترم إرادة الشعب، وفي الوقت نفسه هناك فرصة للتغيير من خلال المشاركة الإيجابية، أما في الماضي ـ قبل الثورة ـ فكانت موازين القوى تفرض على كل من يشارك أن يتنازل عن ثوابت عقدية لا يمكن أن نتنازل نحن عنها، إذ لا بد أن يقبل أن يقال له على سبيل المثال: إذا جاءت صناديق الاقتراع برئيس قبطي أو زنديق، هل تقبل أم لا؟!».

ولم ينفِ برهامي إمكانية تأسيس السلفيين لحزب ـ وهو ما حدث بعد ذلك ـ رغم نفي بعض الشيوخ الآخرين لتأكيداتهم السابقة، فتغيّر الموازين والسياقات الثائرة هي التي سيحدّد السلفيون على أساسها مواقفهم. يقول برهامي:

---

(٥٦) ياسر برهامي، «لماذا تغير موقف السلفيين»، <http://www.anasalafy.com/play.php?catsmktba=25230>.

«هذه القضية ما زالت مطروحة للبحث وليست ملغاة من حساباتنا، ولكن ـ كما ذكرت ـ أولويتنا ونظرتنا إلى التغيير الحقيقي أنه يبدأ من إيجاد شخص مسلم متكامل الشخصية، وعملنا من المسجد والدعوة إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالتي هي أحسن، لتكوين هذه الشخصية، ثم لإيجاد طائفة مؤمنة قادرة على أداء فروض الكفاية التي شرعها الله ـ عز وجل ـ وهي بذرة أنظمة الحياة الإسلامية، فنسعى لإيجاد كل ما نقدر من ذلك»[٥٧].

ولكن المفاجأة كانت بعد ذلك بتأسيس حزب سلفي للدعوة السلفية في الإسكندرية، ثم المفاجأة التي صدمت الإخوان وغيرهم هي تقدم قوائم الكتلة السلفية، التي يمثل حزب النور السلفي ما يتجاوز الـ ٩٠ بالمئة منها ليأتي في المرتبة الثانية بعد قائمة التحالف الديمقراطي من أجل مصر التي يمثل حزب الإخوان ما يقرب من ٨٥ بالمئة من حجمها، ومنافستهم منافسة شرسة في عدد من معاقلهم، مع ازدياد هذا التقدم كذلك في المرحلة الثانية، وعدم تراجع التصويت رغم بروز تشدد عدد من ممثليه، وخاصة عبد المنعم الشحات الذي أسقطته قائمة التحالف في الإسكندرية على المقعد الفردي بفارق ليس كبيراً، ففي المرحلة الأولى حصلت الكتلة السلفية على ما يقرب من ٢٤ بالمئة مقابل ٣٧ بالمئة للإخوان، وهو ما وصل في المرحلة الثانية إلى ٣٥ بالمئة للكتلة السلفية مقابل ٤٠ بالمئة من الأصوات التي حصل عليها حزب الإخوان.

ورغم بعض محاولات التهدئة والتنسيق بين الطرفين، الحرية والعدالة من جهة، والكتلة السلفية من جهة أخرى، التي أسس من أجلها تنسيقيات بين الإسلاميين، أو هتافات «إيد واحدة» بعد المنازلة الانتخابية التي يفوز بها أحدهما، إلا أن العلاقة لم تخلُ من استقطاب حاد كان أخذ شكل الشكايات والصدامات المتبادلة بين أنصارهما أثناء العملية الانتخابية، ولغة الندّية ورفض التبعية التي يلتزمها قادة حزب النور السلفي في مواجهة لغة الاستعلاء الإخواني، بدءاً من الانسحاب من التحالف الديمقراطي الذي قاده الإخوان، إلى التشديد على رفضهم ما يتردّد حول الخبرة السياسية للإخوان التي يفتقدونها، إلى التراجع عن إمكانية التنسيق مع الإخوان في حال نجاحهم في الدخول إلى البرلمان، وبعد أن لاحظوا عدم حماس الحرية والعدالة له..

---

(٥٧) المصدر نفسه.

وهو ما أكده رئيس حزب النور في حوار متأخر له بتاريخ ١٩ كانون الأول/ ديسمبر، مشدّداً على قناعته بأن شعبية السلفيين أضعاف شعبية الإخوان، وأنه أكثر التحاماً بالشارع عبر العمل الاجتماعي والخدمي، ونزيد بأن السلفيين يسيطرون على العدد الأكبر من الفضائيات الدينية في مصر والمنطقة، كما أنهم يشتملون على عدد من الدعاة والفقهاء السلفيين الذين غدوا أصحاب شعبية كبيرة في الشارع المصري، بينما لا يزال الفقر النظري والدعوي بل والفضائي بادياً على الإخوان رغم إنشائهم قناة لهم بعد الثورة، وكذلك تاريخهم الطويل، ولكن حدث التنسيق في البرلمان الذي تم حله قبل الانتخابات الرئاسية بحكم للمحكمة الدستورية العليا، عند اختيار هيئة مكتبه ولجانه، عكس ما صرح رئيس حزب النور سابقاً، مما يؤكد تحول السلفية للسير في دوائر الإخوان، وليس العكس.

وهو ما يتأكد خاصة حين تكون القضية هي الإسلامية والمدنية أو الإسلامية والعسكر فنرى أن السلفيين كانوا دائماً في صف الإخوان، فخرج بعض ممثلي السلفية الجهادية التي تسيّست، كالشيخ محمد عبد المقصود، مؤيداً للمرشح الإخواني محمد مرسي منذ البداية، كما أيدته الهيئة الشرعية للتوحيد والإصلاح التي يشارك فيها رموز إخوانية مثل خيرت الشاطر ورموز سرورية (سلفية حركية) مثل هشام العقدة ومحمد يسري الذي رشح لوزارة الأوقاف، ثم استبدل بآخر ـ منها أيضاً ـ في أول حكومة في عهد مرسي التي يرئسها المهندس هشام قنديل، كما خرجت مظاهراتهم مشاركة للإخوان ضد المرشح أحمد شفيق في جولة الإعادة وتأييداً لفوز مرسي قبل الإعلان الرسمي للنتائج، وكذلك رفضاً للإعلان الدستوري المكمل الذي ألغاه الرئيس مرسي بعد ذلك.

ثانياً: الخريطة السلفية في السودان

رغم أن السودان وأفريقيا عموماً لم تكن بعيدة عن المتغيّرات في العالم الإسلامي على مدار تاريخه، سواء مع تأسيسها وتبلورها الملحوظ مع الإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ)، ومعركته الخلافية مع المعتزلة التي عرفت في الأدبيات الإسلامية بالمحنة التي خرج منها منتصراً، أو مع تجدّدها الثاني مع شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، وتلامذته ابن القيم (٦٩١ ـ ٧٥١هـ)، وابن كثير والذهبي، وصولاً إلى التجديد والصحوة التي أتت مع شيخ الإسلام

محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٠ ـ ١٧٩٢) وغيرهم، سواء عبر زيارات الحج والعمرة أو الاتصال المستمر بمصر، وبوراثة العثمانيين للمماليك وتفشي البدع ومحدثات الأمور في مجتمعات المسلمين مرة أخرى، تطلب الأمر تصحيحاً لتلك الأوضاع، فشهد تاريخ الفكر الإسلامي صحوة فكرية عظمى بزعامة الإمام محمد بن عبد الوهاب (١١١٥ ـ ١٢٠٦هـ/ ١٧٠٠ ـ ١٧٩٢م) وقد تأثرت به بعض الطرق الصوفية ـ ذات الميل السلفي ـ التي نشطت في السودان بعد ذلك الوقت، أشهرهم الإمام محمد علي السنوسي (١٢٠٢ ـ ١٢٧٦هـ/ ١٧٨٧ ـ ١٨٥٩م)، فالإمام محمد أحمد المهدي (١٢٦٠ ـ ١٣٠٢هـ/ ١٨٤٤ ـ ١٨٨٥م)، ومن قبله الإمام الشيخ عثمان دان فوديو (ت ١٨١٧م)، ثم لحقت بهم كوكبة أخرى من المجدّدين الذين عرفوا تاريخياً بالإصلاحية الإسلامية، حيث جمعوا بين السلفية والتجديد والدعوة لفتح باب الاجتهاد، من أمثال الشيخ جمال الدين الأفغاني وتلميذه الإمام محمد عبده، وعبد الرحمن الكواكبي، ومحمد رشيد رضا، وابن باديس، وحسن البنّا وغيرهم من الأعلام في اليمن وشبه القارة الهندية، مما امتد أثره كذلك إلى السودان، كما امتد إلى سائر بلدان العالم الإسلامي.

وكان أول من زرع بذرة الدعوة الوهّابية في السودان كوكبة من الدعاة كان في مقدمتهم الشيخ عبد الرحمن أبو حجر الجزائري المولود حوالى عام ١٢٨٦هـ/ ١٨٧٠م، وفي تعريف هذا الشيخ النادر التعريف به، يشير محمد أحمد طاهر إلى أصله الجزائري، وأنه نشأ نشأة جهادية في كنف والده الذي كان قائداً مجاهداً في جيش الأمير عبد القادر الجزائري، وقد حفظ القرآن الكريم يافعاً، ثم عمل بالتجارة والاستيراد بين مصر والسودان، كما كان على صلة برشيد رضا صاحب **المنار**[٥٨]. وقد أبعدت الحكومة الإنكليزية ـ بعد ذلك ـ التي كانت تحكم السودان آنذاك، الشيخ عبد الرحمن بن حجر إلى القاهرة، وحرمته من زوجته السودانية، وذلك بسبب فتوى جريئة خلاصتها أن الإنكليز كانوا قد سيّروا حملة لحرب السلطان علي دينار الذي كانت له سلطنة مستقلة عن الإنكليز في غرب السودان. وعسكرت هذه الحملة في مدينة النهود، وجاء ضابط مصري وجلس في حلقة الشيخ أبي حجر وسأله عن حكم قتالهم

---

(٥٨) أحمد محمد الطاهر، **جماعة أنصار السنة المحمدية: نشأتها، أهدافها، منهجها، جهودها** (الرياض: دار الفضيلة للنشر والتوزيع، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م)، ص ١٠٧.

لعلي دينار، فقال الشيخ «قتلاكم في النار وقتلى علي في الجنة»، فما كان من الضابط المصري إلا أن هرب من الجيش الإنكليزي، ولحق بعلي دينار وانضم إلى جيشه، ولما علم الإنكليز بذلك أبعدوا الشيخ من السودان[٥٩].

وقد أقام هذا الشيخ الجزائري في السودان فترة نجح خلالها في تكوين حلقة من الدعاة المقتنعين بالسلفية الوهّابية، ثم ارتحل إلى مصر والحجاز، حيث بقي حتى تاريخ وفاته، عام ١٣٥٩هـ/ ١٩٣٩م، وكان من أشهرهم الشيخ يوسف عمر آغا والشيخ أحمد حسون الكنزي من مواليد كوري في شمال السودان عام ١٨٩٧، والشيخ الفاضل التقلاوي، إضافة إلى الشيخ محجوب مختار، والأمين سيد أحمد، وجعفر الثوري، وطيب الأسماء، وأحمد ياسين[٦٠]. وكان ذلك في مدينة النهود في غرب السودان عام ١٩١٧، ونظراً إلى الغلبة الصوفية على البلاد ووجود الاستعمار لم تخرج الدعوة السلفية إلى العلانية إلا عام ١٩٣٦ على يد الشيخ أحمد حسون الذي جاهر بها لأول مرة في مدينة أم درمان[٦١].

١ ـ الجماعة الأم: أنصار السنّة المحمدية في السودان

من المجموعة السابقة التي تلقت عن الشيخ عبد الرحمن أبو حجر الجزائري، التي زاد تأثرها كذلك بالشيخ محمد حامد الفقي، مؤسس ورئيس جماعة أنصار السنّة المحمدية في مصر عام ١٩٢٦، تكوّنت جماعة انصار السنّة المحمدية في السودان، وصار الشيخ التقلاوي أول رئيس لها، بينما أصبح الشيخ يوسف عمر آغا سكرتيراً عاماً، والشيخ محجوب مختار أميناً للمال، ثم انضم إليهم بعد ذلك الشيخ عبد الله حمد، وطه الكردي، والشيخ محمد هاشم الهداية، الرئيس السابق للجماعة ومؤسسها الثاني الأبرز، إضافة إلى عبد الحليم العتباني، والشيخ عبد الباقي نعمة، وخليل صالح داود، ومصطفى الغول. وكان

---

(٥٩) من ترجمة الشيخ أحمد حسون على موقع جماعة أنصار السنّة المحمدية: <http://ansar-alsunna.net/portal/details.php?rsnType = 1&id = 27>.

(٦٠) انظر في ذلك: مهدي ساتي، «التيار السلفي في السودان،» <http://majles.alukah.net/showthread.php?62052-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%8A%D8%A7%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%84%D9%81%D9%8A-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%88%D8%AF%D8%A7%D9%86>.

(٦١) من إبراهيم رفعت، حوار مع رئيس جماعة أنصار السنّة المحمدية في السودان، على الموقع: <http://www.saaid.net/feraq/el3aedoon/12.htm>.

فرع الخرطوم جنوب من أول الفروع وقد أنشئ عام ١٩٤٩، وأعلن سكرتير الفرع يومذاك جيلاني الشريف بركات في أول اجتماع لهم برئاسة الشيخ عبد الله حمد، رئيس المركز العام، في أم درمان عن تشكيل لجنة لتسيير العمل على النحو التالي:

أ ـ الحاج محمد أحمد علي مديراً للدار.

ب ـ الشيخ محمد البشير مساعداً له.

ج ـ الشيخ أمين نصر الله أميناً للمال.

د ـ الشيخ أحمد التهامي مساعداً له.

هـ ـ الشيخ حسين دفع الله محصّلاً.

و ـ الشيخ جيلاني الشريف بركات سكرتيراً.

ز ـ الشيخ عمر عبد الله صبير مساعداً للسكرتير.

وفي عام ١٩٤٧ تم التصديق على إشهارها وإنشاء مركز عام لها، وفي العام ١٩٤٨ فقط تم إعلان تسميتها «جماعة أنصار السنّة المحمدية في السودان»، وفي عام ١٩٥٩ حصلت الجماعة على الموافقة بمنحهم قطعة أرض، ثم كان بناء الجامع الصغير الأول، ثم الجامع الحالي عام ١٩٦٧. وقد افتتحه الملك فيصل بن عبد العزيز آل سعود[٦٢]، كما وجدت جماعة أنصار السنّة المحمدية رعاية خاصة من السفير السعودي في السودان حينئذ الشيخ محمد عبد الرحمن العبيكان الذي أعجب بها، وكان يمدها بالكتب السلفية المطبوعة في العربية السعودية، بحسب تصريح الشيخ[٦٣].

أخذت الدعوة تنتشر في شرق السودان عبر خطباء مشهورين، مثل الشيخ مصطفى ناجي، الموظف في البريد آنذاك، وبعض الدعاة المصريين، أمثال الشيخ أبو زيد محمد حمزة وغيره، والشيخ محمد الحسن عبد القادر في كسلا، والشيخ الشريف عبد الباقي بن محمد الأمين من قرية أم سنط، والشيخ الزبير عبد المحمود، والشيخ عمر عبد الله صبير، والشيخ التكينة،

(٦٢) مهدي ساتي، المصدر نفسه، نقلاً عن مقابلة شخصية له مع الشيخ عبد الرحمن الربيع.

(٦٣) من إبراهيم رفعت، حوار مع رئيس جماعة أنصار السنّة المحمدية في السودان.

وبذلك اتسعت دائرة العمل الدعوي، وانضم إليها لفيف من التجار والمواطنين، كان من أشهرهم الحاج عبد الباقي عبد الباقي، ومهدي صبير، وأمين نقد الله، وحامد يوسف، إضافة إلى عطا المنان حسن المصري، والأمين المغواري، والصافي الجعلي، وبشير العوض، وعبد الله إدريس، وعبد الغني الربيع علي. وقد بذلت المجموعة التي ضمّت الشيخ عمر عبد الله صبير، والشيخ سليمان طه، والحاج عبد الغني الربيع، وإبراهيم سوراوي، جهوداً في محاولة التقارب مع الاتجاه الإسلامي أو الإخوان المسلمين، وانتهى بهم الأمر إلي الانضمام كلية إلى الجبهة الإسلامية، الواجهة الجديدة لحركة الإخوان(٦٤). ولم تخلُ مسيرة التيار السلفي في السودان من أزمات وصراعات داخلية انتهت بتكوين جماعات منشقة، كجماعة (جمعية) الكتاب والسنّة التي انفصلت عن التنظيم الأم للجماعة لأسباب مالية وإدارية وسياسية عام ١٩٩٢ كما سنوضح، كما أن مشاركة الجماعة السلفية في التشكيل الوزاري لحكومة الإنقاذ الحالية أوجدت انشقاقاً لا تزال آثاره مستمرة، ويتمثل ذلك في مواقف جماعة الشيخ أبو زيد(٦٥)، ويرئس الجماعة حالياً الشيخ إسماعيل عثمان محمد الماحي الذي خلف الشيخ محمد هاشم الهدية الذي ترأسها لخمسين عاماً متواصلة، حتى توفي في عام ٢٠٠٧. ورغم ما شهدته الجماعة الأم على يديه من صحوة، إلا أنها شهدت العديد من الانشقاقات الأخرى التي نشير إليها في ما بعد، كان أبرزها انشقاق الشيخ محمد أبو زيد حمزة الذي انشق وجماعته عام ٢٠٠٧.

وقد انضم الشيخ محمد عبد الرحمن الهدية إلى الجماعة السلفية عام ١٩٤٨، واستمر في هذه الدعوة ما يقرب من أربعين عاماً، رغم جذوره وأسرته الصوفية(٦٦). وكان عدد المنتسبين إليها حينئذ لا يتجاوز الألف شخص، بحسب شهادة الشيخ.

نشط التيار السلفي سياسياً واجتماعياً ودعوياً في السودان، فكان له وجود مؤثر في موضوع الدستور والمطالبة بتحكيم الشريعة الإسلامية في البلاد منذ سنوات ما بعد الاستقلال عام ١٩٥٧، كما شاركت الجماعة في جبهة الميثاق

---

(٦٤) ساتي، المصدر نفسه.

(٦٥) الطاهر، **جماعة أنصار السنة المحمدية: نشأتها، أهدافها، منهجها، جهودها**، ص ١٢٣.

(٦٦) من إبراهيم رفعت، حوار مع رئيس جماعة أنصار السنّة المحمدية في السودان.

الإسلامي بشراكة مع الإخوان المسلمين، وخاضت الانتخابات على امتداد السودان عام ١٩٦٤، كما ساندت حكومة جعفر النميري في قمع التمرّد الذي قاده قرنق في جنوب السودان، حيث قامت بتجهيز حملة لدعم القوات المسلحة، وأنشأت أمانة خاصة في تنظيم هيكلها الجديد خاصة بالسياسة الشرعية والبحوث، كما أصدرت مجلة **الاستجابة** التي ركزت على توضيح المنهج السلفي ونقد الحضارة الغربية ومدارسها المختلفة، كالماركسية والديمقراطية وغيرها[٦٧]. وشارك جناح من جماعة أنصار السنّة المحمدية في السودان في حكومة الإنقاذ بقيادة عمر البشير، مما أدى إلى انشقاقها. وعلى أثر ذلك، تفرع عنها فرع جديد هو جمعية الكتاب والسنّة السلفية التي لا تعمل في السياسة، وفي أوائل التسعينيات تصدّر شباب التيار السلفي قوائم الاتحادات الطلابية في الجامعات السودانية، وشارك رئيسها السابق الشيخ محمد عبد الرحمن الهدية في تكوين رابطة العالم الإسلامي عام ١٩٦٢، كذلك شارك في مؤتمر في كراتشي عام ١٩٦٣، وكان رئيسه المفتي أمين الحسيني الفلسطيني. وقد تلقى الشيخ الدعوة إلى هذه المؤتمرات بصفته رئيساً لجماعة أنصار السنّة في السودان، وكذلك كان الشيخ الهدية من المشاركين في تأسيس المركز الإسلامي الأفريقي في الخرطوم، وذلك في عام ١٩٦٥، وكان يهدف إلى استقدام طلاب أفارقة من مختلف الدول الأفريقية وتعليمهم حتى يكونوا دعاة في بلادهم. وقد سافر الشيخ آنذاك إلى بعض الدول الأفريقية، مثل كينيا وتنزانيا وغيرها، وأحضر أعداداً من الطلاب للتعليم السلفي في السودان[٦٨].

أ ـ نشاطها الاجتماعي

نشطت الجماعة السلفية اجتماعياً في مجالات رعاية الأيتام والمرأة، فأنشأت مجمع كسلا النسوي الذي يضم معهداً متوسطاً للنساء، ومركزاً لتحفيظ القرآن الكريم، ومركزاً للخياطة والتدبير المنزلي، ورياضاً للأطفال، وفصولاً لتعليم الكبار، ومعهداً متوسطاً للبنات في ود شريفي وبورتسودان[٦٩]. كما قادت

---

(٦٧) مجلة **الاستجابة**، السنة ١، العدد ٢ (صفر ١٤٠٦هـ [تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٥]).

(٦٨) انظر ترجمته وتعريف بأهم جهوده وما كتب عنه على موقع جماعة أنصار السنّة في السودان على الموقع التالي: <http://ansar-alsunna.net/portal/details.php?rsnType=1&id=27>.

(٦٩) ساتي، «التيار السلفي في السودان».

الجماعة حملات تبرعات لإغاثة المنكوبين بالسيول والفيضانات، وبنت أعداداً كبيرة من المدارس إبان فيضانات ١٩٨٨، كما ساهمت في إفطار الصائمين وتقديم الأضاحي للمعوزين وكسوة الطلاب الفقراء. وقد أقامت الجماعة أول معسكر شبابي للطلاب في الجامعة عام ١٩٨١، وكان لهذا العمل الاجتماعي الكبير دوره في التخفيف من الهجوم الصوفي على السلفية في السودان وانجذاب الناس إليهم، خاصة بعد دورهم في أزمة الفيضانات، حيث يقول الرئيس السابق للجماعة محمد عبد الرحمن الهدية: «في البداية كان يأتينا أفراد للدخول في الدعوة، والآن تأتينا قبائل بأكملها، والمصائب تمحيص للناس لأن موقف أنصار السنّة إبان الفيضانات في السودان، وما قامت به من أعمال لدرء أخطار هذه الكارثة ومواساة المتضررين، جعلت معظم أو كثيراً من القبائل تهوي إليهم للدراسة والانتساب للدعوة، فبصورة عامة الدعوة الآن انفتحت انفتاحاً شديداً»[٧٠].

ب ـ نشاطها الدعوي

اهتمت الجماعة السلفية بنشر الدعوة في الجنوب السوداني وجبال النوبة باعتبارها واجباً دينياً واجتماعياً، يجمع عناصر المجتمع المختلفة تحت ديانة واحدة، يضاف إلى ما تقدم جهود السلفيين في محاربة كثير من العادات الاجتماعية الضارة، مثل الخفاض الفرعوني، وتصيد العزاء بإقامة السرادقات لأيام طويلة، كما شاع استعمال النقاب في أوساط النساء والطالبات.

ج ـ نشاطها الثقافي

أدركت الجماعة أهمية التعليم النظامي في إكمال رسالتها الدعوية، فسعت إلى تأسيس المعاهد الدينية بمراحلها المختلفة للطلاب السودانيين والوافدين من الخارج، فساهمت في إنشاء المركز الإسلامي الأفريقي منذ بداياته الاولى في أم درمان، وكان الشيخ عبد الرؤوف التكينة والشيخ عمر عبد الله صبير ومصطفى ناجي من الناشطين في هذا التأسيس، ثم أنشأت الجماعة معهد بانت جنوب عام ١٩٧٥ في مدينة كسلا، وسار المعهد في مناهجه وفق مناهج المعاهد التابعة للجامعة الإسلامية في المدينة المنورة التي تعدّ أشهر معاقل السلفية المعاصرة في العالم الإسلامي.

---

(٧٠) من إبراهيم رفعت، حوار مع رئيس جماعة أنصار السنّة المحمدية في السودان.

د ـ مجلة الاستجابة والمنبر الإعلامي

أصدرت الجماعة السلفية في ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م مجلة دعوية باسم **الاستجابة** رأس تحريرها محمد هاشم الهدية، وكان مدير تحريرها عبد الله أحمد التهامي، وكان من أشهر كتابها محمد الحسن الهادي، وأبو حمد، وثريا أحمد محمد خير، ومحمد أبو زيد مصطفى، وأزهري أحمد، ومحمد أحمد النوير، وطارق محمد الهدية، ويوناس لول، والشيخ صلاح طيفور، وآخرون. ولتحديث الجانب الإعلامي، أنشأت الجماعة عام ١٩٨٨ مطبعة الفلاح في الخرطوم جنوب، وبدأت في إعادة طبع الكتيبات والرسائل السنية الصادرة من العربية السعودية والكويت ومصر، فخطت بذلك خطوات واسعة في تحديث العمل الثقافي الدعوي في البلاد.

٢ ـ جمعية الكتاب والسنّة الخيرية

نشأت جمعية الكتاب والسنّة الخيرية على أيدي مجموعة من الدعاة السلفيين إثر خلاف مالي وإداري وتنظيمي مع قيادة جماعة أنصار السنّة في عام ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

تحدّد هذه الجمعية عدداً من الأهداف لها، وتوضح منهجها السلفي كما يلي:

(١) نشر العقيدة الصحيحة كما جاءت في الكتاب والسنّة وبفهم السلف الصالح.

(٢) تربية الفرد المسلم على مفاهيم الإسلام وأخلاقه.

(٣) محاربة الشرك والخرافة ومظاهر الشعوذة والدجل.

(٤) محاربة البدع والمحدثات في العقائد والعبادات.

تولى الشيخ عثمان الحبوب رئاسة الجمعية في مطلع تأسيسها، ثم عقبه الشيخ صلاح الأمين في رئاستها، وهي تعتبر من الحالات النادرة في السودان التي يتم فيها تبادل المنصب القيادي من دون حدوث انشقاقات تنظيمية.

٣ ـ جماعة أنصار السنّة (الإصلاح)

وهو الانشقاق الأكبر عن الجماعة الأم (جماعة أنصار السنّة المحمدية في السودان)، وقد ظهر هذا الانشقاق إلى العلن في ٢٠ تموز/ يوليو ٢٠٠٧، بعد

الخلاف الذي نشب بين رئيس الجماعة الشيخ محمد عبد الرحمن الهدية ونائبه الشيخ الوزير أبو زيد محمد حمزة، بسبب المشاركة في الحكومة السودانية. ولما زادت شقة الخلاف، أصدر الشيخ الهدية بياناً فصل بموجبه الشيخ أبو زيد محمد حمزة من منصبه كنائب للرئيس ومن الجماعة، وفصلت الجماعة أيضاً عدداً من القيادات الطلابية الذين كانوا طرفاً في الأزمة، وفصلت بعض قيادات الجماعة، ومنهم الشيخ محمد الأمين إسماعيل، الداعية المعروف في السودان، وشيخ الدين التويم المحامي.

ونشطت وساطات لمهتمين بالعمل الدعوي في السودان وخارجه لتقريب وجهات النظر بين الطرفين، ولكنها لم تنجح في احتواء الخلاف بين الطرفين، رغم وساطة وزير الأوقاف السعودي، بحسب إفادة الشيخ الهدية، ووساطة الملحق الديني السعودي في السودان ذي الصلة الوثيقة بالجماعة.

ويرجع سبب الخلاف ـ بحسب الصحافي وليد الطيب ـ إلى زعم مجموعة من القيادات الطلابية في الجماعة اكتشافها وثيقة اتفاق سرية تنصّ على اتفاق يقضي بتذويب جماعة أنصار السنّة في بنية المؤتمر الوطني، الحزب الحاكم في الخرطوم. ويقول الطلاب وقياداتهم: إن أفراداً من الجماعة وقّعوها من دون علم الشيخ الهدية رئيس الجماعة، ويصم الطلاب بـ «العلمانية» الحزبَ الحاكم الذي يقوده الرئيس السوداني عمر البشير.

ونفت الجماعة ومركزها العام صحة هذه الوثيقة، وحسماً للجدل أصدر الشيخ الهدية آنذاك بياناً أكد فيه موقف الجماعة التاريخي من المشاركة في السلطة، حيث إنها تسمح بالمشاركة الشخصية لأفراد الجماعة وقيادتها في الحكومة. وفي المقابل اعتبر الشيخ أبو زيد محمد حمزة ومؤيدوه مشاركة هؤلاء الأفراد بصفتهم الشخصية خروجاً على منهج الجماعة الذي عرفت به، حيث هي «جماعة دعوية لا علاقة لها بالسياسة».

وفي مساء الجمعة ٢٠ تموز/يوليو ٢٠٠٧ أقام مناصرو الشيخ أبو زيد محمد حمزة مؤتمراً استثنائياً اتخذوا خلاله جملة من القرارات منها: إعفاء رئيس الجماعة الشيخ محمد هاشم الهدية، وتعيين الشيخ أبو زيد رئيساً للجماعة، وحلّ المركز العام والأمانة العامة لجماعة أنصار السنّة وتكليف الشيخ أبي زيد بإعادة تكوين الأجهزة من جديد، وانتزاع المركز العام وممتلكات الجماعة من يد المركز العام والشيخ الهدية.

من جهته، أصدر المركز العام للجماعة بياناً ممهوراً بتوقيع شيخ الهدية قال فيه: «فقد طالعتنا بعض الصحف السيارة الصادرة بتاريخ ٧ رجب ١٤٢٨هـ ـ ٢١ تموز/يوليو ٢٠٠٧م بخبر عن مؤتمر استثنائي مزعوم ينتحل اسم الجماعة المباركة، وقد صدرت منه قرارات وتوصيات تدّعي إقالة رئيسها العام وحلّ جميع أجهزتها الشورية والتنفيذية، وعليه نؤكد الآتي: أولاً، إن الشيخ أبو زيد محمد حمزة قد سبق فصله من جماعة أنصار السنّة المحمدية وبإجماع المركز العام قبل ثلاث سنوات، وقد تم نشر قرار الفصل في الصحف، كما تم نشر تحذير المستشار القانوني للجماعة له بعدم التحدث أو ممارسة أي نشاط باسم الجماعة هو والمفصولين معه. ثانياً، ولما سبق بيانه، فإن هذه القرارات الصادرة من ذلك المؤتمر المزعوم قرارات باطلة ولا تستند إلى شرعية. ثالثاً، إن الجميع ـ داخل السودان وخارجه ـ على علم تام بأن الشيخ محمد هاشم الهدية هو الرئيس العام لجماعة أنصار السنّة المحمدية في السودان، والجهات الرسمية والشعبية تعلم ذلك، ويشارك الهدية في جميع البرامج بهذه الصفة».

وفي خطبة الجمعة التي تلت المؤتمر الاستثنائي، قال إسماعيل عثمان الأمين العام: «إن مخطط مجموعة شيخ أبي زيد يرمي لشغل جماعة أنصار السنّة المحمدية عن الدعوة للتوحيد وتصحيح العقيدة، وإن الجماعة انتبهت منذ سنوات لهذا المخطط، وأصبحت لا تنشغل بهذه المجموعة».. وأضاف: «جماعتنا لن تفرط في مؤسساتها ومساجدها التي استغرق تصديق بعضها أكثر من ثلاثين عاماً». وبهذا تكوّنت جماعة سلفية جديدة، عرفت باسم «جماعة أنصار السنّة المحمدية (الإصلاح)»[٧١].

تعتبر هذه الجماعة معارضة للحكومة السودانية، رغم رفضها لقرار محكمة الجنايات الدولية القاضي باعتقال الرئيس السوداني، وللجماعة مواقف نقدية للجماعات الإسلامية الأخرى، وخاصة جماعة الإخوان المسلمين، من خلال الندوات التي تقيمها في مسجدها في ضاحية الصحافة بالخرطوم أو من خلال المنابر الطلابية في الجامعات السودانية.

أبرز رموز هذه الجماعة هم رئيس الجماعة الشيخ أبو زيد محمد حمزة الذي يطلق عليه أتباعه صفة «أسد التوحيد»، ومنهم د. محمد الأمين إسماعيل،

---

(٧١) انظر: وليد الطيب، «الجماعات السلفية في السودان،» مدخل تعريفي، موقع إسلاميون (٣ أيار/مايو ٢٠٠٩)، <http://www.islamyun.net>.

وهو خطيب مفوّه، والقيادي الطلابي السابق عبد المنعم صالح عبده المحامي.

والشيخ أبو زيد محمد حمزة كان من أصدقاء المهندس محمود محمد طه، زعيم الإخوان الجمهوريين في السودان، وصاحب نظرية النسخ المقلوب أو النسخ المدني، وقد بكاه حين تم إعدامه عام ١٩٨٥، ولكن تظلّ مواقفه مؤيدة للبشير في أغلب أفعاله، كونه يمثل الوحدة الإسلامية، في رأيه، والدفاع عنها ضد الزحف الغربي.

٤ ـ جماعة اللاجماعة (مجموعة الصافية)

تعتبر هذه المجموعة أول انشقاق واضح في جماعة أنصار السنّة المحمدية، وقد ظهرت بوادر هذه الجماعة في نهاية ثمانينيات القرن العشرين، وهي جماعة منظمة، ولكنها تقول ببدعية الانتماء إلى الجماعات الإسلامية وحرمة ذلك، وهو ما يشبه التيار الجامي أو المدخلي في العربية السعودية، وتنشط الجماعة بشدة في تبليغ هذا الأمر، وإقناع شباب الجماعات الإسلامية بالخروج عن جماعاتهم، ولها عداء خاص مع تنظيم الإخوان المسلمين.

لا تؤمن الجماعة بالعمل السياسي والتنظيم والبيعة وغيرها من المعهودات في تراث الإسلام السياسي العربي، شأنها شأن تيار المدخلية المصرية والسعودية، وترى أن من السياسة ترك السياسة، وترى وجوب طاعة الحاكم، وتحرم المعارضة السياسية له، لذا هي أقرب إلى سلفية الطاعة.

ومن أبرز رموزها الشيخ السوري الجنسية حسين عشيش وهو من أبرز القادة العلميين لهذه المجموعة قبل خروجه منها، ومن رموزها الحاليين حاتم عز الدين، ومتوكل عبد القادر، ومختار بدري، وهو من أسرة بدري السودانية التي اشتهرت بتعليم البنات.

٥ ـ حزب الوسط الإسلامي

أسس هذا الحزب رسمياً في تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٦، بعد استقالة مؤسسه د. يوسف الكودة من الأمانة العامة ومن المركز العام لجماعة أنصار السنّة المحمدية.

يحدّد هذا الحزب رسالته الأساسية في العمل على معالجة الأخطاء المتكررة والتجارب الحكيمة المحسوبة على الإسلام، ومراجعة وتصحيح ما

يسمّى بـ «الإسلام السياسي»، وتقديم نموذج إسلامي مشرق فكراً وتطبيقاً، قولاً وعملاً.

يرفض هذا الحزب الغلو والتشدّد في الدين وتحميل النفوس العمل فوق طاقاتها، كما يرفض الحزب أن تحصر حقوق المواطنة في فئة قليلة في بلاد السودان المتعددة الثقافات والأعراق والمعتقدات. ويعارض حزب الوسط الانقلابات العسكرية واستخدام القوة كوسيلة في الوصول إلى السلطة، ويؤمن بالتداول السلمي للسلطة عبر صناديق الاقتراع. ويدعو إلى تطوير الديمقراطية في البلاد حتى تصبح أكثر توافقاً وقبولاً وواقعية في السودان، فهو أقرب إلى تيار الإخوان المسلمين، ولكن بمنحى سلفي منفتح قليلاً، حيث لا يمانع في مشاركة المرأة في الحياة العامة وتوليها مختلف المناصب، في ما عدا الإمامة العامة. ومن أبرز رموز هذا الحزب د. يوسف الكودة، القيادي السابق في جماعة أنصار السنّة المحمدية، وهو عضو برلماني سابق. ومن أميز قيادته لؤي عبد الله، القيادي الطلابي البارز في الجامعات السودانية في منتصف التسعينيات من القرن العشرين.

يرى رئيس حزب الوسط الإسلامي السوداني د. يوسف الكودة تنحّي الرئيس السوداني عمر البشير عن الرئاسة مطلباً، مبيّناً أنه سيجنّب السودان الكثير من المتاعب على الصعيد الدولي.

وقال الكودة إن تنحّي البشير سيجلب للسودان فوائد عظيمة، أهمها تجنيب البلاد العقوبات والضغوط التي تتعرض إليها، مستشهداً بموقف دول الاتحاد الأوروبي، وتهديدها بسحب السفراء في حال استمرار البشير في سدّة الحكم.

ودعا د. الكودة إلى تقديم البشير إلى المحاكمة أمام محكمة هجينة، وقال إن المحكمة يجب أن تتشكل من أعضاء دوليين وسودانيين، مبيّناً آنذاك ما دعا إليه الاتحاد الأفريقي، والرئيس السابق لجنوب أفريقيا[٧٢].

ويبدو الكودة صاحب آراء تجديدية وجريئة في الخطاب الإسلامي المعاصر، فهو من مؤيدي انفصال الجنوب السوداني، ولكن ليس مع انفصال

---

(٧٢) نقلاً عن: موقع حزب الوسط الإسلامي السوداني، <http://www.elwasatparty.com>.

دارفور، معللاً ذلك بانعدام القواسم المشتركة، لوناً وعرقاً وديناً ولغة مع الجنوبيين، والحالة ليست نفسها مع دارفور.

كما يرى الكودة أن من الضروري السماح باستخدام الواقي الذكري، مبيّناً أن هدفه في النهاية حماية الأرواح، وإبعاد المجتمع عن جرائم القتل التي تحدث بعد العلاقات المحرّمة، مثل الإجهاض ورمي الأطفال على قارعة الطريق وتعريضهم للموت، ومؤكداً أن حفظ الحياة هو من أشرف المقاصد على الإطلاق. ومضى إلى أبعد من ذلك حين قال إن الواقي ساعد الإنسان على التوبة متى ما أراد الرجوع عن معصية الزنا في أي وقت.

ومن آرائه أن الاقتصاد الإسلامي مصطلح غريب على الدين ولم يقل به سلف الأمة، موضحاً أن الاقتصاد هو مزيج من الرأسمالية والشيوعية على حدّ سواء، ويأخذ المجتمع لنفسه ما هو بحاجة إليه[٧٣].

---

(٧٣) موقع الوسط الإسلامي نفسه.

٣٦ ـ التيارات السلفية المدرسية في المغرب العربي

عبد اللطيف الحناشي

مقدمة

عرف الفضاء المغاربي منذ العصور الوسطى صراعات وخلافات بين الشيعة والسنّة، وبين هؤلاء والخوارج، وبين فرق السنّة نفسها... وانتهت الصراعات المذهبية تلك بسيادة فكر وسطي إسلامي يستند إلى مرجعيات ثابتة تتمثل في المذهب المالكي في الفقه والأشعرية في العقيدة والتصوف السنّي المعتدل[1]، تصوف الغزالي وابن الفارض... الذي تشكّلت على أساسه الطرق الصوفية التي انتشرت في أرجاء المنطقة[2]. وقد حاول الإمام محمد بن عبد الوهاب نشر دعوته في بعض بلدان المغرب، فتصدى له علماء الزيتونة في تونس[3]. أما في المغرب الأقصى، فوصلت الوهّابية إلى البلاد عن طريق الحجاج المغاربة، وظهرت ملامحها الأولى «في الاتجاه الديني السلفي» الذي عرف به السلطان محمد بن عبد الله (١٧٥٧ ـ ١٧٩٠)[4]، في حين استجاب له ابنه السلطان سليمان بن محمد بن عبد الله بن إسماعيل العلوي الذي حكم المغرب الأقصى نحو ثلاثين

---

(١) عبد العزيز المجذوب، **الصراع المذهبي بأفريقية إلى قيام الدولة الزيرية**، ط ٢ (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٥)، ص ٣١٠.

(٢) القادرية والتيجانية والسنوسية.

(٣) التليلي العجيلي، **صدى دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في البلاد التونسية في عهد الإمام سعود بن عبد العزيز** (١٢١٨ ـ ١٢٢٩ هـ/ ١٨٠٣ ـ ١٨١٤م) (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، ١٤٣١هـ/ ٢٠٠٩م).

(٤) محمد عابد الجابري، «الحركة السلفية والجماعة الدينية المعاصرة في المغرب،» ورقة قدمت إلى: **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي** (ندوة)، مكتبة المستقبلات العربية البديلة، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية، ط ٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤)، ص ١٩٤.

عاماً[٥]. . وتحولت الوهّابية في عهده إلى أيديولوجية الدولة المغربية[٦]، وفي موازاة ذلك كان للسلفية الإصلاحية المشرقية، كما تجلّت في كتابات جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. .[٧] الصدى الكبير في تشكيل الخطاب الوطني المناهض للاستعمار في المغرب العربي[٨]، وهو الخطاب نفسه الذي تطور في ما بعد من قبل الزيتونيين (علماء وفاعلين سياسيين) في تونس، وجمعية العلماء المسلمين في الجزائر (عبد الحميد بن باديس بشعاره الشهير: «الإسلام ديني والعربية لغتي والجزائر وطني»)، وفي المغرب (علال الفاسي، ومحمد المكي الناصري، وابن الحسن الوزاني). . ورغم حصول قطيعة مع ذاك الخطاب والخطاب الوطني بعد الاستقلال، ظلّ الخطاب السلفي بأنواعه مختفياً تارة، وبارزا تارة أخرى، غير أنه منذ أواسط السبعينيات من القرن الماضي برز خطاب سلفي جديد في الفضاء المغاربي بمضمون مشرقي ـ وهابي لا علاقة له بالإسلام المحلي، ولا برموزه، متخذاً هذه المرة، وفي ظروف مغايرة، أشكالاً تنظيمية مختلفة ومتعددة. . .

سنحاول من خلال هذا البحث رصد وتحليل ظاهرة السلفية غير الجهادية في المغرب العربي من زوايا عدة: مساراتها، وتجلياتها التنظيمية والإعلامية والدعوية والسياسية، وقاعدتها الاجتماعية، وعلاقتها بالآخرين، محاولين أيضاً تحديد المراجعات التي قامت بها بعض من تلك التيارات على المستوى الفكري والتنظيمي، باعتبار انتقال أفرادها إلى السلفية المدرسية موضوعياً. . . غير أن الباحث في ظاهرة السلفية المدرسية[٩] يصطدم ببعض العراقيل، لعل أهمها قلة

---

(٥) وذلك بين عامي ١٧٩٢ و١٨٢٢، حول ذلك، انظر: أبو العباس أحمد بن خالد الناصري، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، تحقيق وتعليق جعفر الناصري ومحمد الناصري (الدار البيضاء: دار الكتاب، ١٩٥٦)، ج ٨: **الدولة العلوية**، ص ٢٠٦.

(٦) الجابري، المصدر نفسه، ص ١٩٥.

(٧) يطلق عليها الأستاذ الجابري «السلفية النهضوية»، ويقول إن «السلفيتين، الوهّابية والنهضوية، تلتقيان في أصل واحد هو محاربة البدع الدينية. . . وبينما وقفت الوهّابية عند هذا الأصل. . . اعتمدت السلفية النهضوية أصلاً آخر اتجه بها نحو المستقبل..». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

(٨) التليلي العجيلي، **صدى حركة الجامعة الإسلامية في المغرب العربي، ١٨٧٦ ـ ١٩١٨** (منوبة، تونس: نشر كليّة الآداب؛ دار الجنوب للنّشر، ٢٠٠٥)، ص ٤٥١.

(٩) تسميات عديدة تطلق على هذه السلفية، منها السلفية العلمية، والسلفية غير الجهادية. أما نحن فسنستخدم مصطلحين نرى أنهما أكثر دلالة للتعبير عن هذه الظاهرة، هما:

ـ «**السلفية غير العنيفة**» لنميز بينها وبين ما يعرف بـ «السلفية الجهادية» باعتبار أن الأولى لا تستخدم العنف ولا تُنظّر لممارسته.

ـ **السلفية «المدرسية»** عوض «العلمية» باعتبار عدم انطباق العلم على ما تفكر به هذه الجماعة وما تمارسه.

المراجع التي تتناول هذه الظاهرة، التي وإن توفرت، فهي في الغالب مراجع نظرية دينية لا تهتم بتفاصيل وجزئيات وحراك هذه الجماعة... في الوقت الذي تهتم فيه كتابات الجماعة ورموزها وشيوخها بالقضايا الأخلاقية والدينية الإطلاقية الماقبلية، عادة، من دون الاهتمام بقضايا الشأن العام... ويظهر أن لكل تلك الأسباب كان الاهتمام بها من قبل الباحثين العرب والغربيين محدوداً، وأحياناً منعدماً[10]، في حين اتجه الاهتمام بالبحث حول السلفية الجهادية خاصة، بعد أحداث ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، وبعد تزايد نشاطها والتحاق العرب «الأفغان» بها، ومنهم من أصيلي منطقة المغرب العربي.

أولاً: السلفية المدرسية في الفضاء المغاربي: مصادر واحدة ومسارات مختلفة

تبدو التجربة السلفية في بلدان المغرب العربي متباينة ومتفاوتة من حيث نشأتها وتطورها بين قطر وآخر، وذلك تبعاً لطبيعة النظام السائد في كل بلد من تلك البلدان.

١ ـ المسارات

أ ـ المغرب الأقصى

يمثل المغرب الأقصى حالة استثنائية على المستوى السياسي والديني مقارنة ببقية البلدان المغربية الأخرى، فالملكية المغربية تزاوج، منذ تأسيسها، بين السلطتين الروحية والسياسية. فالملك هو أمير المؤمنين وراعي شؤون الرعية، وخطب الجمعة التي تلقى في المساجد تكون باسمه[11]. كما عرف المغرب تعددية حزبية في وقت مبكر نسبياً (عام ١٩٦٢) لم تصل إلى بقية بلدان المغرب العربي إلا في أوائل الثمانينيات من القرن الماضي[12]، الأمر

---

(١٠) انظر تصريح مارك لينش، أحد أبرز الدارسين للإسلام السياسي في المنطقة، ومدير معهد دراسات الشرق الأوسط في جامعة جورج واشنطن بتاريخ ٢٢ آذار/مارس ٢٠١٢، <http://swissinfo.ch>.

(١١) سليم حيمنات، «الإسلام المغربي في الخطاب الأيديولوجي الرسمي: محاولة للتحديد،» **وجهة نظر**، العدد ٩٩ (شتاء ٢٠٠٩)، ص ٨ ـ ١٣.

(١٢) محمد ضريف، **الأحزاب السياسية المغربية من سياق المواجهة إلى سياق التوافق، ١٩٣٤ ـ ١٩٩٩** (الدار البيضاء: منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، ٢٠٠١)، ص ٣٢٣.

الذي ساعد على بروز الأحزاب السياسية، ومنها الأحزاب ذات المرجعية الإسلامية. ومع «تساهل» النظام أيضاً مع نشاط التيارات السلفية في حدود معينة، وهي وضعية لم تعرفها بقية بلدان المغرب العربي الأخرى[١٣]، ورغم أن التيار السلفي في المغرب الأقصى كان هامشياً في بداية الستينيات من القرن الماضي، غير أنه سريعاً ما اكتسح الساحة. . .

يعتبر أغلب الباحثين أن محمد تقي الدين بن عبد القادر الهلالي الحسني مجدّد للدعوة السلفية «المحلية» في المغرب[١٤]، وسار على نهجه كثير من طلبته ومريديه، وتحول البعض منهم إلى دعاة ومشايخ. . . ويمثل الشيخ محمد بن عبد الرحمن المغراوي أحد أبرز دعاة الحركة السلفية المغربية[١٥].

---

(١٣) من بين الأحزاب المغربية ذات المرجعية الإسلامية نذكر: **حزب النهضة والفضيلة**: تم الإعلان عن تأسيسه في ٢٥/ ١٢/ ٢٠٠٥ بقيادة «محمد خليدي» الأمين العام للحزب، وذلك بعد خروجه عن صفوف حزب العدالة والتنمية؛ و**حزب البديل الحضاري** المحظور: تم الاعتراف به رسمياً عام ٢٠٠٥، ثم أعلنت السلطات عن حله في شباط/ فبراير ٢٠٠٨، بعد اعتقال أمينه العام مصطفى المعتصم ونائبه؛ و**حزب الأمة**، وقد عقد الحزب مؤتمره التأسيسي يوم الأحد ٣/ ٦/ ٢٠٠٧ في الدار البيضاء، وحصل على وصل إيداع ملف التأسيس بتاريخ ٢١/ ٣/ ٢٠١٢، و**جماعة العدل والإحسان** غير المعترف بها.

(١٤) **محمد تقي الدين الهلالي** (ت ١٩٨٧)، محدّث، لغوي، أديب، وشاعر، وهو أول من أدخل الدعوة السلفية إلى المغرب بعد تلقيه العلم في العربية السعودية وتأثره بالسلفية العلمية. من أبرز أعماله ترجمة **صحيح البخاري** إلى الإنكليزية، كما ترجم **المجمع للقرآن الكريم** باللغة الإنكليزية جنباً إلى جنب محمد محسن خان، وهو الواسع الانتشار في مكتبات العالم. كان المرجع اللغوي والمشرف على إذاعة برلين العربية في فترة الحكم النازي، وزار الكثير من البلدان العربية والإسلامية والأوروبية، حيث درس في بعضها ودرّس في بعضها الآخر. . .عاد إلى بلاده، وعين مدرّساً في جامعة محمد الخامس بالرباط، ثم في فرعها بفاس، وفي عام ١٩٦٨ تلقى دعوة من الشيخ عبد العزيز بن باز، رئيس الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة آنذاك للعمل أستاذاً في الجامعة منتدباً من المغرب، فقبل الشيخ الهلالي، وبقي يعمل فيها إلى عام ١٩٧٤، حيث ترك الجامعة وعاد إلى مدينة مكناس في المغرب للتفرّغ للدعوة. . . له عشرات المؤلفات في مجال الأدب وعلوم الدين. . .

(١٥) **الشيخ محمد بن عبد الرحمن المغراوي**: يتحدر من قبيلة أولاد ناصر في منطقة «الغرفة» في إقليم الراشيدية في جنوب المغرب الأقصى. ولد عام ١٩٤٨، وأخذه أبوه إلى المحضرة (الكتّاب)، وهو ابن الخامسة، فأتم حفظ القرآن وهو في سن العاشرة، ثم التحق بالمعهد الإسلامي في مكناس التابع لجامعة القرويين، ثم بمعهد ابن يوسف للتعليم الأصيل في مراكش، حيث درس فيه المرحلة الإعدادية والسنة الأولى الثانوية، ثم رحل لإتمام الدراسة في المدينة النبوية بالسعودية، فالتحق بالجامعة الإسلامية فيها، وكان المُعِين له على ذلك الشيخ محمد تقي الدين الهلالي، فهو الذي كتب يزكّيه بخط يده، وأرسل ملف طلب القبول بنفسه، فأتم فيها التعليم الثانوي، ثم الجامعي، إلى أن حصل على شهادة الدكتوراه منها. درّس الشيخ المغراوي في معهد ابن يوسف للتعليم الأصيل في مراكش، ثم درّس في جامعة الطائف بالسعودية، وقام بالخطابة والتدريس وإلقاء المحاضرات مدة ثلاثة عقود في مساجد مراكش ودور القرآن المنتشرة في مختلف ربوع المغرب، ودرّس «التفسير والحديث والعقيدة» في جامعة القرويين في المغرب. أسّس جمعية الدعوة إلى القرآن والسنّة في المغرب، وفتح العشرات من دور القرآن. وشارك المغراوي في عدة مؤتمرات دولية في كثير من بلدان العالم بمشاركة ثلة طيبة من العلماء. انظر الموقع الشخصي للشيخ المغراوي: <http://www.maghrawi.net>.

اتخذت هذه الدعوة اتجاهاً آخر بأفق وهابي سعودي بعد فتح أول دار وهابية للقرآن الكريم في مراكش عام ١٩٧١، ثم تأسيس «جمعية الدعوة إلى القرآن والسنّة» عام ١٩٧٦ في مدينة مراكش أيضاً التي تفرّعت عنها عشرات المدارس القرآنية في أنحاء المملكة[١٦]. وبوفاة تقي الدين الهلالي عام ١٩٨٧ انتقلت المشيخة الوهّابية المغربية إلى الشيخ محمد بن عبد الرحمان المغراوي الذي كان قد تمكّن من صياغة منهج خاص به[١٧].

وتؤكد بعض الكتابات، بل حتى شهادات بعض الفاعلين، أن الدولة المغربية شجعت، بعد تولي العلوي المدغري وزارة الأوقاف عام ١٩٨٤، على انتشار السلفية التقليدية الوهّابية، وذلك عن طريق إرسال بعثات طلابية إلى العربية السعودية بقصد التحصيل والتكوين، وأدى هؤلاء دوراً كبيراً في نشر الدعوة السلفية بعد عودتهم[١٨]. وكانت وزارة الداخلية المغربية ترعى الحركة الوهّابية لأسباب جيو ـ سياسية من جهة، ولأسباب أخرى شخصية ترجع إلى العلاقات الحميمة بين المسؤولين من كلا البلدين... وبسبب ذلك كان لـ «الوهّابية في بلادنا من يرعاها في جميع أجهزة الدولة، ولا سيما أن بعض الناس كانوا يستفيدون من الضيافة الكريمة والهدايا لهم ولأسرهم في بعض دول الخليج»[١٩].

ب ـ الجزائر

تبدو مسألة الحديث عن الحركات والتيارات الإسلامية في الجزائر معقدة، ومركبة بسبب الظروف التي مرّت بها الحركة الإسلامية المعاصرة، ومنها التيار السلفي، بالإضافة إلى تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية المثقل بأبعاده الإسلامية والعربية في مواجهة الاستعمار الفرنسي بكل أبعاده... وإن

---

(١٦) عبد الحكيم أبو اللوز، **الحركات السلفية في المغرب (١٩٧١ ـ ٢٠٠٤): بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٧٩ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩)، ص ٢٩ و٤٦٣.

(١٧) محمد ضريف، «من السلفية التقليدية إلى السلفية الجهادية،» ٢٩/ ١٠/ ٢٠٠٩، <http://www.maghress.com>.

(١٨) عكاشة بن مصطفى، **الإسلاميون في المغرب** (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٨)، ص ٣٤ و٢١٣.

(١٩) عبد الكريم العلوي المدغري، **الحكومة الملتحية**: دراسة نقدية مستقبلية (الرباط: دار الأمان للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٦)، ص ٦٤.

حافظت الدولة الوطنية بعد الاستقلال على هذا البعد[٢٠]، وعملت على دمج الإسلام بجعله الدين الرسمي للدولة، وتبني سياسة «التعريب»، غير أنها لم تتوان عن صدّ التيارات والحركات السياسية ومواجهتها، خاصة تلك التي تستند إلى المرجعية الإسلامية، فلم تسمح بتشكيل حزب إسلامي معارض لجبهة التحرير الوطني، في الوقت الذي سمحت فيه للإسلاميين، ومن بينهم عباسي مدني، بتأسيس جمعية «القيم» (عام ١٩٦٢) التي تم حلّها سريعاً عام ١٩٦٦ بعد أن ندّدت بإعدام سيد قطب من قبل النظام المصري، غير أن قيادات جمعية «القيم» واصلوا ممارسة أنشطتهم في الجامعات والجوامع خلال السبعينيات، وسعوا إلى إعادة إحياء الإسلام السلفي الإصلاحي... ووجد هذا التيار سنداً قوياً من قبل بعض النخب المشرقية (مصر وسورية أساساً)، وهي العناصر التي التحقت بالجزائر وعملت في مختلف القطاعات، وخاصة التعليم، فوجدت الأرضية خصبة لنشر الدعوة الإخوانية والسلفية...[٢١].

بدأ انتشار الخطاب السلفي في الجزائر خلال السبعينيات عبر كتب المشايخ السلفيين، مثل محمد ناصر الدين الألباني، وعبد العزيز بن باز، ومحمد صالح العثيمين. بعد ذلك، أخذت تجتاح الأسواق الجزائرية عن طريق الأفراد أو معرض الكتاب الذي يقام سنوياً[٢٢]، ودخلت الحركة الإسلامية عامة، والسلفية خاصة، في مواجهة مع نظام بومدين، مما اضطرها إلى العمل في إطار السرية. وكان من أبرز المعارضين الإسلاميين للرئيس بومدين وسياسته الشيخ عبد اللطيف سلطاني[٢٣] وعلي بلحاج الذي يعتبر من أول الشخصيات

---

(٢٠) نذكر هنا ملتقيات الفكر الإسلامي التي استمرت بين عامي ١٩٦٤ و١٩٦٨ بمبادرة من المفكر مالك بن نبي، وبرعاية ضمنية من الدولة الجزائرية. ولقد ساهمت هذه الملتقيات في تنوع وإثراء المجال الفكري للحركة الإسلامية من خلال الحضور المكثف للطلبة والبث المباشر عن طريق الإذاعة والتلفزة، ونشر المداخلات.

(٢١) «سلفية الجزائر بين العنف واللاعنف،» **الجزائر تايمز**، ٢٩/ ٥/ ٢٠١٢، <http://www.djazairess.com>.

(٢٢) «الحركات الإسلامية في الجزائر: فروق الأيديولوجيا،» مدونة البشير قلاتي، ١/ ٥/ ٢٠٠٩، <http://albachir65.maktoobblog.com>.

(٢٣) **الشيخ السلفي عبد المالك بن أحمد بن المبارك رمضاني** من مواليد ١٩٦١، كان إماماً وخطيباً لمسجد البدر بحيدرة في العاصمة، وهو المشهور باسم «لاكولون». ولم ينقطع الشيخ عن خطبة الجمعة، ولا التدريس بين عامي ١٩٨٨ و١٩٩٤، وهاجر في السنة نفسها إلى السعودية. أصدر كتابين في نقد «اشتراكية» النظام، عنوان الكتاب الأول: **المزدكية هي أساس الاشتراكية**، وحمل الثاني عنوان: **سهام الإسلام**.

الإسلامية المحسوبة على التيار السلفي[٢٤]، والذي جاهر بنقده اللاذع للنظام وخياراته السياسية والاقتصادية من على منابر الجوامع والمساجد، الأمر الذي أدى إلى اعتقاله عام ١٩٨٢ وسجنه لمدة عامين[٢٥].

ومع بداية عهد التعددية السياسية، في الجزائر، انقسم التيار السلفي بين مجموعتين: تتمثل المجموعة **الأولى** في السلفيين الحركيين، وهم الذين قرّروا الانخراط في العمل السياسي. أما المجموعة **الثانية** فتتمثل في السلفية «العلمية» التي كان لها موقف سلبي من النشاط في الأحزاب السياسية العلنية، بالإضافة إلى عدم إيمانها بجدوى الديمقراطية والانتخابات. وكان على رأس المجموعة **الأولى** الشيخ علي بلحاج الذي ساهم في تأسيس جبهة الإنقاذ[٢٦] التي ضمّت أغلبية أصحاب الفكر السلفي[٢٧]. وتبنّت جبهة الإنقاذ برنامجاً سلفياً نادى بالعودة إلى الإسلام وتحكيمه في شتى مجالات الحياة، ورأت ضرورة التزام رئيس الدولة بتطبيق الشريعة الإسلامية طالما أنه يحكم شعباً مسلماً، مع إصلاح النظام التعليمي والأمني والإعلامي في ضوء عقيدة الإسلام السمحة، وأنه صالح لكل زمان ومكان، ويشمل جميع مجالات الحياة، السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها... وتلتقي الجبهة مع حركة الإخوان المسلمين في بعض مبادئها، كما تؤكد الجبهة أن إطار حركتها ودعوتها هو الكتاب والسنّة، في مجال العقيدة والتشريع والحكم[٢٨].

---

(٢٤) **الشيخ علي بلحاج**: ولد في تونس عام ١٩٥٦، استشهد والداه في الثورة ضد الاستعمار الفرنسي. درس العربية ودرَّسها، وشارك في الدعوة الإسلامية منذ السبعينيات، وسجن لمدة خمسة أعوام (١٩٨٣ - ١٩٨٧) بتهمة الاشتراك وتأييد حركة مصطفى بويعلي «الجهادية». وقد تأثر بعلماء من الجزائر، منهم عبد اللطيف سلطاني، وأحمد سحنون، وكذلك درس كتابات الشيخ حسن البنّا، وسيد قطب، وعبد القادر عودة وغيرهم. انتمى إلى التيار السلفي، ولم يكن من المتحمسين للثورة الإيرانية، وانتقد كتابات الخميني... انتخب نائباً للرئيس في الجبهة الإسلامية للإنقاذ، واعتقل بعد المظاهرات التي قامت في الجزائر عام ١٩٨٨، ثم أطلق سراحه، ثم اعتقل مرات عديدة...

(٢٥) عصام بن الشيخ، «تجربة الحركة السلفية في الجزائر: التضارب بين الفكر والممارسة،» **الديمقراطية** (نيسان/ أبريل ٢٠١٠)، <http://digital.ahram.org.eg/articles.aspx?Serial=400920&eid=5940>.

(٢٦) نشأت الجبهة الإسلامية للإنقاذ بعد الانفتاح السياسي الذي عرفته الجزائر في أواخر الثمانينيات، وإقرار التعددية السياسية للمرة الأولى في دستور شباط/ فبراير ١٩٨٩. وأعلن رسمياً عن تأسيس الجبهة في آذار/ مارس ١٩٨٩، وحصلت على الترخيص الرسمي للنشاط في أيلول/ سبتمبر ١٩٨٩، وتكونت الجبهة من تحالف تيارات إسلامية غير متجانسة: السلفيين والجهاديين والإخوان المسلمين بمختلف توجهاتهم.

(٢٧) «الحركات الإسلامية في الجزائر: فروق الأيديولوجيا».

(٢٨) إبراهيم محمد آدم، «الحركات الإسلامية في الجزائر المعاصرة،» <http://www.iua.edu.sd>.

أما رموز السلفية «العلمية» أو «المدرسية»، فاستغلوا الانفتاح السياسي عام ١٩٨٩[٢٩]، فعملوا على توسيع نشاطهم في المساجد والجامعات، وكان الشاب عبد المالك رمضاني (آنذاك) يتولى إمامة الناس في مسجد البدر الكائن في أعالي العاصمة الجزائرية، ومن بين أبرز شيوخهم في تلك الفترة. واستغلت هذه الجماعة حلّ «الجبهة الإسلامية للإنقاذ»، ودخول البلاد في صراع محموم بين التيارات الإسلامية المسلحة والسلطة، فكثفت نشاطها في مختلف مناطق البلاد، وسوّقت خطابها السلفي من دون أية معارضة من قبل السلطة.

غير أن هذا التيار عرف اهتزازات كبيرة بعد مغادرة الشيخ عبد الملك الجزائر إلى العربية السعودية على خلفية التهديد بقتله، فتعددت الصراعات والولاءات بين رموز التيار السلفي، وذلك كانعكاس لما كانت تعرفه المدارس السلفية في السعودية من تباينات. وبرز جيل جديد، في الجزائر، من المشايخ و«الزعامات» ينافس الجيل القديم من الدعاة، مثل العيد شريفي، الأستاذ في الجامعة الإسلامية بالخروبة، وأبي عبد المعز محمد علي فركوس، إمام مسجد الهداية في حي القبة القديمة، ولزهر سنيقرة، الإمام والخطيب، خاصة بعد انتشار شبكة الإنترنت، والمواقع الخاصة برموز السلفية[٣٠]. ومن أبرز شيوخ «السلفية العلمية» في الجزائر، نذكر عبد المالك رمضاني، والعيد شريفي[٣١]، ومحمد علي فركوس، فضلاً عن بعض الشباب الذين ذاع صيتهم في الأوساط السلفية من أمثال: مراد دبياش، وعز الدين رمضاني، وعبد الحليم ورضا كيريماط[٣٢].

---

(٢٩) تم إقرار الدستور الجديد (٢٣ شباط/ فبراير ١٩٨٩)، كما تم إلغاء الإحالة إلى الاشتراكية، والاعتراف بحق إنشاء جمعيات ذات طابع سياسي ونقابي (تموز/ يوليو ١٩٨٩)، وتأسيس مجلس إسلامي، وتمكنت الجبهة الإسلامية للإنقاذ من أن تنال رخصتها في ٦ أيلول/ سبتمبر ١٩٨٩.

(٣٠) «نظرة على السلفيين من الداخل،» ١ نيسان/ أبريل ٢٠٠٩، <http://assabah.maktoobblog.com>.

(٣١) الشيخ أبي عبد الباري العيد بن سعد شريفي الجزائري، أستاذ في كلية العلوم الإسلامية بالجزائر، ولد عام ١٩٥٢، سافر إلى العربية السعودية في نهاية عام ١٩٧٦، والتحق بالثانوية الشرعية التابعة للجامعة الإسلامية في المدينة، فتم قبوله في السنة الثالثة ثانوي، فنال الثانوية العامة (البكالوريا)، ثم التحق بعدها بالجامعة الإسلامية، ودرس في كلية الحديث. تخرج الشيخ عام ١٩٨١، وبقي في المدينة النبوية عامين بعد تخرجه. رجع إلى الجزائر عام ١٩٨٣، وفي عام ١٩٨٧ حصل الشيخ على شهادة الماجستير من كلية العلوم الإسلامية في الجزائر. تخصص بالحديث وعلومه، وكانت أطروحته العلمية التي قدمها بعنوان: «أسباب اختلاف الفقهاء في الأخذ بالحديث»، وله العديد من المؤلفات والتحقيقات...

(٣٢) مراد محامد، «دراسة لوزارة الشؤون الدينية تؤكد: تراجع الفكر الجهادي في الجزائر نتيجة الفتاوى ومد الزوايا وانتشار السلفية العلمية،» **الجزائر نيوز**، ٢٣/ ٩/ ٢٠٠٩.

ج ـ تونس

حسم النظام البورقيبي في وقت مبكر مع المسألة الدينية، وقام بإبعاد الرموز التي ظلت متمسّكة بالإرث الثقافي العربي الإسلامي للبلاد (الزيتونيين والعروبيين)، برغم دور هذه الأطراف المتميز في الحركة الوطنية التونسية[٣٣]، وتماهى مع الغرب ثقافة وسياسة، وأفلح في تطوير توجه إسلامي حداثي تمكّن بواسطته من تصفية الكثير من المظاهر الإسلامية «القديمة»، وإقرار عدة قوانين تخصّ الأوقاف والمرأة والتنظيم العائلي وتهميش اللغة العربية. . .[٣٤]، الأمر الذي قد يفسر «تأخر» ولادة توجه إسلامي حركي أو دعوي في البلاد.

كان اهتمام «الجماعة الإسلامية»[٣٥]، في البداية، بنشر الثقافة الإسلامية، كما تتصوّرها، وتأكيد مفاهيم أساسية لمشروعها: الإسلام دين ودولة، والإسلام عقيدة وشريعة، بالإضافة إلى الأبعاد الأخلاقيّة والتربية الروحيّة والسلوك القويم. . . فكانت المنهجية السلفية أحد أهم مكوّنات الجماعة الإسلامية في تونس[٣٦] التي ستتخذ في بداية الثمانينيات شكلاً تنظيمياً جديداً لم يتخلص قاعه الاجتماعي والفكري من المنهجية السلفية. أما التيار السلفي «المستقل» تنظيمياً، فلم يبرز في البلاد إلا عام ١٩٨٦ تحت اسم «الجبهة الإسلامية التونسية» التي كانت قريبة فكرياً وسياسياً وتنظيمياً من الجبهة الإسلامية للإنقاذ الجزائرية[٣٧]. وبالرغم من الحملة الأمنية الواسعة التي تعرّضت لها الجبهة تمكّن نحو ٢٠٠ من أعضائها، وعلى رأسهم مؤسس الحركة، من الهروب إلى خارج البلاد[٣٨]. ومنذ ذلك التاريخ، لم يبرز تيار سلفي مستقل إلا مع نهاية التسعينيات من القرن الماضي، وبشكل محتشم ومن دون الإعلان عن نفسه صراحة، مستغلاً الفراغ الذي نشأ بعد عملية قمع حزب

---

(٣٣) علي الزيدي، **الزيتونيون ـ دورهم في الحركة الوطنية التونسية، ١٩٠٤ ـ ١٩٤٥** (صفاقس: كلية الآداب والعلوم الإنسانية؛ مكتبة علاء الدين، ٢٠٠٧)، ص ٧٦٦.

(٣٤) الهادي التيمومي، **تونس، ١٩٥٦ ـ ١٩٨٧** (تونس: دار محمد علي الحامي، ٢٠٠٨)، ص ٢٣٩.

(٣٥) تأسست أواسط شهر نيسان/أبريل ١٩٧٢.

(٣٦) راشد الغنوشي، **من تجربة الحركة الإسلامية في تونس** (تونس: دار المجتهد للنشر والتوزيع، ٢٠١١)، ص ٧٤.

(٣٧) «نجري مشاورات مع قيادات التيار الإسلامي لتشكيل حزب سياسي،» **الشرق الأوسط**، ٢٠/ ١/ ٢٠١١. من أبرز مؤسسي الحركة محمد علي حراث من مواليد تونس عام ١٩٦٤ الذي فر إلى الجزائر، ومنها إلى عدة بلدان أوروبية، إلى أن وصل إلى لندن عام ١٩٩٠ واستقر فيها.

(٣٨) المصدر نفسه.

النهضة و«اجتثاته»، بالإضافة إلى انتشار ما يعرف بالصحوة الإسلامية والعولمة التي ساعدت على الانفتاح والتفاعل الواسع مع تطور وسائط الاتصال وما أتاحته من انتشار للأفكار والآراء وتداولها، وهو ما سمح للشباب التونسي التفاعل مع ما تروّجه الفضائيات الدينية بعد أن سدت كل أبواب التفاعل والتعبير في الداخل. لقد عمل التيار السلفي بصمت، وبلا ضجيج، وعلى هامش السلفية «الجهادية» وحزب النهضة، ومن أهم شيوخ هذه السلفية، غير الجهادية في تونس: كمال بن محمد بن علي المرزوقي (أبو جهاد)[٣٩]، والشيخ بشير بن حسن[٤٠] وعادل العلمي رئيس «الجمعية الوسطية للتوعية والإصلاح» التي تأسست بعد الثورة مباشرة. . . ويتفق أغلب الباحثين في شأن السلفية في تونس على أنها تيار وافد يستمد مرجعيته من فقهاء المؤسسة الدينية الرسمية في السعودية والدعاة الجدد في مصر، في حين أن البلاد التونسية لم تفرز مشايخ ولا دعاة، ولم تنتج أدبيات خاصة بها[٤١].

لم يكن تيار السلفية المدرسية منتشراً ومعروفاً في تونس إلا بشكل محدود، غير أنه بعد أسابيع من الثورة أخذت عناصره تتواجد في الساحات العامة، وتشارك الآخرين تجمعاتهم، متميزة منهم برايتها السوداء ولباس عناصرها الذي بدا غريباً عن عادات لباس التونسيين، وكان من الصعب على الملاحظين التمييز بينهم وبين عناصر حزب التحرير أو عناصر السلفية الجهادية التي خرج أفرادها من السجون، بعد الإعلان عن العفو العام. ومنذ ذلك التاريخ تزايد عدد هؤلاء، وبدأوا يشكلون ظاهرة خاصة بعد استخدامهم العنف اللفظي أو المادي (أو الاثنين معاً) ضد الأفراد أو مهاجمة بعض المؤسسات أو محاولة فرض بعض من عاداتهم بالقوة.

---

(٣٩) ختم القرآن عام ١٩٨٩ وحاز تكويناً شرعياً على يد مجموعة من مشائخ مصر والعالم الإسلامي. حاصل على مجموعة من الإجازات في القرآن والحديث ودبلوم الأكاديمية العلمية العليا للدراسات الإسلامية في القاهرة في بحث بعنوان «أدب الخلاف»، والإجازة في علوم القرآن من جامعة الأزهر. له العديد من المؤلفات والأبحاث الشرعية والسياسية، وقد أصدر في الآونة الأخيرة العديد من البيانات على موقعه الالكتروني، وأطلق حملة الدفاع عن هوية تونس المسلمة.

(٤٠) أصيل مدينة مساكن (الساحل التونسي) ومن مواليد ١٩٧٣، درس في معهد الحرم المكي الشريف أم القرى في مكة وحاصل على شهادة البكالوريوس للشريعة الإسلامية في الجامعة الأمريكية العالمية «كلية الشريعة الإسلامية» ـ بتقدير ممتاز ـ وشهادة تكوين الدعاة في المركز الإسلامي والثقافي في بلجيكا، وله أكثر من ألف شريط في المتون، وأكثر من ثلاثة آلاف محاضرة.

(٤١) انظر خلاصة بحث لأعلية العلاني نُشر في: **المسلمون في جنوب أفريقيا: التاريخ ـ الجماعات ـ السياسة**، كتاب المسبار؛ ٥٠ (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، ٢٠١١).

ينظم السلفيون في تونس دورات تكوينية في الفكر الوهابي بإشراف مباشر من بعض شيوخ السعودية الذين أخذوا يفدون إلى البلاد بكثافة بعد الثورة، ويقدمون دروساً في قواعد الفقه الحنبلي، خاصة إلى الشباب الحديث العهد بالصلاة[٤٢]، ويتهم البعض هؤلاء بـ «تهيئة الشباب التونسي حتى يبتعد عن المذهب المالكي واعتناق المذهب الحنبلي باعتباره هو المذهب السلفي.. وبإغراء الشباب بالمال للانخراط في الفكر السلفي»[٤٣] في الوقت الذي انتشرت فيه الجمعيات ذات الهوى السلفي الوهابي في كل مكان من البلاد[٤٤].

ورغم محاولة بعض الأطراف، بما في ذلك بعض زعماء السلفية، تضخيم هذه الظاهرة، غير أنها تبدو في بدايتها تواجه مشاكل كبيرة ونقصاً كبيراً في الدعاة وطلبة العلم، كما عبر عن ذلك أحد المنتسبين إليها الذي أشار إلى المنافسة الكبيرة التي يواجهها هؤلاء من قبل «الأحباش» و«الأشاعرة» الذين يعزّرون السلفيين باعتماد دعوتهم على شرح كتب ابن تيمية، وكتب محمد بن عبد الوهاب، وكتب ابن العثيمين، وابن باز والألباني في الدورات العلمية والمعاهد الشرعية، وعدم الاهتمام بكتب علماء المالكية المغاربة السلفيين[٤٥].

د ـ موريتانيا

يعتبر التيار السلفي المدرسي في موريتانيا قديماً، ويبدو تأثير رموز التصوف فيه بارزة. تعتمد السلفية في موريتانيا على ثلاث مرجعيات، هي: المالكية والأشعرية والتصوّف على طريقة الجُنيد السالك. وبعد الاستقلال، دعمت السلطة هذا التيار، وسمحت بتأسيس أول مدرسة سلفية محلية تحت اسم «مؤسسة الإمام بداه ولد بُصيري السلفية». وبقي شيوخ هذا التيار، في معظمهم، موالين للسلطة الحاكمة[٤٦].

---

(٤٢) «السلفيون عامل جديد في السياسة التونسية،» **الوسط** (تونس)، ١٩/٥/٢٠١٢.

(٤٣) عبد الفتاح مورو، «سعوديون يغرون الشباب بالمال للانخراط في الفكر الوهابي،» **الصباح نيوز**، ٣١/٥/٢٠١٢.

(٤٤) لا توجد أرقام دقيقة لعدد هذه الجمعيات.

(٤٥) «مشاكل الدعوة السلفية في تونس الجديدة،» ١٧/٥/٢٠١٢، <http://www.kulalsalafiyeen.com>.

(٤٦) «حوار حول التيار السلفي الموريتاني،» أجراء أعلية العلاني مع أبي صلاح، مسؤول سابق في التيار السلفي الموريتاني، **المجلة العربية للعلوم السياسية**، العدد ٢٨ (خريف ٢٠١٠).

كان التيار السلفي، قبل منتصف الثمانينيات، أحد مكوّنات التيار الإسلامي العام الذي كان يضم الإخوان والسلفية والصوفية. وكانت تجمعهم رؤية مشتركة، كما كانت مطالبهم واحدة وهي تطبيق الشريعة[٤٧]. ثم أخذ التمايز يبرز بين تلك المكونات منذ منتصف الثمانينيات، وذلك بعد انتشار الفكر الوهابي وتدفق المال الخليجي[٤٨]. كان التكوين يتم عبر الرحلات التي كان يقوم بها الدعاة نحو السعودية وعبر الكتب التي كانوا يجلبونها معهم من هناك... وأخذ رموز السلفية في تأسيس عدة محاظر (أي مدارس دينية) خاصة بهم.

تدعّم انتشار هذا التيار بإنشاء المعهد السعودي، وهو فرع إقليمي من فروع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في القارة الأفريقية، الذي كان يعتمد العقيدة الوهّابية والمذهب الحنبلي، ويقدم منحاً إلى الطلاب المحتاجين. كما أدى «مركز الدعوة والإرشاد» التابع لسفارة المملكة العربية السعودية في نواكشوط دوراً مهماً في نشر تلك الدعوة من خلال توزيع الأشرطة الدينية والكتب[٤٩]. وينشط أحد أهم التيارات السلفية في موريتانيا في جمعية البر التي يتركّز نشاطها على «نشر العلم من خلال الدورات، وكذا تربية الأجيال من خلال الليالي التربوية والدروس والحلقات العلمية»[٥٠]... ورغم عدم اهتمام السلفيين المدرسيين بالسياسة، وانشغالهم فقط بالأعمال الخيرية والدعوة الدينية، فإن ذلك لم يمنع السلطات الموريتانية من اعتقال بعض رموزهم في عدة مناسبات في الأعوام ١٩٩٤، و٢٠٠٣، و٢٠٠٥[٥١]. لكنها في المقابل تتساهل معهم في أغلب الأوقات، بل عملت على استخدامهم، وإن ضمنياً، لمحاربة السلفية الجهادية أو استخدامهم لإقناع هؤلاء بترك السلاح... وعلى عكس جماعة الإخوان المسلمين، رفضت السلفية العلمية المشاركة في الانتخابات التي عرفتها موريتانيا في عدة مناسبات.

---

(٤٧) المصدر نفسه.

(٤٨) المصدر نفسه.

(٤٩) «الحركة الإسلامية في موريتانيا ـ الميلاد والنشأة (حلقة ١)،». <http://www.almashhed.com/t3948.html>.

(٥٠) «قيادي سلفي: الديمقراطية بتطبيقاتها الحالية في موريتانيا ليست مغرية،» **الأخبار** (نواكشوط)، ٢٣/٥/٢٠١٢، <http://www.alakhbar.info/24511-0-C-C5FC-FC-CBBC-F-FCB0C-C-FC5C.html>.

(٥١) «أول حزب سياسي سلفي في موريتانيا،» موقع السكينة للحوار، ٢٤/٥/٢٠١٢، <http://www.assakina.com/news>.

هـ ـ ليبيا

لم يكن للسلفيين وجود في ليبيا قبل عام ١٩٨٥، وذلك بسبب منع النظام دخول الكتب والمجلات الإسلامية إلى البلاد منذ أوائل عام ١٩٧٣، ومصادرة الموجود منها في المكتبات، وذلك في إطار ما عرف بـ «الثورة الثقافية»... ثم أخذت تتسرب الدروس والخطب المسموعة على أشرطة الكاسيت إلى داخل البلاد مع الشباب العائدين من رحلات الحج والعمرة، ومع مرور الأعوام دخلت البلاد بعض الكتب السلفية والكثير من الأقراص المدمجة، وسمحت السلطات بعرضها للبيع في الأسواق العامة[٥٢]. وبعد عام ١٩٨٨ تغير الوضع نسبياً بعد أن سمح النظام بسفر الليبيين عامة، والشباب خاصة، إلى خارج البلاد، كما جرى تسهيل دخول كميات من الكتب الإسلامية أثناء تنظيم بعض معارض الكتاب، الأمر الذي ساهم في ظهور التيار السلفي، وإن كان بعضها قد استُقطبَ من قِبَل النظام لإكسابه شرعية ولي الأمر[٥٣]. وبعد سقوط القذافي، قام عناصر من هذا التيار، بحسب إفادة دائرة الأوقاف الليبية، بسلسلة منظمة من التفجيرات استهدفت الكثير من الأضرحة الأثرية القديمة في شرق ليبيا وغربها وجنوبها، ووصل عدد القبور التي نبشت في طرابلس إلى ما يقارب الستين ضريحاً، و«سرقت جثث أولياء الله الصالحين»[٥٤]. ويظهر أن تلك الممارسات والمواقف قد أفقدت هذا التيار الكثير من رصيده في الشارع، كما تم فقدان الكثير من الأتباع المتوقعين، «بعد أن تركوا الملايين في بحر الحيرة والتخبط، وهم بين صامت وخابط ومائع إلا من رحم الله، حتى كاد الشباب أن يفتن في دينه، وكادت السلفية أن تكون منقصة»[٥٥]. ويعترف بعض شيوخ هذا التيار بأن جماعتهم ينقصها «الشيوخ والعلماء... وذلك رغم وجود شباب سلفي ومتحمس لنشر الدعوة الصحيحة»[٥٦]، وعدم وجود أي مشروع سلفي جاد يمكن تقديمه إلى المجتمع[٥٧].

---

(٥٢) الصادق الرقيعي، «السلفية والإخوان،» **الوطن الليبية**، ٨/ ١٢/ ٢٠١١، <http://www.alwatan-libya.com/more.php?newsid=18495&catid=23>.

(٥٣) أحمد عمرو، «إسلاميو الثورة الليبية.. الواقع والمآلات،» **البيان**، ٢٣/ ١٠/ ٢٠١١، <http://albayan.co.uk/MGZarticle.aspx?ID=1409>.

(٥٤) <http://salafeia.wordpress.com>.

(٥٥) المصدر نفسه.

(٥٦) «السلفية في ليبيا،» موقع «كلنا سلفيون»، ١٨/ ١١/ ٢٠١١، <http://www.kulalsalafiyeen.com>.

(٥٧) «الجماعة السلفية في ليبيا،» **ليبيا اليوم**، ١٨/ ٤/ ٢٠١١، <http://www.libya-alyoum.com>.

٢ ـ التيارات السلفية في المغرب العربي

من الصعب الحديث عن سلفية مدرسية واحدة في المغرب العربي، وفي الوقت ذاته لا يمكن الحديث عن تيارات سلفية واضحة المعالم والتوجهات يمكن التمييز بدقة بينها، إذ لم يحصل إلى حدّ الآن تمايز سلفي واضح، وإن كانت هناك بعض الفروق تخصّ الموقف من الأنظمة السياسية أو حول بعض الفتاوى التي تهمّ الحياة اليومية التي يصدرها هذا الشيخ أو ذاك. لذلك يمكن القول بوجود ولاء لبعض الشيوخ من قبل أفراد يقتنعون بأسلوبه في شأن الدعوة والقضايا المختلفة، فيتقارب هؤلاء ويتفاعلون على الأرض (الجوامع) أو عن طريق الإنترنت أو عن طريق الكتابة. . أما جماعة الدعوة والتبليغ، فتبدو أكثر انسجاماً وتماسكاً من غيرها من التيارات والجماعات السلفية.

أ ـ السلفيات الوهابية

عرفت بعض بلدان المغرب العربي تمدّد تيار السلفية المدخلية[(٥٨)]، فمن رموزها في الجزائر الشيخ محمد عليّ فركوس[(٥٩)] وهو ممثلهم ومرجعيتهم الأولى، ثم عبد المالك رمضاني، والعيد شريفي[(٦٠)]. ويقول هؤلاء بعدم جواز معارضة الحكام بأي شكل من الأشكال، فلا يجوز تنظيم الاعتصامات

---

(٥٨) اشتهر هذا التيار في السعودية بالجامية نسبة إلى محمد أمان الجامي الإثيوبي الأصل، وهو المؤسس الحقيقي لهذا التيار، كما يُلقبون بـ «المدخلية» نسبة إلى ربيع بن هادي المدخلي الذي واصل نشاطه على نهج شيخه، وهو أشهر الشيوخ الذين نشروا هذا المذهب في كثير من الدول بمساندة رسمية من الدولة. ظهر تيار «المدخلية» في العربية السعودية إبان حرب الخليج الثانية عام ١٩٩١ كتيار مضاد للتيارات المعارضة لدخول القوات الأجنبية للجزيرة العربية ـ كالإخوان والسرورية ـ بعد غزو العراق للكويت.

(٥٩) أبو عبد المعزّ محمَّد علي بن بوزيد بن علي فركوس القُبّي، نسبةً إلى القُبَّة القديمة في الجزائر (العاصمة)، وُلد فيها في ٢٥ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٥٤. تدرَّج في تحصيل مدارك العلوم بالدراسة ـ أوَّلاً ـ على الطريقة التقليدية، ثمَّ التحق بالمدارس النظامية الحديثة التي أتمَّ فيها المرحلة الثانوية، واصل دراسته النهائية في كلِّية الحقوق والعلوم الإدارية، ثم تم قبوله في الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة. رجع إلى الجزائر عام ١٩٨٢، فكان من أوائل الأساتذة في معهد العلوم الإسلامية بالجزائر العاصمة الذي اعتُمد رسميّاً في ذلك العام، وقد عُيِّن فيه ـ بعد ذلك ـ مُديراً للدراسات والبرمجة. وفي عام ١٩٩٠ انتقل إلى جامعة محمَّد الخامس في الرباط لتسجيل أطروحة (الدكتوراه)، ثمَّ حوَّلها ـ بعد مُدَّةٍ من الزمان ـ إلى الجزائر، فكانت أوَّلَ رسالة دكتوراه دولة نوقشت في الجزائر العاصمة في كلِّية العلوم الإسلامية، وذلك عام ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م. ولا يزال إلى يومنا هذا مدرِّساً في هذه الكلِّية، مُسَخِّراً وقتَه وجُهدَه لنشر العلم ونفع الناس والإجابة عن أسئلتهم. له عشرات المؤلَّفات في أمور الدين (تحقيقاً وشرحاً وتأليفاً).

(٦٠) «التيار السلفي المدخلي وأثره السيئ،» ١٤/ ٧/ ٢٠١١، <http://forum.rachad.org>.

للمطالبة بالحقوق، ولا تنظيم مسيرات ومظاهرات، لأنها بدعة غربية. كما أصدر عبد المالك رمضاني فتوى يحرّم بمقتضاها المظاهرات التي يعتبرها «مخالفة للإسلام». وقال رمضاني في نصّ الفتوى الذي يقع في ٤٨ صفحة، تحت عنوان «حكم المظاهرات»: «ما دام الحاكم مسلماً، فلا بد من الاستماع إليه، فإن المجتمعين ضده قصدهم منازعته في منصبه وإحلال غيره محله، وقد حرّم النبي منازعة السلطان في إمارته ما دام مسلماً». كما أكد أن «اختلاط الرجال بالنساء أثناء المظاهرات حرام». وقال إن المسلم التقي، ولمواجهة الظلم والحاكم غير المرغوب فيه، أن يلجأ إلى «الصلاة والصبر»، وأضاف «أن العلماء قد تكلموا عن هذه الوسيلة (المظاهرات) التي استحدثها النظام الديمقراطي المخالف للإسلام وبيّنوا فسادها»[٦١].

ومن الفتاوي التي أصدرها هؤلاء فتوى الشيخ فركوس، تحت عنوان «حكم اعتبار القتيل في المظاهرات من الشهداء» الذي اعتبر أن كل من سقط في الأحداث التي شهدتها بعض البلدان العربية مؤخراً، بأنهم «ليسوا من الشهداء مطلقاً لا في أحكام الدنيا ولا في الآخرة»، بل «قتالهم جاهلي». ونسب الشيخ فركوس في فتواه من سقط في الأحداث، إلى الموت من أجل «القوميّة العربيّة أو غيرها من القوميّات، أو عصبيّةً لدولةٍ على أخرى، أو حميّةً لقبيلةٍ على أختها، أو يموت في سبيل المطالبة بتحكيم النُّظُم والتشريعات الوضعيّة أو ترسيخها، كالنظام الديمقراطي أو الاشتراكيّ أو الليبرالي وغيرها من الأنظمة المستوردة»، وكذلك إلى من «يُقتل من أجل تحقيق المبادئ والأيديولوجيّات الفلسفيّة، شرقيّةً أكانت أم غربيّة، ونحوها من الأنواع المعدودة، من القتال الجاهلي»، معتبراً أن هذا «لا صلةَ له البتّةَ بالجهاد في سبيل الله الذي يكون المقصودُ منه إعلاءَ كلمة الله، ونصْرَ الإسلام، والتمكينَ للمسلمين لإقامة الدين وإظهار شعائره»[٦٢].

ويتهم التيار بأنه لم يساهم في «الثورة» على نظام القذافي، بل كان بعض من رموزه «يحرّضون الناس على الانزواء والابتعاد عنها»، وبالرغم من فتوى

---

(٦١) انظر الموقع الرسمي: <http://www.ferkous.com>.
انظر أيضاً: خ. شوار، «زعيم «السلفية العلمية» في الجزائر يفتي بتحريم المسيرات،» **الجزائر نيوز**، ١٥/٣/٢٠١١، <http://www.djazairnews.info/index.php?view=article&tmpl=component&id=27351>.

(٦٢) «الشيخ فركوس: من ماتوا في هذه الثورات «قتالهم جاهلي»،» <http://www.zangetna.com/t1694-topic>.

الشيخ صالح اللحيدان على وجوب التصدّي للقذافي في سفكه للدماء والخروج عليه، إلا أن هؤلاء استعانوا بالشيخ محمد المدخلي ليفنّد تلك الفتوى، متحجّجاً بأن الشيخ قد تمّ تضليله، «كما كان للجماعة برنامج تلفزيوني بعنوان «احذروا» يقدمه الشيخ السلفي علي أبو صوة يدعو إلى نصرة كتائب القذافي، ويشوّه الحقائق، ويضلل الناس بنشره لمعلومات غيرة صحيحة عن الصراع الجاري في ليبيا من دون أن يتم التثبت منها»[٦٣]، كما يتهم مشايخ السلفية في ليبيا ومشايخهم في السعودية بأنهم كانوا سبباً في «بقاء القذافي فترة أطول في الحكم مما مكّنه من سفك أكبر عدد من دماء المسلمين بما يمكّنه من دخول التاريخ كأعظم سفاح»[٦٤].

وفي **المغرب الأقصى**، عرف التيار السلفي الوهابي مع بداية التسعينيات انشقاقات عديدة كانت نتيجة عوامل داخلية (تردّي الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، وعودة الطلبة المغاربة من الجامعات الإسلامية في السعودية بعد تخرجهم حاملين معهم تصورات واجتهادات (دينية) ومواقف سياسية...)، وأخرى خارجية (انعكاس للانشقاقات التي عرفها المجال الديني السعودي على خلفية حرب الخليج الثانية، وخاصة حول مسألة الاستعانة بالقوات الأجنبية، وقبلها دخول القوات الغربية إلى بلاد الحرمين عام ١٩٩١ من أجل تحرير الكويت). لذا يمكن الحديث عن أربعة اتجاهات سلفية مغربية كانت موحدة واختلفت في ما بينها حول المنهج أو التوجه العام[٦٥]:

ـ الاتجاه **الأول** يمثله الذين ظلوا أوفياء لإرث الشيخ محمد تقي الدين الهلالي ورفضوا الاعتراف بمشيخة المغراوي.

ـ الاتجاه **الثاني** يقوده الشيخ محمد بن عبد الرحمن المغراوي الذي تمكّن من خلال الدعم السعودي المالي والمعنوي[٦٦] من تقوية جمعيته، وتوسيع مجال نفوذه عبر تأسيس المزيد من «دور القرآن» التي وصل عددها عام ٢٠٠١ إلى أكثر من مئة دار موزّعة على أغلب المدن المغربية، وقد

(٦٣) «الجماعة السلفية في ليبيا».

(٦٤) «السلفية في ليبيا».

(٦٥) ضريف، «من السلفية التقليدية إلى السلفية الجهادية».

(٦٦) من خلال الزيارت المتكررة التي كان يقوم بها الدعاة والمشايخ السعوديون، خاصة إلى المغرب لإلقاء الدروس والخطب.

حافظ هذا التيار على توجهه التقليدي، أي ترويج المذهب السلفي وتنقية العقيدة[٦٧].

ـ الاتجاه **الثالث** يضمّ الذين انفصلوا عن المغراوي، وأسسوا جمعية «ابن عبد البر للتعريف بالتراث الإسلامي»، وكان سبب الاختلاف حول التوجّه العام للدعوة.

ـ الاتجاه **الرابع** يضم أتباع المغراوي الذين اختلفوا معه واتهموه بموالاة السلطة الحاكمة في العربية السعودية، وهؤلاء هم الذين شكّلوا «نواة» الحالة السلفية الجهادية المغربية، وعلى رأسهم الشيخ محمد الفيزازي.

أما في **تونس**، فلا يشكّل «المدخليون» تياراً مستقلاً، أو على الأقل هم لا يعبّرون عن توجههم بشكل واضح، حتى في المواقع الإلكترونية، فإن وجودهم يبدو محتشماً، ولم نعثر على مواقع خاصة بهم أو بشيوخ أو دعاة لهذا التيار، باستثناء نصيحة الشيخ ربيع المدخلي إلى أهل تونس، وردت في شبكة «إمام دار الهجرة العلمية»، حول سؤال يتعلق بمسالة العمل في الجمعيات، فأجاب أنَّ «الجمعيات تُفَرّق السلفيين، وأنها من أسباب التحزُّب، ونصيحتي لهم بأن يبتعدوا عن الجمعيات، وأن يطلبوا العلم في المساجد، وأن يتركوا الجمعيات، ولا أرى أن يدخلوا في الجمعيات. وإذا لم يستطيعوا إلقاء الدروس في المساجد، فعليهم بتعلُّم العلم في بيوتهم». انتهى جوابه حفظه الله تعالى[٦٨].

ب ـ السلفية غير الوهّابية

هي جماعة سلفية تقليدية تهتم بالوعظ والإرشاد، وتقوم دعوتها على تبليغ فضائل الإسلام لكلّ من تستطيع الوصول إليه، ولا تهتم بالسياسة، ولا تشتغل بها، كما لا تنخرط بالخلافات الفقهية أو الكلام على غير المسلمين، كما تلزم عناصرها بعدم طلب العلم الشرعي باعتبار أنه سيشغلهم عن الدعوة إلى التدين. ويلجأ أعضاؤها إلى الخروج إلى الدعوة ومخالطة المسلمين في

---

(٦٧) أبو اللوز، **الحركات السلفية في المغرب (١٩٧١ ـ ٢٠٠٤): بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي**، ص ٢٩ و٤٦٣.

(٦٨) حامد بن خميس بن ربيع الجنيبي، «زيارتي إلى الشيخ ربيع المدخلي ونصيحته إلى أهل تونس حول الجمعيات،» ١٠ رمضان ١٤٣٢هـ [١ آب/ أغسطس ٢٠١١م]، <http://www.imam-malik.net/vb/ showthread. php?t – 810>.

مساجدهم، وفي كل الأماكن التي يتواجدون فيها. . . وعرفت هذه الجماعة طريقها إلى بلاد المغرب العربي في بداية الستينيات من القرن الماضي، بالرغم من أصولها الهندية[٦٩]. وهي تعلن ولاءها المطلق للمذهب المالكي، والنظام الملكي على السواء.

تعتبر جماعة الدعوة والتبليغ، فرع المغرب الأقصى التي تأسست عام ١٩٦٢، من أقدم فروع الجماعة في المغرب العربي ومن أكثرها نشاطاً، وهي الوحيدة أيضاً التي تعمل في إطار قانوني في صيغة جمعية دينية[٧٠]، وقد تمكّنت الجماعة من توسيع قاعدتها الاجتماعية والجغرافية، حيث انتشرت في أغلب ربوع البلاد من الشمال إلى الجنوب في وقت قياسيّ[٧١]. وبعد وفاة مؤسسها أ. الحداوي عام ١٩٨٧، تولى مسؤولية التنظيم الشيخ البشير اليونسي. . . وتميزت العلاقة بين الجماعة والسلطة بالاضطراب حيناً، والودّ في أحيان كثيرة تبعاً للأحداث السياسية أو العمليات الإرهابية التي عرفها المغرب في فترات مختلفة، إذ ساءت العلاقة بين الطرفين عام ١٩٧٩ وبداية عام ١٩٨٣ بعد الاضطرابات التي عرفتها البلاد، فنالت الجماعة نصيبها من الاعتقالات. كما هددت وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الجماعة بضمّ المساجد التي تعود إليها، وفي بداية التسعينيات عادت العلاقة إلى طبيعتها بين الطرفين، إذ شاركت الجماعة في أنشطة جامعات «الصحوة الإسلامية» التي كانت تعقد تحت رعاية الملك الراحل الحسن الثاني، وتجمع فيها العلماء ورجال الحركات الإسلامية بالعالم، غير أن العلاقة توترت من جديد بين الطرفين على أثر الأعمال الإرهابية التي شهدتها مدينة الدار البيضاء في ١٦/ ٥/ ٢٠٠٣، فتعطل نشاط الجماعة، ولم يتواصل إلا خلال عام ٢٠٠٥. . وتحرص الجماعة على أن تكون علاقتها مع القصر ودّية، وذلك من خلال إعلان ولائها المطلق للمذهب المالكي، والنظام الملكي[٧٢]. وتعقد الجماعة لقاء سنوياً بأعضائها، بالإضافة إلى لقاءات دورية في المناطق والخرجات، إذ احتضنت مؤخراً مدينة بلقصيري، مثلاً، أكبر تجمّع

---

(٦٩) شبكة الدعوة والتبليغ، <http://www.binatiih.com>.

(٧٠) كان مؤسس الجماعة ومرشدها يوسف الكاندهلوي (من الهند) زار المغرب وساهم في تأسيس الفرع، أما مؤسس الفرع فهو الحمداوي، وبعض أصدقائه من رجال التعليم.

(٧١) خالد يايموت، «الدعوة والتبليغ: بركة الهند تصل إلى المملكة المغربية،» **هسبريس**، ٢٢/ ١/ ٢٠١٠، <http://hespress.com/orbites/18161.html>.

(٧٢) المصدر نفسه.

لجماعة الدعوة والتبليغ ضمّ نحو ١٠ آلاف مشارك. وقد بلغ عدد اللقاءات الدورية عام ٢٠١١ نحو ٦٧ لقاء[٧٣]، ويعتبر الكثير من الباحثين أن الجمعية كانت مدرسة لتخريج زعماء الحركة الإسلامية في المغرب الأقصى[٧٤].

وفي **ليبيا** بدأ نشاط الجماعة منذ ستينيات القرن الماضي، ومن أبرز دعاتهم الشيخ مبروك غيث المدهوني الذي وجد مقتولاً في موسم حج عام ١٩٨٥ في مدينة جدة، ومحمد بوسدرة الذي اعتقل لمدة ٢٠ عاماً (١٩٨٩ ـ ٢٠٠٩). ويبدو أن نشاط جماعة التبليغ قد توقفت في البلاد منذ أواخر ثمانينيات القرن الماضي، قبل أن يعود باحتشام في نهاية التسعينيات. وقبيل سقوط نظام القذافي أخذ العديد من دعاة الجماعة في العودة إلى البلاد، ومنهم الشيخ محمد الجهاني الذي ظلّ في أوروبا مهاجراً حوالى ثلاثة وثلاثين عاماً[٧٥].

أما في **تونس**، فقد ظهرت الجماعة بداية من ثمانينيات القرن الماضي، وانخرط في نشاطها الكثير من رموز وقيادات العمل الإسلامي في تونس قبل خروجهم منها بسبب ابتعادها عن النشاط السياسي[٧٦]. وكانت السلطات التونسية تغضّ الطرف عن أنشطة الجماعة وخرجاتها، وخاصة أن الجماعة لا تهتم بالنشاط السياسي. وبعد المواجهات المسلحة التي شهدتها تونس في نهاية عام ٢٠٠٦ وبداية عام ٢٠٠٧ بين الأمن ومجموعة تابعة لتيار «السلفية الجهادية»، قامت السلطة باعتقال نحو ١١ من عناصر التبليغ والدعوة، ووجّهت إليهم تهمة عقد اجتماعات غير مرخص بها. وتعتبر حملة الاعتقالات تلك بحق الجماعة الأولى من نوعها بهذا الحجم، كما تحدّثت الجماعة عن اختفاء أحد عناصرها البارزين، عباس الملوحي، منذ نيسان/أبريل ٢٠٠٥، وبعد الثورة ازداد نشاط الجماعة في البلاد وتطور، وخاصة في مدينة صفاقس وتونس العاصمة، كما عاد إلى البلاد بعد الثورة الكثير من شيوخ هذه الجماعة قادمين من أوروبا وباكستان والعربية السعودية، ومنهم الشيخ يونس التونسي، أمير

---

(٧٣) «بلقصيري تحتضن أكبر تجمع لجماعة الدعوة والتبليغ،» ٣٠/ ٤/ ٢٠١٢، <http://www.assabah.press.ma/?view=article&tmpl=component&layout=default&id=25952>.

(٧٤) يايموت، المصدر نفسه.

(٧٥) نعيم العشيبي، «بعد غياب طويل.. أبرز دعاة التبليغ الليبيين يلقي دروساً في ليبيا،» **ليبيا اليوم**، ٢١/ ٩/ ٢٠١٠، <http://www.libya-alyoum.com/news/index.php?id=21&textid=433>.

(٧٦) محمد الحمروني، «في تونس.. «التبليغ والدعوة» في دائرة القمع،» موقع أون إسلام، ٢٥ آذار/ مارس ٢٠٠٧، <http://www.onislam.net>.

الجماعة في فرنسا الذي عاد بعد أكثر من ٢٠ عاماً قضاها خارج البلاد. ويبلغ عدد الجماعة في تونس، بحسب إحصاءات موقع الجماعة المركزي عام ٢٠٠٧ نحو ٧٠٠٠[٧٧]، كما قامت الجماعة بدور متميّز مع بقية السلفيين إزاء اللاجئين العرب والمسلمين الذين تدفقوا من الأراضي الليبية منذ بداية المعارك ضد نظام القذافي، كإقامة مخيم لتقديم الخدمات، والتحرك في جولات على الجاليات المسلمة وغير المسلمة، وإقامة حلقات التعليم[٧٨].

وفي **الجزائر** بدأ نشاط الجماعة عام ١٩٧٠، ويعرف نشاطها توسعاً في أغلب قرى ومدن الجزائر. وتبدو علاقتها بالسلطة جيدة، نظراً إلى عدم انشغالها بالأمور السياسية. وإلى جانب نشاطها في الداخل الجزائري، ترسل الجماعة دعاة إلى أفريقيا الناطقة بالفرنسية، وذلك عن طريق البرّ، قاطعين مسافات طويلة للوصول إلى المدن المقصودة[٧٩].

ثانياً: التيارات السلفية والممارسة السياسية

للسلفيين نظرتهم الخاصة إلى الدولة الحديثة والممارسة السياسية بشكل عام. فهم يرفضون الدولة غير القائمة على الشرع الإسلامي، وبالتالي يرفضون النظام الديمقراطي وأسسه التي تخالف الشريعة ومنهج الإسلام، بحسب رأيهم[٨٠]، ويعتبرون آليات النظام الديمقراطي مخالفة للشرع، باعتبار أن المجالس التشريعية هي مجالس وضعية لا علاقة لها بشريعة الله. ويذهب أغلب رموز السلفية المدرسية إلى القول إن «الإسلاميين» غير قادرين على إحداث التغيير باستخدام أدوات الديمقراطية الغربية التي تعتبر أن كل من يحتكم إلى الدساتير الوضعية، «مشركاً»[٨١]. وبعد «الربيع العربي» أخذت مواقف بعض التيارات السلفية المدرسية في البلدان التي حدثت فيها «الثورات» تتغير نحو

---

(٧٧) شبكة الدعوة والتبليغ، <http://www.binatiih.com>.

(٧٨) «اجتماع عالمي للتبليغ في تونس،» شبكة الدعوة والتبليغ، ١٧/ ٤/ ١٤٣٢هـ ـ [٢٢/ ٣/ ٢٠١١م] <http://www.binatiih.com>.

(٧٩) «أحوال جهد التبليغ في الجزائر،» شبكة الدعوة والتبليغ، ٢٨/ ٨/ ١٤٢٧هـ ـ [٢١/ ٩/ ٢٠٠٦م].

(٨٠) رفيق حبيب، «السلفية وإشكالية الدولة الحديثة،» موقع إسلاميون، ٢/ ٧/ ٢٠٠٩، <http:// www.islamyun.net>.

(٨١) أوليفيه روا، **تجربة الإسلام السياسي**، ترجمة نصير مروة (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٧)، ص ٤٩. انظر أيضاً: عبد الفتاح ماضي، «مشايخ السلفية والديمقراطية،» **الشروق**، ١٧/ ١١/ ٢٠١١، <http:// www.shorouknews.com>.

قبول ممارسة النشاط السياسي في إطار أحزاب، والتفاعل مع النظام الديمقراطي السائد، كما الحال في مصر حيث شارك حزب النور في الانتخابات التشريعية. وفي بعض دول المغرب العربي أيضاً برزت بعض الأحزاب السلفية، وأخذت تنشط في إطار قانوني في تونس والمغرب، في حين لا يزال النقاش دائراً حول تأسيس حزب سلفي في موريتانيا... فكيف تبدو المواقف الجديدة لهذه الأحزاب السلفية من الأنظمة السياسية القائمة ومن النظام الديمقراطي التعددي؟ وكيف تبدو علاقتها بالقوى السياسية الأخرى، وخاصة الأحزاب الإسلامية؟ وما هي أهم ملامح مشروعها السياسي؟

١ ـ المراجعات عند السلفية

أ ـ المراجعات قبل «الربيع العربي»

تتميز السلفية العنيفة (الجهادية) بتشكلها في تنظيمات سرية مسلّحة مهيكلة ومنظمة، وبمنهجها التكفيري وتبنيها العنف كأداة للتغيير...[٨٢]. وبرزت في السنوات الأخيرة، لدى بعض هذه التنظيمات ورموزها ظاهرة القيام بمراجعات فكرية أفضت بها إلى التخلي عن منهج العنف والإكراه والتكفير الذي كان معتمداً من قبلها، وإلى التحوّل في المواقف السياسية والدينية المتشدّدة، الأمر الذي شكّل مدخلاً إلى تنقية الأجواء بين تلك المجموعات ودولها، وتمهيداً لانخراط بعضها في السلفية المدرسية، وحتى في الحياة السياسية[٨٣]. وجرت أغلب هذه المراجعات داخل السجون، أي تحت ضغط المكان والزمان (المحكومية الطويلة الأمد)، الأمر الذي دفع البعض إلى اعتبار تلك المراجعات مجرد مسألة تراجع مؤقت من قبل هؤلاء، وخاصة أنها لم تكن نتيجة «تحصيل علمي جديد لديهم»[٨٤]، في حين يرى آخرون أن تلك المراجعة جاءت بعد «حوارات ونقاشات مع العلماء، تركّزت حول قضية الدماء واستعمال السلاح. وبعد أن تبيّن لهم عدم جدوى هذا

---

(٨٢) مروان شحادة، **تحولات الخطاب السلفي: الحركات الجهادية ـ دراسة حالة (١٩٩٠ ـ ٢٠٠٧)** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٠)، ص ٣٥٠.

(٨٣) عمر عاشور، «تحوّلات الجماعات الإسلامية المسلّحة وأسبابها،» مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي، <http://arabic.carnegieendowment.org/publications/?fa=2382>.

(٨٤) ياسر الحراق الحسني، «قراءة في مراجعات السلفية الجهادية،» ٢٦/٨/٢٠١١، <http://www.awamsun.com>.

الطريق شرعاً وعقلاً ومنطقاً، كان من الطبيعي أن يعلنوا عن تراجعهم عمّا ثبت بطلانه، ويكتبوا للناس ما أصبحوا يؤمنون به، ويعلنوا مذهبهم الجديد مؤيداً بالأدلة والحجج والبراهين»[٨٥].

انطلقت المراجعات من **مصر**، بعد إعلان «الجماعة الإسلامية» وقفاً لإطلاق النار من جانب واحد، وذلك في تموز/يوليو ١٩٩٧. ثم تطور الأمر إلى مراجعة شاملة لفكر الجماعة وطرق نشاطها، بالاستناد إلى أدلة فقهية انتهت بالتوجه إلى العمل السلمي[٨٦]، كما قام بعض القياديين في تنظيم الجهاد بعملية المراجعة نفسها، وقاد هذه «العملية» الأمير السابق للتنظيم سيد إمام الشريف ـ المعروف بالدكتور فضل ـ وعبد القادر بن عبد العزيز[٨٧].

وفي **الجزائر** أعلن الجيش الإسلامي للإنقاذ (الجناح المسلّح للجبهة الإسلامية للإنقاذ) عن وقف لإطلاق النار خلال شهر تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٧، ثم التحقت بهذه المبادرة فصائل من الجماعة الإسلامية المسلّحة والجماعة السلفية للدعوة والقتال (القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي).

أما في **ليبيا**، فبدأت الجماعة الإسلامية المقاتلة بعملية المراجعة بمساعدة نظام القذافي، وبإشراف سيف الإسلام ومؤسسته، وذلك بين عامي ٢٠٠٦ و٢٠٠٧، وبدعم من بعض علماء الدين المسلمين[٨٨]، وتم الإعلان عن المراجعة عام ٢٠٠٩، وإصدار كتاب تحت عنوان: «دراسات تصحيحية» يبرر تلك المراجعة. ومن أولى المراجعات في المغرب الأقصى مبادرة علي العلام، أحد رموز الجيل الأول من «الأفغان المغاربة»، الذي دعا عام ٢٠٠٧ إلى تأسيس تيار «السلفية الحركية»، وسبق أن راسل المسؤولين في السجون المغربية بخصوص ملف المراجعات، ثم نداء عبد الوهاب رفيقي، أبو حفص، تحت عنوان «شباب الأمة» الذي حثّ فيه المعتقلين الجهاديين على إدانة الأعمال التخريبية التي حدثت في ١١ آذار/مارس ٢٠٠٧، وهو الرجل نفسه الذي أصدر

---

(٨٥) عبدلاوي لخلافة، «مراجعات السلفية المغربية.. قناعات أم رغبة بمغادرة السجون؟» موقع إسلام أون لاين، ١٢/ ٧/ ٢٠١١، <http://hespress.com/orbites/34415.html>.

(٨٦) أنتجت قيادة الجماعة حوالى ٢٥ مؤلفاً لتبرير مواقفها الجديدة.

(٨٧) ألّف الشريف كتابين لمراجعة أفكار الجهاديين، هما **وثيقة ترشيد العمل الجهادي في مصر والعالم الإسلامي**، و**التعرية**.

(٨٨) منهم الشيخ يوسف القرضاوي والشيخ سلمان العودة.

وثيقة بعنوان «أنصفونا» التي أبرز فيها أهداف المبادرة وشروطها وتأصيل مبادئها العشرة[89]، ثم مبادرة حسن الخطاب تحت عنوان «المناصحة والمصالحة»[90]، وصولاً إلى المراجعة التي قام بها عبد الوهاب رفيقي، أبو حفص، التي نشرت تحت عنوان «أنصفونا»[91].

وانطلقت الحوارات في **موريتانيا** مع بداية عام ٢٠١٠، بإشراف الدولة الموريتانية التي شكّلت لجنة من أبرز «علماء» الدين في البلاد، وأشرفت على مراجعات فكرية في السجن المركزي بنواكشوط مع سبعين من سجناء التيار الجهادي الذين اعتقلوا في ملفات لها علاقة بالإرهاب. وكان من نتيجة ذلك إعلان حوالى ٩٠ بالمئة من أعضاء تيار السلفية الذين شاركوا في هذا الحوار عن «توبتهم».

أما في **تونس**، فلم يُجر رموز السلفية الجهادية مراجعات مماثلة، لا قبل الثورة ولا بعدها[92]، في الوقت الذي تضمّن بيان «ملتقى أنصار الشريعة»[93] الذي عُقد في أواخر شهر أيار/مايو ٢٠١٢ في مدينة القيروان عن توجّه جديد لهذه الجماعة، إذ تضمّن البيان ما يمكن وصفه ببرنامج سياسي واقتصادي واجتماعي، وخاصة الدعوة إلى تأسيس نقابة إسلامية، والإعلان عن تأسيس مكتب يشرف على أعمال الدعوة في كل الجهات تحت اسم «مكتب الدعوة»[94].

---

(٨٩) عبد الوهاب رفيقي، «أنصفونا»، في سبيل البحث عن مخرج لملف ما يعرف بـ «السلفية الجهادية»، منتدى الكرامة لحقوق الإنسان، الرباط ٢٠١٠، ص ٦٩.

(٩٠) الحسين بزي، «حسن الخطاب يبلغ النيابة العامة بمبادرة المناصحة والمصالحة باسم معتقلي السلفية الجهادية،» **هسبريس**، ٢/١/٢٠٠٩.

(٩١) رفيقي، المصدر نفسه.

(٩٢) اللقاء الصحفي مع الشيخ أبي عياض التونسي عن السلفية الجهادية في تونس، ١/١/٢٠١٢، <http://www.as-ansar.com>.

(٩٣) وهو المؤتمر الثاني الذي عقدته الجماعة، في الأول/ديسمبر عام ٢٠١١. يعتبر أبو عياض التونسي أن أنصار الشريعة ليس تنظيماً، ولكنه شعار يعمل تحته الشباب، فهو ليس تنظيماً بالمفهوم السياسي أو الحركي، ولا يوجد تنظيم للجهاديين بالمعنى التنظيمي في تونس.

(٩٤) ««أنصار الشريعة» في مهرجان استعراضي في القيروان: رسائل طمأنة... ووعيد،» **الشروق**، ٢١/٥/٢٠١٢، من أهم النقاط التي تضمنها البيان: المطالبة بالقضاء على المنظومة الربوية، ومراجعة النظر في سياسة القروض التي تثقل كاهل الفلاحين، ودعوة الفلاحين إلى عدم الالتجاء إلى القروض، وإلى إخراج الزكاة و«طاعة الله ويخرجوا ما كتبه الله عليكم من زكاة لمستحقيها». ورفض ما أطلق عليه: «سياحة الدعارة والفجور»، والتوجه نحو سياحة إسلامية، وإصلاح منظومة الصحة، وتوفير الصحة والعلاج والدواء لكل المواطنين.

ب ـ السلفية و«الربيع العربي»

تفاعل بعض شيوخ السلفية في المغرب العربي مع بعض الوقائع التي فرضها «الربيع العربي»، من ذلك خاصة إرساء أنظمة ديمقراطية، وشيوع مناخ من الحرية، ووصول بعض الأحزاب ذات المرجعية الإسلامية إلى السلطة أو وصول بعضها إلى البرلمان من دون أن تقود إلى الحكم. فبعد أن كانت بعض الجماعات ترفض المشاركة في اللعبة السياسية والانخراط فيها، تغيّر موقفها، وأسرعت نحو الاندماج في النظام السياسي، وكان لبعض الأحزاب الإسلامية المشاركة في الحياة السياسية دور في دفع تلك الجماعات إلى الاندماج.

ففي **تونس**، حرص حزب النهضة، بعد نجاحه في الانتخابات التشريعية، وتشكيله لحكومة ائتلافية، على تشجيع اندماج السلفيين، ودفعهم إلى الانخراط في النظام الديمقراطي السائد، والنشاط في إطار أحزاب علنية وقانونية. وقد أيد كلٌّ من زعيم حركة النهضة الشيخ راشد الغنوشي، ورئيس الجمهورية محمد المنصف المرزوقي الترخيص للتيارات السلفية التي تلتزم بمبادئ الديمقراطية للنشاط العلني، بهدف إدماجها في المشهد السياسي في البلاد بدلاً من إقصائها ومحاصرتها، وربما لخلق توازن مع باقي التيارات السلفية المتشدّدة، الجهادية والتكفيرية التي لا تؤمن بالديمقراطية، أو لتشجيع هذه الأخيرة على الاندماج بدورها في المشهد السياسي[٩٥]. وكذا الأمر بالنسبة إلى **المغرب الأقصى** بعد أن نجح حزب العدالة والتنمية في الانتخابات التشريعية وشكّل الحكومة.

٢ ـ الأحزاب السلفية في الفضاء المغاربي

أ ـ موريتانيا وليبيا

ما زال أمر تأسيس حزب سلفي في موريتانيا محلّ جدل وخلاف بين قيادة «جمعية البر» و«مجموعة الحوار» المفرج عنها قبل أكثر من عام، وتدفع بعض الشخصيات المهمة، مثل د. محمد ولد أحمد زروق المعروف بالشاعر والشيخ أحمد مزيد ولد عبد الحق، باتجاه تأسيس حزب سياسي سلفي في موريتانيا. ويبذل قادة «التيار العلمي» في حركة السلفيين الموريتانيين جهداً كبيراً لاستمالة

(٩٥) ««النهضة» والسلفيون: طلاقٌ في العلن.. زواجٌ في الخفاء»؟،» **السفير**، ١١/ ٥/ ٢٠١٢.

بعض شباب التيار إلى صف المساندين لقيام حزب سياسي، وهو ما يرفضه الشباب بشدة على ما يظهر[٩٦].

وأجرى التيار السلفي الموريتاني، مؤخراً، استفتاءً داخلياً حول الإطار الذي ينبغي أن يعمل من خلاله، فكان أن نال خيار الجمعية (٢٥ رأياً) مقابل (١٤ رأياً) للحزب السياسي، واختارت البقية أن يكون إطاراً دعوياً عاماً، أو رابطة... ورغم أن الاستفتاء كان جزئياً غير أنه مثل، بحسب المتابعين للشأن الموريتاني، أول بادرة علنية لمشاورات حول الإطار التنظيمي الذي يمكن أن يعمل من خلاله السلفيون[٩٧].

وفي ليبيا، أعلنت الجماعات السلفية عن نيّتها في إنشاء حزب، وبدأت بعض الشخصيات في التشاور حول صيغة تنظيمية تجمع السلفيين في كافة المدن والضواحي الليبية[٩٨].

ب ـ تونس

عبّر بعض «شيوخ» التيّار السّلفيّ في تونس عن رفضهم القطعي الاندماج داخل التنظيمات الحزبيّة ومساندة الحكومات التي لا تتبنّى مبدأ تطبيق الشريعة الإسلاميّة، واعتبروا المشاركة في الانتخابات التشريعية والرئاسية عملية غير شرعية[٩٩]، غير أن هذا الموقف لم يلتزم به قطاع آخر من التيّار السلفي في تونس الذي اختار العمل والنشاط في إطار التنظيم الحزبي، فتأسس، بعد الثورة، وفي ظل حكومة الائتلاف (الترويكا) بقيادة حزب النهضة حزبان بمرجعية سلفية، هما:

(١) **حزب الأصالة السّلفي**[١٠٠]: تحصّل الحزب على التأشيرة القانونية في

---

(٩٦) «موريتانيا: خلافات بين السلفيين بشأن إنشاء حزب سياسي،» السراج الإخباري، ١٤/ ٢/ ٢٠١٢، <http://www.essirage.net/news-and-reports/6285-2012-02-14-13-26-43>.

(٩٧) «قيادي سلفي: الديمقراطية بتطبيقاتها الحالية في موريتانيا ليست مغرية».

(٩٨) «الإسلاميون في ليبيا»، برنامج في العمق، الجزيرة الفضائية، ١٣/ ٢/ ٢٠١٢، <http://www.aljazeera.net/programs/pages/831eceff-c954-4cf5-a750-93e32ccd47aa>.

(٩٩) عبد الله التونسي، «التحذير من التنجّس بالمشاركة في انتخابات تونس،» <http://www.i7ur.net>.

انظر أيضاً موقف أبي أيوب التونسي، في: **الصباح**، ٥/ ٦/ ٢٠١٢.

(١٠٠) لا تتوفر لهذا الحزب أدبيات إلى حد الآن، كما لا يملك أية وسيلة اتصال وتواصل.

شهر نيسان/أبريل ٢٠١٢ على يد أحد السلفيين الذين خاضوا الحرب في أفغانستان[١٠١]. يعتبر مؤسس الحزب أن مصطلح «الوهّابية» ذو طابع استفزازي، لذلك يرفض توصيف حزبه بأنه حزب وهابي، لأن الصفة في غير موقعها وموضعها، فـ «تونس لديها خصوصيتها، كما يرى أن لا تضارب بين المذاهب الأربعة، بل هناك تكامل بينها يثري التصور الإسلامي»[١٠٢].

• **مرجعية الحزب**: يعتمد الحزب على نهج السلف الصالح، ويستمد توجهاته من الإسلام، ومن الثوابت الإسلامية وتطبيق الشريعة التي يعمل الحزب على أن تكون المرجعية الأساسية في صياغة الدستور التونسي، ومصدراً وحيداً للتشريع. . . كما يدعو الحزب إلى «تأسيس اقتصاد إسلامي مبني على الصرافة الإسلامية»[١٠٣].

• **الحزب والديمقراطية**: يرى مؤسس الحزب أن توجهات حزبه لا تتعارض مع النظام الديمقراطي والدولة المدنية، فـ «الديمقراطية أصلها في الإسلام، وهي المساواة بين أفراد المجتمع، بحسب قوله، أما قبوله بالدولة المدنية فيستند إلى أساس أن الديمقراطية لا تتنافى مع ثوابت الإسلام، باعتبار أن أهم مبادئ الدولة المدنية ألا يخضع أي فرد فيها لانتهاك حقوقه من قبل فرد أو طرف آخر إذا كانت الدولة المدنية تقوم على التسامح وقبول الآخر والمساواة في الحقوق والواجبات وتضمن حقوق جميع المواطنين. . .»[١٠٤] وعبّر مؤسس الحزب عن استعداد حزبه للمشاركة في الانتخابات المقبلة، وذلك بهدف «إيصال البلاد إلى بر الأمان والاقتداء بالرسول (ﷺ) والسلف داعية لله ورسوله. .»[١٠٥].

---

(١٠١) هو المولدي علي المجاهد، الأمين العام لحزب الأصالة، حاصل على الدكتوراه في القانون الدولي، حكم عليه بـ ٤٤ عاماً غيابياً بتهم عديدة تتعلق بالإرهاب، منها الدعوة إلى الانضمام إلى تنظيم له علاقة بجرائم إرهابيّة، والانضمام خارج تراب الجمهوريّة إلى تنظيم اتخذ من الإرهاب وسيلة لتحقيق أغراضه. التحق بصفوف المقاومة الفلسطينية في أواخر السبعينيات، ثم توجه إلى أفغانستان في الثمانينيات لمحاربة السوفيات، وعاد إلى تونس بعد ٣٧ عاماً من الغياب القسري. انظر: **الصباح**، ٢/ ٦/ ٢٠١٢.

(١٠٢) «أمين عام حزب الأصالة السّلفي في حديث للصباح،» **الصباح**، ٢/ ٦/ ٢٠١٢.

(١٠٣) المصدر نفسه.

(١٠٤) المصدر نفسه.

(١٠٥) «بعد أن اختار التنظيم الحزبي وأحلّ بعضها المشاركة السياسية. . .،» **الصباح**، ٥/ ٦/ ٢٠١٢.

• **علاقة الحزب بحركة النهضة والمجموعات السلفية**: ينفي مؤسس الحزب أية صلة لحزبه بحركة النهضة، ويستنكر قول بعضهم إن الحزب يمثل «جناحاً خفياً لحزب النهضة»[١٠٦]. ويؤكد المؤسس أن حزبه يتواصل مع مختلف التيارات الإسلامية ويتشاور مع بعضها، كـ «حزب الإصلاح»، كما يتحاور مع شيوخ السلفية الجهادية، كأبي عياض والسلفية المدرسية للشيخ البشير بن حسن[١٠٧].

أما على الصعيد الاجتماعي والاقتصادي، فيعمل الحزب على تحقيق مبدأ العدالة والمساواة بين أفراد المجتمع التونسي على اختلاف مشاربه وأطيافه، وضمان توزيع عادل للثروة وإرساء المحبة والعفو والتسامح والمصالحة بين جميع أفراد الشعب، وضمان حرية وسائل الإعلام للتعبير عن فئات المجتمع المختلفة، مع الحفاظ على ثوابت الأمة وقيمها الأخلاقية، وتوسيع المشاركة السياسية لجميع فئات الشعب، وتطوير الوعي العام، وضمان حقوق الإنسان والحريات الأساسية، والعمل على ترسيخ الوحدة الوطنية والترابية، ونبذ الجهوية والعصبية القبلية، مع تحقيق التوازن بين الجهات، ونبذ العنف بمختلف أشكاله والتطرف والعنصريّة، وكل الأوجه الأخرى للتمييز، وعلى ضمان هوية تونس العربية الإسلامية، واحترام المرأة كفرد، مع النهوض بواقعها، وتكريس دورها في مختلف مجالات المجتمع وتكريمها، ودعم القضية الفلسطينية وحق الشعب الفلسطيني في إقامة دولته المستقلة وعاصمتها القدس الشريف.

(٢) حزب جبهة الإصلاح[١٠٨]: تمّ الاعتراف بهذا الحزب رسمياً في ٢٩ آذار/مارس ٢٠١٢، وللحزب برنامج سياسي واقتصادي واجتماعي. يُعرّف

---

(١٠٦) «أمين عام حزب الأصالة السّلفي في حديث للصباح».

(١٠٧) المصدر نفسه.

(١٠٨) مؤسس الحزب هو **محمد خوجة** من مواليد تونس العاصمة عام ١٩٥١، درس في معهد الصادقية، ثم حصل على شهادة تقني سام، اختصاص تغذية. سافر إلى فرنسا لاتمام المرحلة الثالثة، وحصل على درجة دكتوراه في الاختصاص ذاته، وفي أوائل عام ١٩٨٢ عاد إلى تونس، والتحق في عام ١٩٨٣ بالمدرسة العليا للصناعات الغذائية التابعة لوزارة الفلاحة كمساعد، ثم أستاذ مساعد إلى عام ١٩٩٠. وقع إيقافه عن العمل، وذلك بتهمة النشاط في صلب جمعية غير مرخص لها (الجبهة الإسلامية في تونس) وحوكم بـ ١٠ أشهر سجناً.

مؤسس الحزب جبهة الإصلاح بأنها حزب سياسي إسلامي وسطي[(١٠٩)].

● **مرجعية الحزب**: هو «حزب سياسي أساسه الإسلام، ومرجعه في الإصلاح القرآن والسنّة «بفهم سلف الأمّة». ويعمل الحزب من أجل «إعادة الحياة بالإسلام في إطار دولة تُطبّقُ أحكام الشريعة الإسلامية في جميع مجالات الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ويعمل على توحيد البلاد العربية والإسلامية بإزالة الحدود المصطنعة والموانع القائمة»[(١١٠)].

● **البرنامج السياسي**: يعمل الحزب على المساهمة في تأسيس مناخ سياسيّ تعدديّ يلتزم بهُوية البلاد، ويضمن التّداول على السّلطة، وذلك بالاحتكام إلى صناديق الاقتراع، وترسيخ مبدأ الفصل بين السلطات الثلاث، وتعزيز استقلالية القضاء في حدود أحكام الشريعة الإسلامية، كما أن تكون الشريعة الإسلامية المرجعية الأساسية في كتابة الدستور، ومصدراً وحيداً في التشريع، مع الاستفادة بما أنتجته المدنية المعاصرة التي لا تتناقض مع أصول الشريعة، كما يعمل من أجل وحدة المسلمين في دولة تتجاوز حالة التقسيم بإزالة الحدود المصطنعة والموانع القائمة، ويشدّد على مركزية قضايا الشعوب الإسلامية المستضعفة، وعلى رأسها قضية فلسطين، كما يُجرّم الحزب كلّ أشكال التطبيع مع الكيان الصهيوني[(١١١)].

● **مدنية الدولة**: يلتزم الحزب بالقيم المدنية للدولة، ويحترم خصوصيات التجرية الديمقراطية في إطار سلمي بعيد عن كل أشكال العنف[(١١٢)]، ولا يرى الحزب تناقضاً بين الشريعة والمدنية المعاصرة.. فالدولة المدنية لا تتناقض، بحسب رأي الحزب، في مضمونها، مع أصول الشريعة الإسلامية[(١١٣)].

● **العلاقة بالسلفية**: للحزب تصوره الخاص في فهم الجهاد، إذ لا يرى

---

(١٠٩) «رئيس حزب سلفي تونسي: متمسكون بإدراج الشريعة في الدستور،» وكالة (آكي) الإيطالية للأنباء، ١٥/ ٥/ ٢٠١٢، <http://www.elaph.com>..

(١١٠) المصدر نفسه، انظر أيضاً الصفحة الرسمية للحزب على موقع التواصل الاجتماعي.

(١١١) المصدر نفسه.

(١١٢) «مؤسس جبهة الإصلاح السلفية: نلتزم بمبادئ العمل السياسي المدني،» ١١/ ٥/ ٢٠١٢، <http://www.africanmanager.com/site_ar/detail_article.php?art_id=8013>.

(١١٣) «محمد خوجة مؤسس أول الأحزاب السلفية: لسنا حزباً تابعاً أو ملحقاً بالنهضة،» **عرابيا** (٢٧ أيار/ مايو ٢٠١٢)،

الجهاد قتالاً، بل ليس هناك موجب للقتال والجهاد، فالجهاد، كما يفهمه الحزب، هو «البناء والإصلاح»، كما يرى أن فتاوى علماء ومشايخ المشرق العربي لا تفيد التونسيين اليوم، بل يجب تشجيع علماء البلد(١١٤).

● **فهم ملتبس للديمقراطية**: لا يحرّم الحزب الممارسة الديمقراطية، غير أنه يرى أن «الحاكمية لله وحده دون غيره»، في الوقت الذي يمكن للبشر سنّ القوانين لتنظيم حياتهم شرط أن لا تتعارض هذه القوانين مع الشريعة الإسلامية. ففي «الإسلام ما هو أوسع وأشمل من الديمقراطية.. لدينا الشورى، فالإسلام دين حرية وديمقراطية»(١١٥).

● **حول تعدد الأحزاب والتيارات الإسلامية**: يعتبر مؤسس الحزب أن تعدد الأحزاب الإسلامية وتنوّعها يثري العمل الإسلامي، ويخلق تنوعاً وتعدداً في الأساليب بين من يكتفي بالنشاط الدعوي في المساجد والفضاءات العامة، ومن يتجه اهتمامه إلى العمل الخيري والجمعياتي والحقوقي، ومن يختار العمل الحزبي(١١٦). كما عبّر مؤسس الحزب عن استعداد حزبه للتعاون وفتح باب الحوار والتشاور مع جميع الأحزاب والتيارات الفكرية الإسلامية التي تقاسمه المبادئ نفسها، والمؤمنة بالمشروع الخاص للحزب الذي يتبنّى فرضية التقدم بقوائم موحدة لكل التيارات الفكرية السلفية القادمة(١١٧).

● **العلاقة مع النهضة**: لم تكن للأعضاء المؤسسين للحزب أية علاقة بالاتجاه الإسلامي (النهضة لاحقاً)، ولا بجبهة الإنقاذ الجزائرية عند التأسيس(١١٨)، غير أن ذلك لا يعني انعدام العلاقة بين الطرفين، فللحزب «علاقات أخوة، ووحدة المرجعية، ووحدة الأهداف، وتكامل في رؤية العمل السياسي القانوني..»، مع حزب النهضة، غير أنهم يختلفون معه حول عدد من المواضيع والملفات(١١٩).. أما رئيس حزب النهضة، فيعتبر السلفية «موجة

---

(١١٤) «رئيس حزب سلفي تونسي: متمسكون بإدراج الشريعة في الدستور».

(١١٥) «محمد خوجة مؤسس أول الأحزاب السلفية: لسنا حزباً تابعاً أو ملحقاً بالنهضة».

(١١٦) المصدر نفسه.

(١١٧) بعد أن اختارت التنظّم الحزبي وأحلّ بعضها المشاركة السياسية.. انظر: **الصباح**، ٥/٦/٢٠١٢.

(١١٨) «محمد خوجة رئيس.. لا علاقة لنا بحزب النهضة تونس،» ٣/١٠/٢٠١١، <http://www.binaanews.net>.

(١١٩) المنجي السعيداني، «خوجة لـ«الشرق الأوسط»: سنعبر عن مطالب التونسيين.. ولا تناقض بين الشريعة والمدنية المعاصرة،» **الشرق الأوسط**، ١٣/٥/٢٠١٢.

عابرة مباركة، وهي ليست إلا انعكاساً لعنف السلطة، ومع مرور الزمن وانفتاح الوضع السياسي في البلاد سيستعيد المجتمع التونسي أبناءه». لذلك يدعو إلى الحوار والتواصل معهم، والتعاون في ما اتّفق عليه، و«يعذر بعضنا البعض في ما اختلفنا فيه»[(١٢٠)]. كما يعتقد السيد الغنوشي أن «القيادات السلفية التونسية ستمرّ بمرحلة المراجعة، وستجد نفسها مضطرة إلى التأقلم مع الواقع التونسي حتى تستوي مع معادلة معه»، ويرى أنه من «الجيد أن يخطو السلفيون خطوة نحو السياسة، ويتشكلوا في أحزاب. . . لأن مجال السياسة ليس هو مجال الإطلاق، وإنما مجال النسبية، وسيضطرون إلى التحالف مع أحزاب أخرى حتى يكون لهم نفوذ. والذي لا يتأقلم مع الواقع التونسي، إما يندثر أو يهمش»[(١٢١)].

● **علاقة السلفية الجهادية بالسلفية «العلمية» في تونس**: خرج أغلب عناصر السلفية الجهادية في تونس من السجون بعد الثورة، ومنهم من كان مهاجراً أو مطارداً أو مقاتلاً في أفغانستان، وعاد هؤلاء جميعاً بصخب، الأمر الذي أزعج المجتمع السياسي في تونس، واعتبرها حالة طارئة تهدد مستقبل السلم الاجتماعي والسياسي، نظراً إلى تبنّي هذه الجماعة للعنف، وهي لا تتردّد في تكفير الناس، غير أن علاقة هذه السلفية مع بقية الحركات الإسلامية تبدو مختلفة، إلى حدّ الآن. ويصف زعيم السلفية الجهادية في تونس العلاقة مع السلفية «العلمية» بأنها «علاقة أي مسلم بأخيه المسلم مع وجود اختلافات، نتفق مع جميع التيارات الإسلامية في أشياء ونختلف معها في أخرى. ونرى أن هذا الاختلاف يجب ألّا **يؤدي إلى المزايدات والتخوين والتكفير وغيرها»**[(١٢٢)] **وهو أمر قدري، إذ** «**كتب اللّه على الناس الاختلاف، ثم إن طبيعة الكائن البشري تؤدي إلى الاختلاف، فالاختلاف ميزة، والاختلاف داخل أمة الإسلام لا يعني إخراج من لم يصيبوا الحق من الأمة. أما الخلاف مع السلفية العلمية، فيحتدم في مسألة الحكم والخروج عن الحاكم والفيصل بيننا هو الدليل**»[(١٢٣)].

---

(١٢٠) «راشد الغنوشي: النهضة ستنتصر في الانتخابات،» **الشروق** (تونس)، ٢٦/ ٨/ ٢٠١١.

(١٢١) «الشيخ راشد وحديث في العمق،» **حقائق** (تونس)، ٩/ ٣/ ٢٠١٢.

(١٢٢) «أبو عياض في حديث خاص ومثير: هناك من يريدنا «وقوداً» لمعركة بين «النهضة» و«العلمانيين»،» **الشروق**، ١٧/ ٣/ ٢٠١٢.

(١٢٣) المصدر نفسه.

ج ـ حالة المغرب

برزت أواخر عام ٢٠١١ عبر بوابة الشبكة الاجتماعية «الفايسبوك» حركة إسلامية سلفية مغربية جديدة، أطلق عليها أصحابها اسم «الحركة السلفية المغربية من أجل الإصلاح» (حسام). وقد أصدرت في بداية عام ٢٠١٢ أرضية مذهبية. تُعَرّفُ الحركة نفسها بأنها «حركة سلفية مغربية من أجل الإصلاح»، وبأنها «تيار شبابي إصلاحي مغربي هدفه القيام بدور تغييري نهضوي في المغرب عن طريق تصحيح العمل السياسي والاقتصادي والاجتماعي للأمة المغربية، وذلك من خلال التمسك بالثوابت الشرعية والمقوّمات الوطنية التي حث عليها الإسلام». كما يؤكد التيار أن ليس من أهدافه ولا طموحه الحالي المشاركة في اللعبة السياسية، وإنما الغاية تحسيس الدعاة بمسؤوليتهم تجاه المجتمع. . . والتحرك والمبادرة من أجل الإصلاح والتغيير. . والتشديد على تمسك الحركة «العميق بالوحدة الترابية للمملكة»، واستعدادها لـ «التضحية في سبيل صد عدوان الغاشمين. .»، وبأنها حركة سلمية وسطية لا تنهج العنف والتشدد والتطرف كوسيلة للتغيير أو الإصلاح، وتتمسك بكل الصلاحيات التي تكفلها كل الأعراف والقوانين الدولية التي لا تتناقض مع الإسلام، ومن أبرزها حق المسلم في التعبير عن رأيه[(١٢٤)].

ورغم تأكيد الحركة في بيانها التأسيسي أن ليس من أهدافها، ولا طموحها الحالي، المشاركة في اللعبة السياسية، فقد أوضح أحد أعضائها أنه من المحتمل أن يتحول هذا التيار إلى حزب سياسي يضمّ بين صفوفه معتقلين سلفيين سابقين، وسلفيين محسوبين على دور القرآن، وسلفيين تقليديين[(١٢٥)]. ومن المؤسسين لهذه الحركة ثلاثة من سجناء السلفية الجهادية السابقين، وهم: جلال المودن، أحد تلامذة الشيخ أبو حفص، وهو معتقل سابق على خلفية ملف قانون مكافحة الإرهاب، وخطيب وإمام مسجد سابق، وأبو سليمان السرغيني، وعدنان وادي. وأصدرت الحركة بعض البيانات ذات العلاقة بالشأن الوطني المغربي، من ذلك البيان الذي تدعو فيه إلى مقاطعة

(١٢٤) «البيان التأسيسي للحركة السلفية من أجل الإصلاح،» ١٣/ ٣/ ٢٠١١، <http://www.qawlalhaq.com/showthread.php?t=4460&page=1>.

(١٢٥) «السلفيون المغاربة يستعدون لتأسيس حزبهم،» **وجهات نظر**، ٩/ ١/ ٢٠١٢، <http://www.wijhatnadar.com>، نقلاً عن: **الحياة**.

الانتخابات التي جرت في ٢٥ تشرين الثاني/نوفمبر، باعتبار أن تلك الانتخابات لم «تستجب لآمال الشعب، ولم يسبقها أو يصاحبها أي تغيّرات أو إشارات تنبئ عن رغبة جادة لإعطاء الشعب حقه في المشاركة الفعالة، واتخاذ القرار، وتكافؤ الفرص، إلى جانب بعض البيانات التي تتعلق بالأحداث في سورية»[١٢٦].

كما تؤكد الحركة قطريتها ووطنيتها من خلال تأكيد تمسكها «العميق بالوحدة الترابية للمملكة» و«استعدادها» للتضحية، وبأنها حركة سلمية وسطية لا تنهج العنف والتشدد والتطرف كوسيلة للتغيير أو الإصلاح، وتتمسك بكل الصلاحيات التي تكفلها كل الأعراف والقوانين الدولية، والتي لا تتناقض مع الإسلام، ومن أبرزها حق المسلم في التعبير عن رأيه[١٢٧].

وفي موازاة ذلك أعلن الشيخ محمد الفيزازي[١٢٨] عن تأسيس حزب سياسي أطلق عليه اسم حزب «العلم والعمل»، وهو حزب سياسي بمرجعية إسلامية، وليس حزباً سلفياً، كما عبّر عن ذلك المؤسس[١٢٩] وبيّن أن الهدف من تأسيس الحزب هو «تأطير فئات واسعة من المواطنين غير المسيّسين، وذلك لإغناء الحقل السياسي المغربي، كما عبّر عن اقتناعه بالعمل في إطار المصلحة الوطنية، وفي «واضحة النهار من أجل الصالح العام»[١٣٠]. ولم يكشف الشيخ عن أهداف الحزب والخطوط العريضة لبرنامجه، كما لم يكشف عن قياداته، ولا حتى عن أمينه العام، واكتفى بالقول إن الصناديق هي من ستحدد زعيم هذا الحزب الوليد[١٣١].

وكان المغراوي قد دعا أتباعه إلى المشاركة في الاستفتاء على الدستور المغربي (١/ ٧/ ٢٠١١)، وصرّح بأنه يساند مسودة الدستور المعدل، كما دعا

---

(١٢٦) انظر بيانات الحركة على الموقعين: <http://www.muslm.net>، و <http://www.amira.ma>

(١٢٧) «البيان التأسيسي للحركة السلفية من أجل الإصلاح».

(١٢٨) كان قد أدين بالسجن ٣٠ عاماً في قضية تفجيرات الدار البيضاء عام ٢٠٠٣. لكنه حصل على عفو ملكي في آذار/ مارس من العام الماضي، بعد تراجعه عن «فكر العنف»، واعترافه بالشرعية الملكية المغربية. واشتهر منذ خروجه من المعتقل بتصريحاته الإعلامية المدافعة عن شرعية النظام الملكي.

(١٢٩) «سلفيو المغرب يؤسسون حزب العلم والعمل» **الأخبار**، ١١/ ٥/ ٢٠١٢.

(١٣٠) «سلفيو المغرب يتجهون للسياسة،» ١٧/ ٢/ ٢٠١٢، <http://www.asrare.com>.

(١٣١) يوسف الدحماني، «الفيزازي يختار اسم «العلم والعمل» لحزبه الجديد،» يا بلادي، ٥/ ٤/ ٢٠١٢، <http://ar.yabiladi.com>.

أتباعه إلى المشاركة في الانتخابات التشريعية التي جرت في ٢٠١١/١١/٢٥، وإلى التصويت لصالح «العدالة والتنمية» الإسلامي[١٣٢]، واعتبر محمد الفيزازي حزب العدالة والتنمية «أفضل حزب عرفه المغرب المعاصر منذ الاستقلال، سواء من حيث المرجعية التي هي مرجعية الشعب المغربي قاطبة...»[١٣٣].

وبعد انتصار حزب العدالة والتنمية، استقبل عبد الإله بن كيران، رئيس الحكومة المعيّن، وفداً عن السلفية العلمية في مراكش والرباط في بيته برئاسة الشيخ محمد بن عبد الرحمن المغراوي للتهنئة بالفوز والتنويه بموقف حزب العدالة والتنمية المدافع عن دور القرآن[١٣٤].

وبشكل عام، نلاحظ أن جزءاً من الحركات السلفية في المغرب العربي قد اندمجت في إطار الشرعية الدستورية بشكلها ومضمونها الوضعي، ونالت التراخيص القانونية بعد أن تشكلت في أحزاب (الحالة التونسية)، في حين تنتظر بعض الأحزاب المغربية ذلك. وعبّرت أدبيات تلك الأحزاب، ذات المرجعية الإسلامية السلفية، عن توجهها القطري، مما قد يعني فكّ ارتباطها التنظيمي والفقهي والمرجعي، وربما المالي مع السلفية المشرقية والخليجية تحديداً. كما يبدو تاريخ العناصر السلفية المنخرطة أو الراغبة في الانخراط والاندماج في تلك الأطر الشرعية متبايناً بين الحالة التونسية والحالة المغربية، إذ نلاحظ بالنسبة إلى المغرب أن أغلب القيادات المؤسسة لتلك الأحزاب أو الحركات كانت جزءاً من الحركة السلفية الجهادية التي اقتنعت بمقاربتها الجديدة من داخل السجون أو بعد أن غادرتها، على عكس الحالة التونسية التي لم تضمّ إلا عناصر قليلة ممن كانوا في السجون أو في المهجر، كما نلاحظ أن أغلب هذه الأحزاب قد تخلّت عن صفة السلفية في تسمية تنظيماتها، باستثناء «الحركة السلفية المغربية من أجل الإصلاح».

---

(١٣٢) إسماعيل بلاوعلي، «السلفيون المغاربة: من السجون إلى مسرح اللعبة السياسية،» موقع كود، ٢٠١٢/٢/٢٤، <http://www.goud.ma>

(١٣٣) «مسبريس: غاور الشيخ محمد الفزازي،» موقع الشيخ محمد الفزازي، ٢٠١١/١٢/١٢ <http://elfazazi.com>.

(١٣٤) «ابن كيران يستقبل وفداً عن السلفية العلمية في منزله،» موقع منزلة المرأة في الإسلام، ٢٠١١/١٢/١٩، <http://www.manzilat.org>.

ثالثاً: المواصفات الاجتماعية والثقافية للمجموعات السلفية المدرسية وحجمها

يمكن القول إن التيار السلفي أصبح يمثل إحدى الحقائق السوسيولوجية في المغرب العربي، سواء من حيث حجمه واستقطابه لفئات وشرائح اجتماعية مختلفة أو من حيث انتشار «عادات» أفراده التي تبرز في مظهرهم وسلوكهم أو في نشاطهم وانتشارهم الجغرافي وتجمعاتهم.

١ ـ المواصفات الاجتماعية والثقافية

لا تتوفر، بحسب علمنا، دراسات علمية دقيقة تمكّنت من إجراء مسح عام لتحديد الانتماءات الاجتماعية لأفراد الجماعات السلفية «العلمية» في قطر عربي معيّن، باستثناء حالة أو حالتين[١٣٥].

أما بعض المقالات التي أشارت إلى هذه المسألة، فتتعلق بالسلفية الجهادية، انطلاقاً من بعض الملفات القضائية التي توفرت عند بعض منظمات حقوق الإنسان. وبشكل عام، تنتشر السلفية «المدرسية»، وتستثمر في الأوساط والأحياء الشعبية الفقيرة الأكثر تهميشاً ومحافظة[١٣٦]. وتستهدف الجماعة عادة المراهقين من الشباب من ذوي الثقافة البسيطة والمحدودة عامة، والدينية بالخصوص، ومن الأفراد الحديثي التديّن غير العارفين بالتعاليم الأساسية للدين الإسلامي، والذين لا يمتلكون «الآليات الكافية» لنقد ما يُطرح عليهم من «أفكار» ومواقف دينية، الأمر الذي يجعلهم يخضعون كلياً لأفكار شيوخهم، سواء أكانوا من القطر الذي ينتمون إليه أو من خارجه، وتحديداً بمشايخ السعودية[١٣٧]. وقد كشفت إحدى المقالات أن أغلب شباب السلفية بشقيها

---

(١٣٥) من ذلك الأطروحة التي تقدم بها الباحث عبد الحكيم أبو اللوز لنيل شهادة الدكتوراه في جامعة الحسن الثاني، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، الدار البيضاء، ٢٠٠٧ ـ ٢٠٠٨. وقد نشرت في كتاب: أبو اللوز، **الحركات السلفية في المغرب (١٩٧١ ـ ٢٠٠٤): بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي،** ضم القسم الثاني من الكتاب دراسة ميدانية على الحركات السلفية، انطلاقاً من مراكش (وهي في كل الأحوال ليست مسحية، بل تعتمد دراسة الحالة والمقابلات).

(١٣٦) **المحيط** (نواكشوط)، ٣/ ٣/ ٢٠١٢ <http://elmohit.net>.

(١٣٧) مجدي الورفلي، «إيلاف تطرق عالم السلفيين الغامض في تونس (٢/ ٢)،» إيلاف، ٢٠/ ١/ ٢٠١٢، <http://www.elaph.com/Web/news/2012/1/710638.html>.

المدرسي والجهادي هم من الذين «يعانون من فشل دراسي أو اجتماعي»(١٣٨)، وهم من الفاشلين جداً في دراستهم ولم يتجاوزوا بالكاد المرحلة الثانوية، فهم أشباه أميّين لا يحسنون الكتابة أو القراءة(١٣٩)، ويأتي التحاقهم بالجماعة، سعياً منهم إلى «رسم ملامح الشخصية وبنائها وفق شكل يحقق ثقلها وتميزها»، سعياً إلى تميّز ضمن إطارها الاجتماعي بما تعمل أو بما تعرف، فـ «تندفع إلى «سياق جديد يحقق لها هوية خاصة متميزة، هو سياق المجموعة السلفية التي تمنحها قدرة على الظهور ولفت انتباه الآخر الذي لطالما تجاهلها». ويمثل اللباس الذي يرتديه هؤلاء «أهم عناصر هذه الهوية التي تدفع الآخر إلى الانتباه والالتفات إليها»(١٤٠)، إضافة إلى عناصر أخرى، كإطلاق اللحى بطريقة مخالفة لما هو سائد... كما تستهدف السلفية أيضاً العاطلين عن العمل من الشباب والممارسين لمهن هامشية وموسمية: باعة متجولين أو مستخدمين وعمالاً أو بقالين وبائعي الخضر... وبشكل عام المنتمين إلى مهن يومية» لا تتيح لأصحابها انخراطاً قوياً في العالم، وبالتالي فهي مجال مهم للنشاط التعبوي للطوائف السلفية، التي يمكن اعتبارها حركة تمارس التعبئة على مستوى القاعدة المجتمعية»(١٤١).

غير أن الظاهرة المثيرة التي ميزت «مجتمع السلفية» في تونس، على الأقل، هي التحاق قطاعات واسعة من المجرمين وذوي السوابق بصفوف السلفية بنوعيها(١٤٢)، وهي شريحة تبدو سهلة الاستقطاب من قبل السلفية كونها فئة اجتماعية منبوذة تبحث عن الغفران، وربما عن الاندماج والتطهّر من ماضيها(١٤٣). ولم ينف أحد أبرز السلفيين التونسيين، رئيس جمعية النهي عن

---

(١٣٨) فتحي البوزيدي، «في كشف النقاب عن عوامل انتشار الظاهرة السلفية في تونس: قراءة بسيكواجتماعية،» التقدمية، ١٠/ ٣/ ٢٠١٢، <http://www.taqadoumiya.net/?p=8412>.

(١٣٩) كريم السمعلي، «من أين جاؤوا؟: محاولة لتشريح الظاهرة السلفيّة في تونس،» المشهد التونسي، ٢٣/ ٤/ ٢٠١٢، <http://www.machhad.com/12068>.

(١٤٠) البوزيدي، المصدر نفسه.

(١٤١) «أبو اللوز: السلفية نزعة احتجاجية على التطورات الأساسية للدين،» حاوره نور الدين لشهب، هسبريس، ١/ ٤/ ٢٠١٢، <http://hespress.com/interviews/50804.html>.

(١٤٢) أبو السعود الحميدي، «ما الذي جعل السلفيين أقوياء،» أفريكان ماناجر، ٣/ ٦/ ٢٠١٢، <http://www.africanmanager.com/site_ar/detail_article.php?art_id=8591>.

(١٤٣) البوزيدي، «في كشف النقاب عن عوامل انتشار الظاهرة السلفية في تونس: قراءة بسيكو اجتماعية».

المنكر، مثل هذه الظاهرة، أي بما أسماه «اختراق» السلفية من قبل «عصابات التهريب والمنحرفين»[١٤٤].

وللسلفيين عادات وتقاليد عديدة ومتنوعة تميزهم من غيرهم من المسلمين في الفضاء المغاربي:

ـ على المستوى الديني، يرفض هؤلاء ممارسة الطقوس الدينية المتميزة تاريخياً المنتشرة في مجتمعاتهم المغاربية، بما في ذلك عدم الاحتفال بالمولد النبوي الشريف أو يوم عاشوراء، ويعتبرونها «بدعاً ودخناً» أضيفت إلى الإسلام.

ـ على مستوى اللباس، هم لا يرتدون «الساعة» في اليد اليسرى لعدم الاقتداء بالكفار، بحسب رأيهم، كما يعتبرون الغناء والموسيقى حراماً، لذلك يكتفون بالأناشيد الدينية في أعراسهم التي تكون عادة خالية من كل العادات التي يمارسها بقية أفراد المجتمع.. ومنهم من يعتبر السفر إلى بلاد «الكفر» والعيش في تلك المجتمعات من الكبائر التي لا بد للمسلم أن يتفاداها[١٤٥]، وأكثر ما يميّزهم من بقية أفراد المجتمع هو اللباس الذي يرتدونه، الذي لا يتطابق مع اللباس التقليدي لبلدانهم المغاربية، ولا مع اللباس الأوروبي المتعارف عليه، بل عادة ما يلبسون زياً يبدو غريباً ومتناقضاً في الوقت ذاته، وهو اللباس الأفغاني على أساس أنه ذو طابع إسلامي، لكنهم لا يتردّدون في ارتداء ألبسة عصرية مثل القبعات الرياضية (Casquette) أو الأحذية الرياضية أو وضع نظارات شمسية مميزة، وكلها ملابس وأدوات لم يعرفها السلف الصالح.

٢ ـ حجم الجماعة وانتشارها الجغرافي ومناطق الاستقطاب

أ ـ تزايد أنصار السلفية في المغرب العربي

من الصعب تحديد حجم التيار السلفي العلمي، غير الجهادي، بدقة، ليس لأنه يصعب التمييز بين المنتمين إلى السلفية المدرسية وغيرهم المنتمين إلى السلفية الجهادية، بل لعدة اعتبارات تقنية وأمنية أيضاً... غير أن ذلك

(١٤٤) «رئيس جمعية النهي عن المنكر لـ **اليوم**: أدعياء الحداثة تقف وراءهم إسرائيل وأمريكا،» **اليوم** (تونس)، ٢٨/٦/٢٠١٢.

(١٤٥) «نظرة على السلفيين من الداخل».

لا يمنع من القول إن حجم هذا التيار في تصاعد داخل الفضاء المغاربي لعدة اعتبارات ثقافية وتاريخية وسياسية.

ويظهر أنه بعد الصراع الذي عرفته **الجزائر** ضد السلفية الجهادية، ازداد رصيد السلفية العلمية في المجتمع[(١٤٦)]. ويتركّز السلفيون في الجزائر بشكل أساسي في المدن الكبرى، ولهم تواجد أيضاً في بعض مناطق الريف، وتمكّنت هذه الفئات من اختراق المساجد والأحياء الشعبية، والمدن الداخلية، والتغلغل حتى في مؤسسات الدولة[(١٤٧)].

وبيّن تقرير استخباراتي إسباني حول السلفية في **المغرب الأقصى** أن عدد السلفيين الذين ينتشرون في ربوع المغرب يبلغ زهاء ١٧ ألف شخص، يتوزعون على المدن الكبرى، من قبيل الدار البيضاء والرباط وسلا ومراكش وطنجة وفاس، لكنهم أكثر حضوراً من حيث الحجم والتنظيم في مدن شمال البلاد، مثل تطوان وطنجة[(١٤٨)]. ويرى الشيخ محمد الفزازي، أحد أبرز الوجوه السلفية في المغرب، أن ما جاء في هذا التقرير من معطيات ومعلومات غير دقيق ويجانب الصواب في كثير من الأحيان، باعتبار أن تحديد العدد في ١٧ ألف سلفي أمر غير مفهوم ولا منطقي، علاوة على أنه إحصاء غير علمي، لأن السلفيين لم يخضعوا يوماً للإحصاء من أية جهة كانت، كما أنه يُستعصى إنجاز ذلك عملياً على أرض الواقع[(١٤٩)].

وفي **تونس** فاجأ خروج السلفيين بعد الثورة إلى الشارع وانتشارهم «الكثيف» في مناسبات معيّنة، المجتمع والطبقة السياسية. ويختلف في تونس حجم هذا التيار وقوته، ففي الوقت الذي يشير البعض إلى أنه لا يزال محدوداً، يرى آخرون أنه آخذ في اكتساح الساحة، إذ ضم الاجتماع الذي احتضنته مدينة القيروان، وجمعية «أنصار الشريعة» المحسوبة على السلفية الجهادية، نحو ١٥ ألف نفر، وكان من الصعب التمييز بين الحاضرين، إذ انضم إلى الاجتماع السلفيون بجميع أصنافهم، وكذلك من الفضوليين أيضاً.

---

(١٤٦) «الحركات الإسلامية في الجزائر: فروق الأيديولوجيا».

(١٤٧) احميدة عياشي، «السلفية الشعبية ذلك الرقم المجهول،» جزايرس، ١٢/ ٣/ ٢٠١٢، <http://www.djazairess.com/djazairnews/34828>.

(١٤٨) «قلق إسباني من «المد السلفي» في المغرب،» إسلام أون لاين، ١٣/ ٣/ ٢٠١٢، <http://islamonline.net/ar/1027>.

(١٤٩) المصدر نفسه.

لا شك في أن عدد الحضور، في هذا المهرجان، يعدّ ضخماً قياساً بالاجتماعات الجماهيرية التي تقيمها أحزاب سياسية كبيرة، وكان له مغزى استعراضي بالنسبة إلى أتباع هذا التيار[١٥٠]. ويظهر أن ليس لهذا التيار وزن ميداني كبير، إذ كان منفرداً، ولكنه يستفيد من تعاطف التيارات الإسلامية الأخرى، وعادة ما يشكّل النواة، وليس صاحب القوة العددية الأهم. . . غير أن العدد الوافر من قاعدة التيار السلفي هو وليد التصحّر الثقافي والديني الذي عاشته البلاد التونسية طيلة عقدين ونصف، وهو نتيجة الانغلاق الذي عاشه الشباب التونسي الذي لم يجد من سلوى له غير الفضائيات الدينية. . . ويتركّز هذا أساساً في محافظة بنزرت وسيدي بوزيد والمناطق الساحلية، والمناطق الشعبية للعاصمة تونس، وحتى في بعض أحيائها الراقية[١٥١]. . ورغم هذا الظهور المفاجئ، فإن الظاهرة في تونس في تنام. وتشير أرقام وزارة الداخلية التونسية إلى وجود آلاف المواطنين «السلفيين»، منهم من انسلخ عن حركة الاتجاه (النهضة لاحقاً) لتحولها من حركة سلفية في السبعينيات إلى «حركة سياسية وتخليها عن دورها الدعوي والتربوي لصالح طموحاتها السياسية، وعن كثير من الثوابت الدينية» كما يدّعي البعض من هؤلاء[١٥٢].

ويوجد في موريتانيا العديد من القرى التي ينتشر فيها الفكر السلفي، مثل قرية الفرات، وبعض القرى المحيطة بمنطقة بوتليميت[١٥٣]. أما في ليبيا، فيتركز وجودهم في العاصمة طرابلس، وبعضهم اعترض على الثورة، ويدعون إلى هدم القبور، وقاموا بهدم بعض الأضرحة الشهيرة في ليبيا[١٥٤].

ب ـ دور العبادة

ينتشر أفراد التيار السلفي المدرسي في أغلب الجوامع والمساجد التي تمثل المكان المفضل للاستقطاب وإعطاء الدروس أو تلقيها. وللتيارات السلفية

---

(١٥٠) «بعد استعراضهم في القيروان: رسائل السلفيين المطمئنة تزيد من المخاوف،» **الشروق**، ٢٢/ ٥/ ٢٠١٢.

(١٥١) الورفلي، «إيلاف تطرق عالم السلفيين الغامض في تونس (٢/ ٢)».

(١٥٢) عامر عياد، «السلفية جسم واحد لا ينفصم،» موقع كلمة تونس، ٣٠/ ١/ ٢٠١٢، <http:// www.kalima-tunisie.info/kr/News-file-article-sid-8823.html>.

(١٥٣) «حوار حول التيار السلفي الموريتاني،» أجراه اعلية علاني مع أبي صلاح.

(١٥٤) «الإسلاميون في ليبيا»، برنامج في العمق، «الجزيرة» الفضائية.

جوامعها، بل إن لكل شيخ جامعاً يؤمه مريدوه. وتعتبر تلك الجوامع أهم حلقات بثّ الدعوة في كل الأيام، وخاصة يوم الجمعة، حيث يزداد عدد المصلّين ويتنوع. ففي **الجزائر**، العاصمة، مثلاً كان الحيّ الشعبي «باب الواد» منطلقاً للعمل السلفي، ويتواجد فيه أكبر عدد من أفراد التيار. وفي **تونس** يسيطر السلفيون على عدة جوامع في العاصمة، لعل أكبرها جامع الفتح الذي يوجد في قلب العاصمة، وكذلك جامع حي الخضراء، وعادة ما تتنازع التيارات الإسلامية في ما بينها حول السيطرة على الجوامع في أغلب بلدان المغرب العربي. ففي **الجزائر**، يتقاسم الإخوان والسلفية المساجد في ما بينهم[١٥٥]. وقد نجح التيار السلفي في **تونس** في التواجد في عدد كبير من المساجد، وتفيد الأرقام الصادرة عن وزارة الشؤون الدينية أن ٤٠٠ منها تم استبدال الأئمة فيها أو تسيطر عليه مجموعات أصولية، في حين تؤكد المعطيات الواقعية أن الرقم أكبر بكثير، وموزع على كامل الجهات داخل تراب الجمهورية[١٥٦]. . ومن الظواهر المشتركة في الجوامع التي يسيطر عليها السلفيون أو التي يؤمونها، في أغلب مدن المغرب العربي، أن يقف البعض منهم أمام الجوامع لبيع الأقمصة التي يرتديها السلفيون، والجلابيب التي ترتديها نساؤهم، ومختلف أغراضهم الأخرى.

وتعتبر المكتبات التي توجد عادة بالقرب من الجوامع، من الأماكن المفضّلة لتلاقي العناصر السلفية بعد أداء الصلاة، ولا يقتصر دور هذه المكتبات على بيع كتب التوحيد والفقه والفتاوى المطبوعة، إضافة إلى الأشرطة والتسجيلات[١٥٧].

ج ـ المدارس والجمعيات

للسلفية في بلدان المغرب العربي مدارس وجمعيات ثقافية ودينية ورابطات قرآنية، وأخرى للعلماء.

ففي **موريتانيا**، أسّس التيار السلفي في منتصف الثمانينيات عدة محاظر (أي مدارس دينية)[١٥٨] من أبرزها: مَحْظرة بداه، ومحظرة الشيخ النووي

---

(١٥٥) ابن الشيخ، «تجربة الحركة السلفية في الجزائر: التضارب بين الفكر والممارسة».

(١٥٦) «بعد استعراضهم في القيروان: رسائل السلفيين المطمئنة تزيد من المخاوف».

(١٥٧) «نظرة على السلفيين من الداخل».

(١٥٨) مَحْظرة المحاظر مفردها: محظرة، وهي المدرسة القائمة على شيخ واحد يدرّس أغلب فنون الشريعة واللغة.

«محمد سيديا ولد أجدود»[159]. وبعد الاستقلال دعّمت السلطة في موريتانيا هذا التيار، وسمحت بتأسيس أول مدرسة سلفية محلية تحت اسم «مؤسسة الإمام بداه ولد بُصيري السلفية». ومن أبرز الجمعيات «جمعية البِر للتربية والإصلاح»، وهي من أهم واجهات السلفية المدرسية في البلاد. كما تأسست الجمعية الثقافية الإسلامية عام ١٩٨٢، وضمت أفراداً من مختلف التيارات الإسلامية[160].

وفي **المغرب الأقصى** أسس علي الريسوني جمعية الدعوة في شفشاون، كما أسس د. إسماعيل الخطيب جمعية البعث في تطوان، وكانت هاتان الجمعيتان وغيرهما ذات طابع سلفي واضح، تناضل ضد البدع والانحرافات العقائدية والصوفية[161]. وفي **مراكش** تشرف بعض المجموعات السلفية على مجموعة كبيرة من الكتاتيب والمساجد والمدارس والجمعيات. . .[162]. وبرزت في **تونس**، بعد الثورة مئات الجمعيات الدينية، منها جمعيات تابعة للسلفيين، من ذلك جمعية «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[163]، و«الرابطة التونسية لعلماء الإسلام»[164]، كما تشكّلت «الجبهة التونسية للجمعيات الإسلامية» التي ضمّت عدداً كبيراً من الجمعيات من مختلف مناطق البلاد، بما فيها الجمعيات السلفية، بهدف تكوين قوة ضغط حتى لا يتم التخلي عن اعتماد الشريعة الإسلامية كمرجع في الدستور، وجبهة صدّ ضد كافة المحاولات المتواصلة للمسّ بالمقدسات والشريعة الإسلامية[165]. ومن أقدم الجمعيات السلفية في الجزائر «جمعية القيم» التي تأسست في ٩/ ٢/ ١٩٦٣ وأصدرت مجلة شهرية

---

(١٥٩) «حوار حول التيار السلفي الموريتاني،» أجراه اعلية علاني مع أبو صلاح.

(١٦٠) المصدر نفسه.

(١٦١) عبد الحكيم أبو اللوز، «العمق السلفي للحركة الإسلامية في المغرب،» موقع الإسلاميون، ١١/ ٩/ ٢٠١١، <http://www.islamyun.net>

(١٦٢) أبو اللوز، **الحركات السلفية في المغرب (١٩٧١ ـ ٢٠٠٤): بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي**، ص ٢٣١ ـ ٣٠٨.

(١٦٣) حصلت على التأشيرة القانونية في ١٧ شباط/ فبراير ٢٠١٢ بعد أن غيّرت اسمها إلى الجمعية الوسطية للتوعية والإصلاح، تماشياً وقانون الجمعيات، هيئة النهي عن المنكر تسعى إلى مواجهة تحديات الفكر العلماني، انظر الموقع الإلكتروني بتاريخ ٢١ آذار/ مارس ٢٠١٢ ،<http://www.24h.tn>.

(١٦٤) تأسست في ١٨/ ٤/ ٢٠١١ والأعضاء المؤسسون هم من شيوخ السلفية في تونس: الشيخ كمال المرزوقي، والشيخ البشير بن حسن، د. الحسين شواط، والشيخ المختار الجبالي، ود. طه بو سريح.

(١٦٥) «عدد من الجمعيات الإسلامية تعلن عن تكوين جبهة موحدة،» موقع كلمة تونس، ١٣/ ٣/ ٢٠١٢، <http://www.kalima-tunisie>.

تسمّى **التهذيب الإسلامي**، وهي تهتم بقضايا العرب والمسلمين ودراسة المشاكل الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، بحسب العقيدة الإسلامية(١٦٦). وفي عام ١٩٧٩، انعقد ملتقى العاشور في ضواحي مدينة الجزائر الذي كان الهدف منه توحيد فصائل وجماعات الحركة الإسلامية. وقد ضم هذا الملتقى جميع التيارات الإسلامية بما في ذلك التيار السلفي(١٦٧).

ينشط أتباع التيار السلفيّ وسط الجامعات، أيضاً، وتعدّ جامعة الخروبة في الجزائر العاصمة، فضاء لعلماء السلفية العلمية وأتباعهم في الجزائر. وتعدّ الجامعة بيئة للصدام المباشر بين أتباع الحركة السلفية والإخوان المسلمين، وصراع التيارين على السيطرة على سلطة القرار الإداري، ناهيك عن إشكالية فرض الاختلاط بين الجنسين، ومسألة منع النقاب(١٦٨). وفي **تونس** حاول الطلاب السلفيون، بمساعدة غرباء عن كلية الآداب والفنون والإنسانيات في منوبة، خرق قوانين الكلية التي منعت قبول المنقّبات داخل الفصول، وبعد معركة طويلة لم يتمكنوا من ذلك.

د ـ دور وسائل الاتصال والتواصل الحديثة في انتشار السلفية العلمية

مثّلت الشبكة العنكبوتية، بالإضافة إلى الفضائيات، مصدراً أساسياً لنشر الفكر السلفي بعد أن حوصر الكتاب السلفي في أغلب بلدان المغرب العربي، وإن اعتمد السلفيون المغاربة في البداية على وسائل الاتصال المشرقية والخليجية، فيظهر أنهم دخلوا بدورهم مرحلة «الإنتاج» والاعتماد على وسائلهم وأقوال شيوخهم.

هـ ـ المواقع الإلكترونية

تمثل المواقع الإلكترونية إحدى أهم الوسائل التي يتوجه إليها السلفيون

---

(١٦٦) عروس الزبير، **الجمعية ذات التوجهات الإسلامية في الجزائر** (القاهرة: دار الأمين للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦)، ص ٥٠٦.

(١٦٧) انظر: «مالك بن نبي والصحوة الإسلامية،» موقع الشهاب (تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٣)، <http://www.chihab.net>.

انظر أيضاً: «أحمد سحنون أو الاستقلالية مجسدة في أسمى معانيها،» موقع الشهاب (شباط/فبراير ٢٠٠٤)، <http://www.chihab.net>.

(١٦٨) ابن الشيخ، «تجربة الحركة السلفية في الجزائر: التضارب بين الفكر والممارسة».

لسهولة استعمالها وانخفاض تكلفتها، ويحصي موقع «سلطان» حوالى ١٦٢ موقعاً إلكترونياً للدعاة السلفيين من مختلف المرجعيات السلفية، بالإضافة إلى ٦٣ موقعاً علمياً، متخصّصاً في الإفتاء والفقه والعلوم الشرعية. واستغل السلفيون شبكة الإنترنت لبعث مواقع ومجلات إلكترونية ومنتديات دينية خاصة بهم، تقدم فيها دروس وخطب رموز التيار وشيوخه، كما يهتم بعضها بمسائل اجتماعية كبثّ وقائع الأفراح والمناسبات الاجتماعية لأبناء التيار السلفي، بالإضافة إلى مواقع بعض الشيوخ الخاصة، سواء في مواقع الشبكات الاجتماعية أو المواقع الإلكترونية[١٦٩]. إن أبرز وأحدث وسيلة إعلامية محسوبة على التيار السلفي في الجزائر هي الموقع الإلكتروني «منار الجزائر» الذي بدأ البثّ منذ أواسط عام ٢٠٠٨[١٧٠]. كما توجد مجلة **الإصلاح** ذات التوجه السلفي، وتصدر كل شهرين عن دار الفضيلة للنشر والتوزيع، ومدير هذه الجريدة هو توفيق عمروني، أما رئيس تحريرها فهو الشيخ عز الدين رمضاني[١٧١]. وشعار المجلة الآية الكريمة: ﴿**إن أريدُ إلا الإصلاحَ ما استطعتُ وما توفيقي إلا بالله عليه توكلتُ وإليه أُنيب**﴾[١٧٢].

وفي تونس، صدر في ٢/ ٤/ ٢٠١٢ العدد الافتتاحي من جريدة **الدارين** الإلكترونية، وهي أول جريدة تونسية مقربة من التيار السلفي، بالإضافة إلى أسبوعية **صوت الإسلام في تونس**.

و ـ موقع «اليوتيوب» الإسلامي

برز مؤخراً موقع «اليوتيوب الإسلامي» الذي يعرض الأشرطة ومقاطع الفيديو، ويضم آلاف الأشرطة في مختلف المواضيع الدينية والأخلاقية الموجهة، إلى جانب أشرطة الكاسيت والمجلات والمطبوعات الورقية وغيرها من الوسائل التقليدية الأخرى.

---

(١٦٩) «"سلفنة" الإنترنت.. السلفية وتجليات التمدد بالفضاء الرقمي،» <http://www.alhiwar.net/ShowNews.php?Tnd=571>.

(١٧٠) عبد الرحمن أبو رومي، «منابر إعلامية لسلفية الجزائر بدون صور،» موقع دار الحديث بمأرب، ١٦/ ٦/ ٢٠٠٨، <http://mareb.org/showthread.php?t-629>.

(١٧١) تتكون هيئة التحرير من الأساتذة عمر حاج مسعود، عثمان عيسى، نجيب جلواح.

(١٧٢) **القرآن الكريم**، «سورة هود،» الآية ٨٨.

ز ـ الفضائيات

ينتشر في الوطن العربي الكثير من القنوات الفضائية السلفية، فمن أصل حوالى ١٩ قناة دينية عبر القمر الاصطناعي «نايل سات»، نجد ١٠ قنوات سلفية، وهي نسبة تتجاوز ٥٠ بالمئة من مجموع القنوات الدينية المنتشرة في الوطن العربي[١٧٣]. وتعتبر الفضائيات أحد أهم مصادر «المعرفة «الدينية»، وأنجعها لأفراد التيار وشيوخه، فمن خلالها يلقي هؤلاء الدروس والفتاوى والتوجيهات التي يتفاعل معها المريدون. . .

خاتمة

وبعد، كيف يبدو مستقبل التيار السلفي في منطقة المغرب العربي بعد التحولات التي عرفتها بعض دول المنطقة؟ وفي أي اتجاه سيتطور؟

تمثل الحركة السلفية إحدى التعبيرات السياسية والدينية الطارئة في المنطقة التي مرت عليها كل الملل والنحل، لكنها استقرت على نمط «فريد» من التدين الذي يلتقي فيه المذهب المالكي مع العقائد الأشعرية والتربية الصوفية. . وتعتبر الجماعات السلفية إحدى إفرازات الاستبداد والقمع والانغلاق السياسي المحلي، وكارتداد للسياسات الدولية والإقليمية أيضاً.

فاجأ الربيع العربي الجماعات السلفية، كما فاجأ غيرها، فاندفعت إلى الشارع بقوة وكثافة بعد سقوط أنظمة الاستبداد في بعض الدول، أو عند اتخاذ إجراءات أكثر تحرراً في بعض الدول الأخرى. . . فارتبكت مواقفها وتباينت من الثورة، ومن المناخ الديمقراطي الجديد الذي تولد عنها، فأخذت تتخبط في اختياراتها وفي ممارساتها، غير أنها كانت مزهوة باهتمام المجتمع والإعلام بها، فانخرطت بوعي أو من دون ذلك في الحياة السياسية، وأصبحت تشكّل تياراً ضاغطاً بما تملك من قواعد ومواقع شعبية ذات مميزات خاصة، وإن ظلت متماسكة في الغالب، إلا أن بعضها عرف انشطاراً نتيجة الارتداد عن بعض القناعات والمواقف.

لا شكّ في أن تشدد تلك الجماعات ورفضها للنظام الديمقراطي المدني

---

(١٧٣) قناة «المجد» الفضائية، قناة «المجد للقرآن الكريم»، قناة «الفجر»، قناة «الهدى»، قناة «الناس»، قناة «العفاسي»، قناة «الحكمة»، قناة «الأمة»، قناة «الرحمة»، قناة «الحافظ».

يطرح عدة إشكاليات مركبة: فكرية، وقانونية، وسياسية، وثقافية، وهو لا يطمئن القوى والنخب الديمقراطية والمدنية التي تخشى من استفادة تلك الجماعات من النظام الديمقراطي ومكاسبه من دون أن تغير من قناعاتها، ومن مفاهيمها وتصوّراتها. . . غير أن الأمر لا يبدو كذلك، بحسب رأينا، برغم مشروعية هذا الموقف، فتشدد تلك الجماعات يبدو «طبيعياً» في مرحلة من مراحل تطورها، فأغلب حركات الإسلام السياسي لم تكن تؤمن بالديمقراطية في بداية تكوينها، بل اعتبرتها «بضاعة مستوردة من الغرب»، غير أن قناعاتها تلك تطورت باتجاه الإقرار بالنظام الديمقراطي الذي أصبحت تعتبره الفضاء الممكن لتطورها واندماجها في النظام السياسي، ووسيلة قد تمكّنها من الوصول إلى السلطة، كما حصل في مصر، وفي تونس، والمغرب الأقصى، وربما في ليبيا وموريتانيا مستقبلاً، غير أن كل ذلك يتطلب أمرين أساسيين:

يتمثل الأمر **الأول** في تشجيع تلك الجماعات ودفعها إلى الاندماج في العملية السياسية، وفتح حوارات ونقاشات معها من قبل الأطراف السياسية، وذات المرجعية الدينية الوسطية خاصة، وهو أمر قد يساعد تلك الجماعات ويدفعها إلى تغيير بعض قناعاتها ومسلّماتها، وخاصة أن الإمكانيات المعرفية بشؤون الدين والدنيا لدى السلفيين عامة تبدو محدودة.

أما الأمر **الثاني**، فيتمثل في محاولة تجفيف منابع المال الذي يتدفق على تلك الجماعات من بعض الجمعيات والمؤسسات الدينية الخيرية في الخليج العربي.

ومن دون ذلك كله، ستظل تلك المجموعات كأشواك الورد تزعج المجتمع، وتقلق النظام الديمقراطي الوليد، وقد تعطّل نموه وتطوره الطبيعي.

٣٧ ـ السلفية في الجزيرة العربية

محمد أبو رمان

مقدّمة

يعتبر الخليج العربي المعقل الرئيسي للدعوة السلفية المعاصرة، فثمّة خصوصية تربطها بالدولة السعودية، منذ تأسيسها الأول (في القرن الثامن عشر)، والثاني (بداية القرن العشرين)، حين تزاوجت الدولة بالدين، واستثمر الحكام ذلك خلال النصف الأول من القرن العشرين بتوحيد الأراضي السعودية تحت غطاء الشرعية الدينية، ما أدّى إلى توزيع المجالين السياسي والديني بين حكام السعودية وعلماء السلفية[1].

خلال فترة الخمسينيات والستينيات، وفي ذروة الصراع بين الأنظمة القومية والمحافظة، سعت السلطات السعودية إلى توظيف السلفية في مواجهة تأثير عبد الناصر ودعايته السياسية، وفي السياق نفسه، فتحت المملكة أبوابها للعلماء والدعاة والمفكّرين الإسلاميين (في أغلبهم من جماعة الإخوان في مصر والعراق وسورية)، فكان لحضورهم تأثير ملموس في تطعيم الدعوة السلفية بأفكار إسلامية أخرى، ما وضع البذور الأولى لأجيال جديدة من السلفيين الشباب، تجمع بين العقائد والأفكار الدينية السلفية والأفكار الحركية لدى الجماعات الإسلامية المختلفة.

أدت الطفرة النفطية إلى تعزيز اهتمام السعودية ببناء الجامعات والمعاهد العلمية التي تدرّس السلفية، وبناء مؤسسات إقليمية (مثل رابطة العالم الإسلامي)، وتقديم آلاف المنح للطلاب العرب والأجانب للدراسة في هذه

---

(١) انظر: ستيفان لاكروا، **زمن الصحوة: الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية**، ترجمة عبد الحق الزموري (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٢)، ص ١٩ ـ ٢٢.

الجامعات، وهو ما ساعد في نشر الفكر السلفي في أنحاء مختلفة من العالم، مع تأثر العاملين في السعودية والخليج بهذه الأفكار، فأصبحت السعودية بمثابة المركز العالمي لنشر الدعوة والأفكار السلفية.

لم تكن العلاقة مثالية ـ دائماً ـ بين الدولة والدعوة في السعودية، فبالرغم من الدور الذي تقوم به المؤسسة الدينية الرسمية في تعزيز الاستقرار السياسي وإغداق الشرعية على الحكام، وما تزال إلى الآن، إلا أنّ الاتجاهات غير المهادنة للسلطة بدأت بالظهور، وبرزت إلى السطح مع جماعة جهيمان التي سيطرت على الحرم المكي في نهاية العام ١٩٧٩، قبل أن تتمكن الدولة من القضاء عليها بمساعدة عربية ودولية.

لم تحظ حركة جهيمان التي باغتت الدولة بالشعبية والجماهيرية، إلا أنّ الصدمة الحقيقية للسلطات تمثّلت في صعود ما يسمّى بـ «تيار الصحوة» الذي برز خلال الثمانينيات، وبلغ أوجه في التسعينيات، مع حرب الخليج الثانية، إذ أخذ الخطاب السلفي الجديد، ذو الطابع السياسي، يخلط الأوراق ما بين الدولة والدعوة، ويطرح الأسئلة على شرعية المؤسسة الدينية الرسمية التي طالما كانت الممثل الشرعي والرئيسي للسلفية، وإذا بهذه الصورة تهتزّ، وتبرز لدينا سلفية جديدة وقيادات تتحدث بلغة سياسية مختلفة، ترفض القبول بالتقسيم التاريخي للأدوار بين المؤسستين السياسية والدينية.

في مواجهة هذا الاتجاه الصاعد، برز اتجاه مغاير تماماً على يمين المؤسسة الدينية الرسمية، يدافع بقوة عن شرعية الحكم، ويحرّم معارضة الدولة، ويعلي من مسألة طاعة ولي الأمر، بوصفها أصلاً من أصول العقيدة السلفية، ويتصدّى للجماعات الإسلامية، ويرفض العمل التنظيمي ويعتبره بدعة منكرة، ويأخذ موقفاً حاسماً من العمل السياسي، مكتفياً بإحالته إلى «ولاة الأمور».

ثم في مرحلة لاحقة ظهرت السلفية الجهادية التي وضعت بذورها الأولى خلال الحرب الأفغانية، ثم فجّرتها حرب الخليج مع بداية التسعينيات، ونجمت عن التزاوج بين السلفية والجماعات الجهادية، وأخذت مساحة انتشارها الجغرافية تتوسع في كثير من دول العالم، مع انتشار خلايا القاعدة.

في سياق النسخة ما قبل الأخيرة ـ إلى مرحلة ما قبل الثورات الديمقراطية العربية التي أنجبت السلفية الحزبية ـ من التجليات الحركية للدعوة السلفية، نجد أننا أمام أربعة اتجاهات رئيسية:

١ ـ ما يطلق عليه «المدرسة السلفية التقليدية» التي تركّز على نشر الدعوة والعلم الشرعي، ولا تهتم بالعمل السياسي، وإن كانت لا تأخذ موقفاً سلبياً أو حاداً من الحركات الإسلامية الأخرى، ولا تحرّم العمل السياسي والبرلماني بالمطلق، إنما تربطه بشروط وحيثيات محددة.

٢ ـ ما يطلق عليه «المدرسة الجامية»[٢]، وتقف على يمين السلفية التقليدية، إذ لا تكتفي بالعزوف عن العمل السياسي، والانكباب على نشر الدعوة والعقائد السلفية وتعليمها، بل وترفض العمل السياسي، وتعتبره مضيعة للوقت، وتحرّم العمل الحزبي ومعارضة الحكومة، وتعتبر طاعة أولي الأمر من أصول الدعوة السلفية.

٣ ـ ما يطلق عليه «المدرسة الحركية»، وتجمع في إطارها العام بين الدعوة السلفية والعمل الحركي أو التنظيمي، من دون العمل المسلّح، لكنها تختلف في التفاصيل حول قضايا متعددة، منها الموقف من الحكام والجماعات الإسلامية الأخرى، والديمقراطية والعمل النيابي، وتبرز في هذا السياق الأفكار السرورية، والتجربتان الكويتية والبحرينية، والصحوة في السعودية.

٤ ـ ما يطلق عليه «السلفية الجهادية»، وتجمع بين العقائد السلفية والأفكار الجهادية، وتؤمن بالعمل المسلح في التغيير، وترفض العمل النيابي، وتكفّر في الديمقراطية وتعتبرها ترقيعاً للأنظمة العربية «الجاهلية».

هذه الاتجاهات الأربعة برزت بوضوح في الساحة السعودية، لكنها وجدت لها حضوراً في الخارج، وتحديداً في بلدان الخليج التي كانت الأكثر تأثراً بسبب الموقع الجغرافي، والعلاقات المتداخلة بالسلفية السعودية، وهو التأثر الذي بدأت تبرز نتائجه المباشرة في النصف الثاني من القرن العشرين.

الكويت هي من الدول التي شهدت منذ الستينيات نشاطاً للدعاة السلفيين، تطور في مرحلة لاحقة في السبعينيات لتأسيس الجماعة السلفية هناك، ثم جمعية إحياء التراث الإسلامي في بداية الثمانينيات التي اندمجت بصورة سريعة في الانتخابات النيابية والجامعية، وتوسعت في نشاطاتها الدعوية والخيرية

---

(٢) حول الاتجاه الجامي ومواقفه الفكرية والدينية، انظر: **السلفية الجامية: عقيدة الطاعة وتبديع المختلف** (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، ٢٠١٢)، أغلب فصول الكتاب.

والتعليمية، وأصبحت إحدى القوى الرئيسية في المشهد السياسي الكويتي، بصورة أكثر فاعلية منذ التسعينيات.

أما في **البحرين،** فقد برز النشاط السلفي في السبعينيات، ثم تبلور بدرجة أكبر مع نهاية الثمانينيات وبداية التسعينيات، من خلال تأسيس جمعية التربية الإسلامية، وأخذ بعداً سياسياً مع العام ٢٠٠٢، بتأسيس جمعية الأصالة الإسلامية (الواجهة السياسية لجمعية التربية الإسلامية)، التي شاركت في الانتخابات النيابية والبلدية، وأصبحت هي الأخرى قوى رئيسية في المشهد السياسي البحريني.

في بلدان **الخليج الأخرى** لم تظهر حركات سلفية لافتة، ولم تبرز أسماء لامعة من الدعاة والمفكرين السلفيين؛ ففي **الإمارات** حاربت الحكومة هناك أي عمل إسلامي منظم وحركي، سواء أكان إخوانياً أم سلفياً، ولا يوجد حضور ملحوظ لعلماء سلفيين، باستثناء جمعية «دار البر» السلفية في دبي، وكانت قريبة من جمعية إحياء التراث الإسلامي في الكويت، قبل أن تسير على خطى الاتجاه السلفي الجامي، بتشجيع ورعاية من الدولة[٣].

وفي **عُمان** أثرت طبيعة الحكم المذهبية (الإباضية) في إفشال تأسيس جماعات سنّية عموماً، فكان هذا من المحرّمات، ولم تبرز قوى سلفية أو أسماء لامعة، باستثناء بعض الشباب والطلاب غير المشهورين، وإن كان هنالك موقع إلكتروني (منتديات أهل السنّة والجماعة) في عُمان، يعتبر القائمون عليه أنفسهم ممن يتبنّون العقيدة السلفية الصافية، ويتجنّبون الصدام مع الحكم العماني[٤]. ومن أبرز الشيوخ السلفيين الذين يذكر الموقع ترجمتهم: عبد الله بن سكرون المهري، وأحمد المسهلي، وعبد الله بن أحمد الروّاف، وناصر بن سعيد الساعدي، وأحمد بن سالم الشنفري، وإبراهيم بن حسن البلوشي. وبالتمعّن في سير هؤلاء الذاتية، فإنّهم أقرب إلى السلفية التقليدية ومدرسة الشيخ الألباني منهم إلى السلفية الحركية[٥].

---

(٣) مقابلة مع الباحث في شؤون الجماعات السلفية في الخليج العربي، أسامة شحادة، في مكتبي في مركز الدراسات الاستراتيجية بالجامعة الأردنية، بتاريخ ١١ آب/ أغسطس ٢٠١٢.

(٤) انظر الموقع الالكتروني: <http://www.om-sunna.com/vb/showthread.php?t=2880>.

(٥) حول السير الذاتية لهم، انظر الموقع التالي: <http://www.om-sunna.com/vb/forumdisplay.php?f=108>.

ربما الحالة في **قطر** تختلف جذرياً عن الإمارات وعمان، إذ أخذت العلاقة ـ تقليدياً ـ بين حكام قطر والدعوة السلفية طابعاً وديّاً حميمياً، وهنالك شخصيات سياسية وعلمية محسوبة على الدعوة السلفية، إذ ساعدت الدولة على تبنّي السلفية واعتمادها في المناهج، وتمت تسمية أكبر جامع في قطر باسم محمد بن عبد الوهاب (إمام الدعوة السلفية الحديثة)، إلا أنّ هذه العلاقة الودّية لم تساعد بدورها على صعود تيار سلفي معروف، وربما تبدو الخصوصية القطرية من خلال إقدام جماعة مثل الإخوان المسلمين على «حلّ نفسها» هناك، بذريعة عدم الحاجة إلى عمل تنظيمي إسلامي في هذه الدولة[٦].

في **جنوب الجزيرة العربية**، بدأ حضور الدعوة السلفية بالبروز مع بداية الثمانينيات، وعودة الشيخ مقبل بن هادي الوادعي إلى هناك، من السعودية، وتأسيسه دار الحديث، وهو أقرب إلى الخط الجامي السلفي، ومع التسعينيات أخذت الاتجاهات السلفية الأخرى بالبروز، عبر جمعية الحكمة الخيرية، ثم جمعية الإحسان، وشهدت السلفية انتشاراً واسعاً، لكنها بقيت مستنكفة عن المشاركة في الانتخابات النيابية بصورة مباشرة، أو تأسيس أحزاب سياسية.

تأثرت السلفية اليمنية بلحظة الربيع الديمقراطي العربي، وباشتعال الثورة اليمنية، وانقسام السلفيين ما بين مؤيد للثورة ومشارك فاعل فيها، ومعارض لها مؤيد لنظام علي عبد الله صالح، ومتردد ومتحفظ تجاهها، ومع نهاية الثورة انبثقت فكرة تأسيس أحزاب سلفية على غرار التجربة المصرية، وهو التوجه الذي ولّد سجالات داخل السلفيين ما بين مؤيد ومعارض.

وفقاً لهذه الخارطة الفكرية والحركية، سنتطرق إلى **بلدان الجزيرة العربية** التي شهدت حضوراً للدعوة السلفية، كالسعودية، والكويت، والبحرين،

---

(٦) انظر: مفيد الزيدي، **التيارات السياسية والفكرية في الخليج العربي (١٩٧٣ ـ ٢٠٠٣)** (القاهرة: منتدى المعارف، ٢٠١٢)، ص ٢٦٩، مقابلة خاصة مع الباحث في شؤون السلفية الخليجية، أسامة شحادة.

انظر أيضاً: «الأمير: مسجد محمد بن عبد الوهاب منبر للإصلاح،» **صحيفة العرب** (قطر)، ١٧/ ١٢/ ٢٠١١، إذ ذكر أمير قطر خلال افتتاح الجامع أنّ مؤسس قطر الشيخ جاسم بن محمد بن ثاني، «ممن تلقفوا دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب وتبنوها ونشروها في بلادنا وخارجها في أنحاء العالم الإسلامي، وحمل على عاتقه مسؤولية نشر كتب الدعوة الوهّابية وغيرها من الكتب وطباعتها في الهند، من أجل التفقه بدين الله ورسالة نبيه». وأضاف الأمير: «وما زلنا إلى اليوم نسير على خطى أولئك الأجداد العظام، مهتدين بكتاب الله وبسنة رسوله (ﷺ)، ولن ندخر جهداً من أجل أن نواصل حمل الرسالة ونشر تعاليم الإسلام السمحاء في كل الدنيا. وإننا نرى أن الأمة باتت اليوم بحاجة إلى التجديد واستلهام عزم وتجربة الدعوة الوهّابية بما يواكب العصر وتطوراته».

واليمن، عبر استنطاق أهم مراحل تطورها وتحولاتها والاتجاهات الفكرية المختلفة فيها، والقيادات الفكرية والمؤسسات المحسوبة عليها، وطبيعة الأدوار السياسية التي تقوم بها.

ستتجاوز السلفية الجهادية لما لها من خصوصية فكرية وحركية وعالمية مختلفة عن باقي الجماعات السلفية الأخرى، سواء التقليدية أو الحركية أو الجامية، التي سندرسها هنا.

أولاً: السلفية في السعودية

تتميّز السلفية في **السعودية** بطابع فريد، مقارنةً بالدول الأخرى، فإن لم يكن هنالك دستور مكتوب للمملكة، فإنّ ذلك يعود إلى العلاقة الخاصة بين الدين والدولة، وتحديداً الدعوة السلفية، منذ لحظة ميلاد الدولة الحديثة في العام ١٧٤٤، إذ تكوّنت الدولة واكتسبت شرعيتها بتزاوج حكم محمد بن سعود ودعوة محمد بن عبد الوهاب، وأصبحت الدعوة السلفية ـ الوهّابية مكوّناً أساسياً من مكوّنات الدولة وشخصيتها السياسية والتاريخية، وعاملاً مهمّاً في تطورها ووحدتها السياسية.

الحال لم تختلف مع الميلاد الثاني للدولة في بداية القرن العشرين على يد عبد العزيز بن سعود، إذ استعان بشيوخ الدعوة السلفية لبسط سيطرته وسلطته، ومواجهة خصومه، وتعزيز شرعيته السياسية والدينية، وتكرّست السلفية بوصفها الأيديولوجيا الواقعية للدولة السعودية، فأصبحت المذهب السائد في مختلف شؤون الحياة التعليمية والاجتماعية والثقافية والدينية.

تُرك للدعوة السلفية سلطة الهيمنة على المجال الديني والتأثير الاجتماعي، وتسييره بما يتوافق مع عقائدها ومبادئها ومواقفها الدينية، فيما ساعدت الدعوة السلفية خلال العقود السبعة الأولى من القرن العشرين على تثبيت الشرعية الدينية للدولة، والتخلّي عن «المجال السياسي» لآل سعود، وخضعت ديناميكية الدولة والحكم لمبدأ تقاسم الأدوار السياسية والدينية بين ذرية محمد بن سعود وذرية محمد بن عبد الوهاب وأتباعه(٧).

بالرغم من ذلك التزاوج بين الدولة والدعوة، منذ البداية، إلا أنّ إشكالية

---

(٧) انظر: لاكروا، **زمن الصحوة: الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية**، ص ١٩ ـ ٢٦.

العلاقة بقيت مدار سجال وتطوّر، وتخضع للتحولات السياسية والتاريخية والصراع بين المؤسستين الدولة والدعوة، أيّهما «يروّض» الآخر، هل تفرض الدولة مفاهيمها وسياساتها على المؤسسة الدينية، وتخضعها وتوظّفها بما تراه مناسباً، أم تتغوّل الدعوة على الدولة، وتضع شروطها لتسيير المجالات السياسية والاجتماعية والثقافية. ولعلّ هذا السؤال البنيوي ما يزال مثار جدال وسجال واختلاف بين النخب السياسية والدينية إلى اليوم.

هذه الجدلية دفعت بعبد العزيز بن سعود إلى الاستعانة، لإعادة تأسيس المملكة الثانية، مع بداية القرن العشرين، بـ «الإخوان الوهابيين»[8]، الذين يمثلون السلفية الإقصائية أو المتشدّدة، ما منحه سلاح الشرعية الدينية لتوحيد البلاد تحت حكمه، وإقصاء خصومه ومواجهة التحديات الخارجية، إلا أنّ عبد العزيز نفسه اضطر، لاحقاً، في أواخر العشرينيات، إلى إقصاء التيار السلفي المتشدّد الذي عارض محاولة عبد العزيز بناء تفاهمات عملية مع الإنكليز (في الأردن والعراق وفلسطين)، والاستعانة بالتيار الآخر الاحتوائي ـ المعتدل، في محاولة تليين سطوة الدعوة على الدولة، ومنح الجانب السياسي مزيداً من المرونة والتحلّل من القيود التي تحاول المؤسسة الدينية وضعها على «صانع القرار»[9].

في الوقت نفسه، عملت الدولة على توظيف السلفية بما يخدم مصالحها السياسية داخلياً وخارجياً، فاستخدمها بصورة كبيرة الملك فيصل عندما استعرت نار الخلاف بينه وبين جمال عبد الناصر، وشعر بالقلق من خطاب الأخير، وتأثّر نخب سياسية وفكرية به، إذ عمل على بناء المؤسسة الدينية الرسمية، وتعزيز خطاب الدولة الديني في مواجهة الخطاب الناصري، فأسّس إذاعة «صوت الإسلام» ردّاً على إذاعة «صوت العرب»، التي كانت تؤدي دوراً كبيراً في تسويق جمال عبد الناصر خارجياً، وفي ترويج خطابه السياسي، وأسّس رابطة العالم الإسلامي لتكون عنواناً لتوجهات السياسة الخارجية السعودية، ردّاً

---

(٨) انظر: روبرت ليسي، **المملكة من الداخل: تاريخ السعودية الحديث**، ترجمة خالد العوض، ط ٦ (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، ٢٠١٢)، ص ٢٣ ـ ٢٦.

(٩) انظر: لاكروا، المصدر نفسه، ص ٢٥ ـ ٢٧، إذ يشير الباحث إلى أنّ الانقسام الرئيسي بين السلفيين الإقصائيين ـ التيار المتشدد، والاحتوائيين ـ التيار المعتدل، بدأ عندما احتل المصريون منطقة نجد في العام ١٨١٨، فاعتبرهم الإقصائيون غير مسلمين، ودعا الوهابيون إلى مقاتلتهم، والهجرة في حال انتصر المصريون، لكن الاحتوائيين لم يصلوا إلى تكفير المصريين ورأوا أنهم مخطئون، إلا أنهم ليسوا خارجين عن الإسلام.

على مشاركة عبد الناصر الفعّالة في تأسيس «دول عدم الانحياز»[١٠].

وفي سياق الصراع نفسه، قامت السلطات السعودية بتأسيس جامعات ومعاهد إسلامية تجتذب القيادات الإسلامية الإخوانية التي دخلت في مواجهات دامية، في كل من مصر وسورية والعراق، مع الأنظمة القومية العلمانية، وتطوّرت المؤسسة الدينية الرسمية، وأصبح لها رموزها وشيوخها الذين ساهموا بصورة أساسية في ترسيم خطوط العلاقة بين الدين والدولة[١١].

هذا التداخل يجعل من السلفية في السعودية، إذن، أكبر من مجرد تيار سياسي أو ديني، فهي مذهب يتغلغل في تفاصيل الحياة المختلفة، في المساجد والمعاهد التعليمية والعلمية والدعوة والفتوى، ويمثّل محدّداً مهماً في علاقة الدولة بالمجتمع. لكن بالرغم من هذه العلاقة التاريخية الوثيقة لم تسلّم السلفية دوماً بترك المجال السياسي للحكم، فانبثقت في فترات متعدّدة مجموعات وجماعات من داخل الرحم السلفي سعت إلى «توسيع» رقعة نفوذها وسيطرتها داخل الدولة، حتى إلى المجال السياسي الداخلي والخارجي، وبقيت العلاقة بين الحكام والسلفيين موضعاً للمساومات والمقايضات والتساؤلات[١٢].

١ ـ استراتيجيات ترويض الدعوة

أدت شخصيات دينية دوراً محورياً في تقنين العلاقة بين المؤسسة الدينية الرسمية والدولة، إذ برزت في البداية شخصية محمد بن إبراهيم آل الشيخ (١٨٩١ ـ ١٩٦٩)، مفتي السعودية الأسبق، باعتباره أحد أبرز مؤسسي الهيئات والمؤسسات الدينية السعودية المعاصرة.

تولّى محمد بن إبراهيم رئاسة الفتوى في المملكة، منذ تأسيس دائرة الافتاء في الخمسينيات، وأُسندت إليه رئاسة القضاء، وكان يقوم بتمييز الأحكام التي تحتاج إلى نظرة في ما أحيلت إليه من القضايا من ولاة الأمور، وإلى جانب ذلك تولّى رئاسة المعاهد العلمية والكليات منذ إنشائها عام ١٩٥٠، ووكّلت إليه مهمة الإشراف على مدارس البنات منذ افتتاحها في العام ١٩٥٩،

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ٥٩ ـ ٦١.

(١١) المصدر نفسه، ص ٦١ ـ ٧٤.

(١٢) انظر عبد العزيز الخضر، **السعودية، سيرة دولة ومجتمع: قراءة في تجربة ثلث قرن من التحولات الفكرية والسياسية والتنموية** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٠)، ص ٥٢.

وكُلّف برئاسة الجامعة الإسلامية، منذ تأسيسها في العام ١٩٦١، وتولى رئاسة مجلس القضاء، وتولى رئاسة رابطة العالم الإسلامي منذ إنشائها في أواخر الخمسينيات، وإمامة جامع دخنة وخطابة الجامع الكبير.

أُسّست هيئة كبار العلماء لتكون مرجعاً دينياً للقضايا العلمية الجدلية، ولمناقشة ما يستجد من أحداث تتطلب موقفاً شرعياً، وبقي الشيخ على رأس المؤسسة الدينية إلى حين وفاته في العام ١٩٦٩.

هذه المسؤوليات الدينية التي تولاّها محمد بن إبراهيم، تبرز بصورة واضحة الدور المحوري لشخصيته، إذ أشرف على الشؤون الإسلامية في داخل الدولة، وخارجها، في ما يتصل بالسعودية، وتأسّست في عهده مؤسسة لإفتاء وهيئة كبار العلماء والمعاهد العلمية والجامعة الإسلامية، فهو بمثابة الأب المؤسس للمؤسسة الدينية الرسمية المعاصرة، وخلفه في قيادة هذه المؤسسات تلاميذه، ومن أبرزهم عبد العزيز بن باز.

بالرغم من ذلك، بقي الشيخ شخصيةً جدلية بين الدولة والدعوة السلفية، وحُجبت فتاويه ورسائله الأصلية، التي تمّ جمعها لاحقاً في ١٣ جزءاً، ما يعكس حجم التحوّل الذي سعت إليه الدولة في علاقتها مع المؤسسة الدينية بعد وفاته، من خلال ترويض المؤسسة الدينية وإخضاعها لسلطة الدولة، وهو ما كان واضحاً أنّ ابن إبراهيم يرفضه، ويظهر ذلك من خلال آرائه وفتاويه المختلفة(١٣).

خلال أربعين عاماً، تولّى فيها الإشراف على المؤسسات الدينية الرئيسية، سعى محمد بن إبراهيم إلى التشديد على الهوية الدينية للدولة، وكان موقفه ـ في الوقت نفسه ـ معادياً للتحديث والتغريب على السواء، ما شكّل إحراجاً للسلطة السياسية، إذ أصدر فتاوى ينتقد فيها المراسم الملكية، وأدان ارتداء الزي العسكري، بخاصة السراويل والقبعات، لحرمة التشبه بالكفّار، وجاهر بشجب القوانين الوضعية، وانتقد المراسيم والتشريعات الكثيرة التي أصدرها الملك سعود والملك فيصل، بهدف تحديث النظامين القضائي والإداري، ما جعل منه «شخصية غير نمطية نسبياً في المدرسة الوهّابية التي مالت إلى ترك مهمة تحديد كيفية تطبيق الشريعة للسلطات السياسية. وهذه الخاصية التي تحلّى

(١٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٤ ـ ٥٧.

بها الشيخ محمد بن إبراهيم هي التي جعلته بعد وفاته مثالاً لعلماء الصحوة»[١٤].

تُسرد عشرات الفتاوى التي تبنّاها محمد بن إبراهيم، وتتعارض مع سياسات الدولة وتوجهاتها، بخاصة التحديثية والإدارية، ويشير محمد سرور زين العابدين إلى فتوى طريفة للشيخ محمد بن إبراهيم ردّاً على سؤال ورده من الجزائر، فيما إذا كان يجيز الانتحار للثوار، خوفاً من الوقوع في يد الاحتلال الفرنسي، وتقديم معلومات ضد رفاقهم، فأفتى بذلك، وهي فتوى ليست تقليدية ضمن المذهب السلفي السائد حتى اليوم[١٥].

هذا الإصرار على الاستقلالية لدى الشيخ خلق نزاعاً مع الحكم، وكرّس خلال عهده شيئاً من مساحة خاصة للمؤسسة الدينية الرسمية في مواجهة السلطة، وهو ما يرى الباحثون أنّ المؤسسة افتقدته مع خلفاء محمد بن إبراهيم، وتحديداً خلال العقود الثلاثة التالية، التي تولّى فيها عبد العزيز بن باز رئاسة هيئة كبار العلماء.

لم يأتِ عبد العزيز بن باز من خارج رحم المؤسسات الدينية التي تولّى إدارتها والإشراف عليها محمد بن إبراهيم، بل هو أحد تلاميذه، وكان نائبه في تأسيس الجامعة الإسلامية ومن المقربين إليه، لكنّه أخذ خطّاً مختلفاً أكثر مرونة وتبعية في التعامل مع السلطات السعودية خلال العقود التالية، وربما يعود ذلك إلى شخصيته التوفيقية، غير الصدامية بطبعها، حتى وصفه أحد الباحثين بأنّه «شخصية غاندية بختم إسلامي»[١٦].

تولّى العديد من المهمات الدينية، فقد أصبح رئيساً للجامعة الإسلامية بعد وفاة محمد بن إبراهيم، ورئيساً لهيئة كبار العلماء، واللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، ورئيساً للمجمع الفقهي الإسلامي في مكة التابع لرابطة العالم الإسلامي، وصدر أمر ملكي بتعيينه في منصب الرئيس العام لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد برتبة وزير في منتصف التسعينيات.

برز الدور الحقيقي والفاعل لابن باز في قيادة المؤسسات الدينية الرسمية

---

(١٤) انظر: لاكروا، المصدر نفسه، ص ٤١ ـ ٤٥.

(١٥) مقابلة خاصة مع شيخ السلفية السرورية؛ محمد سرور بن نايف زين العابدين في منزله في حي الشميساني بعمان، بتاريخ ٥ آب/أغسطس ٢٠١٢.

(١٦) الخضر، المصدر نفسه، ص ١٣٨.

بعد وفاة محمد بن إبراهيم وتوليه أغلب مسؤولياته، العلمية والدعوية، وبالرغم أنّه في المحطّات الحسّاسة وقف مع السلطة السياسية، سواء في مواجهة شيوخ الصحوة السلفية، كما سيأتي لاحقاً، أو حتى في الاستعانة بقوات أجنبية في مواجهة صدام حسين في حرب الخليج في بداية التسعينيات، إلا أنّه بقي ـ أيضاً ـ شخصيةً جدلية، إذ حافظ على علاقة وديّة مع التيارات السلفية المعارضة، محاولاً القيام بدور «أبوي» معها، بإمساك العصا من المنتصف في ما بينها وبين الدولة(١٧).

تزامن تولي ابن باز للمؤسسات الدينية الرسمية الأهم مع الطفرة النفطية، في السبعينيات والثمانينيات. ومع ازدياد دور المؤسسات السلفية السعودية الدعوية والعلمية والخيرية في مناطق مختلفة من العالم، ومع ازدياد دور الجامعات الإسلامية السعودية، في استقطاب الطلاب الراغبين في دراسة الشريعة، وتوفير منح دراسية لهم؛ هذا وذاك جعل من عقدي السبعينيات والثمانينيات بمثابة «مرحلة ذهبية» لانتشار الدعوة السلفية، في أنحاء مختلفة من العالم، مما منح قياداتها الدينية، وعلى رأسهم ابن باز وابن العثيمين، صيتاً كبيراً في أنحاء العالم، وأعطى لفتاويهم وآرائهم الدينية أهمية خاصة، لما لها من أثر كبير في المتأثرين بالدعوة السلفية، وفي المؤسسات الضخمة والمتعددة التي تموّلها السعودية في مختلف إنحاء العالم.

حافظ ابن باز على علاقة دافئة وقريبة من مؤسسة الحكم السعودية، بالرغم من أنّه كان موجوداً في المدينة المنورة حين تأسّست نواة «الجماعة السلفية المحتسبة» التي أفضت في ما بعد إلى حادثة الاستيلاء على الحرم، من «جماعة جهيمان» (عام ١٩٧٩)، بل توّجهت هذه المجموعة في البداية إلى ابن باز نفسه، طلباً للتأييد والدعم لما تقوم به من دور في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو ما وفّره لهم ابن باز، بل وفوّض أحد مقرّبيه الشيخ أبي بكر الجزائري في إرشاد هذه المجموعة، قبل أن يحدث اختلاف معها، وتصطدم بالدولة، ويجري اعتقال أعضاء فيها، وأخيراً وقوع حادثة الحرم الشهيرة التي شكّلت هزّة عنيفة في علاقة الدولة بالدعوة.

بالرغم من تلك الحيثيات، ووجود تلاميذ لابن باز نفسه من بين مجموعة

---

(١٧) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٨ ـ ١٤٧.

جهيمان، إلا أنّ حادثة الحرم المكي لم تؤثّر في علاقة ابن باز بمؤسسة الحكم، وقد منحها فتوى جواز اقتحام الحرم المكي وتخليصه من يد جهيمان ومجموعته[١٨].

التحدّي الثاني، الأكثر أهمية، لابن باز تمثّل في صعود الصحوة الإسلامية التي تمتّعت خلال العقود السابقة برعايته ودعمه الكاملين، وكان يحظى باحترام كبير داخل دوائر الصحوة وشيوخها وتلاميذها، إلا أنّ بروز النزعة النقدية والمعارضة لدى تيار الصحوة في عقد التسعينيات، مع الاختلاف الواضح في موقف شيوخهم عن ابن باز ومعه هيئة كبار العلماء، التي أصبحت واجهة المؤسسة الدينية التقليدية، في قضية دخول القوات الأجنبية إلى الخليج، أسهم في وضع ابن باز في موقف حرج بين الصحوة والدولة، ومع ارتفاع وتيرة النقد وتحوّل الصحوة نحو خطاب أكثر شراسة في مواجهة السياسات الرسمية، اضطر ابن باز إلى الانحياز إلى الدولة، واستصدرت السلطات الرسمية من هيئة كبار العلماء فتوى عبّدت الطريق إلى اعتقال قادة الصحوة، كما سيأتي لاحقاً.

في المحصّلة، اهتزّ الدور الأبوي والرعائي الذي حاول ابن باز القيام به تجاه التيارات السلفية عامة، مع عقد التسعينيات، ومع ذلك حافظ ابن باز على دوره في التشديد على الهوية الدينية للدولة، مع حرصه على الابتعاد عن أي سيناريو للمواجهة مع السلطات الحاكمة، وهي الطريق التي تكرّست لدى المؤسسة الدينية الرسمية بعد وفاته (في العام ١٩٩٩).

يمثّل محمد بن صالح العثيمين أحد أقطاب المؤسسة الدينية الرسمية، واقترن اسمه مع ابن باز باعتبارهما رأس المرجعية الدينية خلال العقود الماضية، ومع تأخر انضمامه إلى هيئة كبار العلماء إلا أنّ العثيمين تمتّع بحضور واسع لدى أغلب أطياف التيارات والمجموعات السلفية، باستثناء الجهاديين، والتزم بالمسار نفسه الذي حافظ عليه ابن باز في العلاقة الدافئة مع الدولة من جهة، والعلاقة الأبوية بالتيارات السلفية من جهة أخرى، يضاف إلى ذلك الدور التعليمي والدعوي الكبير الذي منحه ابن العثيمين من وقته وجهده وعمره، بالإضافة إلى مسؤولية الفتوى للسائلين من الخارج والداخل على السواء، نظراً

---

(١٨) حول الجماعة السلفية المحتسبة وتعامل ابن باز معها وأفكارها وتطورها، انظر في: لاكروا، المصدر نفسه، ص ١٢٢ ـ ١٣٥. انظر أيضاً: ناصر الحزيمي، **أيام مع جهيمان: كنت مع «الجماعة السلفية المحتسبة»** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١١)، أغلب صفحات الكتاب.

إلى الشهرة التي حازها خلال السنوات الأخيرة من عمره، قبل أن توافيه المنية في العام ١٩٩٩، في الوقت نفسه الذي توفي فيه رفيقه ابن باز[١٩].

عُهدت بعد هذين الاثنين إلى عبد العزيز بن عبد الله آل الشيخ (أحد أحفاد محمد بن عبد الوهاب) رئاسةُ هيئة كبار العلماء وموقع الإفتاء العام في المملكة[٢٠]، وبالرغم من مرور قرابة ١٣ عاماً على توليه هذا الموقع، وبالرغم ـ كذلك ـ من أنه سار على درب ابن باز وابن العثيمين، إلا أنّه لم ينل المكانة الدينية والعلمية التي حصل عليها أولئك الاثنان، وتقلّصت في وقته أهمية هيئة كبار العلماء ودورها بالتزامن مع انفجار أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر وما جرّته من هجوم إعلامي وثقافي وسياسي غربي كبير وواضح على السلفية بالعموم، وإقرانها بالإرهاب العالمي، وبروز دعوات متعددة في أوساط غربية تطالب بالإصلاح التعليمي في المملكة، ثم صعود تيار السلفية الجهادية ونشاط القاعدة خلال الأعوام ٢٠٠٣ ـ ٢٠٠٥، وتبدّي عجز المؤسسة الدينية الرسمية عن مواجهة الحملة الغربية، والقدرة على إقناع الشباب السلفي الجهادي في الداخل على التخلي عن السلاح وتغيير قناعاته، وهي المهمة التي أداها بصورة كبيرة شيوخ الصحوة ودعاتها بعد أن خرجوا من السجون.

ثمة علماء آخرون قاموا بدورٍ بارز في مسار المؤسسة الدينية الرسمية والمؤسسات التعليمية والقضائية، مثل صالح بن فوزان، وعبد الله التركي، وعبد الله بن جبرين، وعبد المحسن العبيكان، وصالح آل الشيخ، وغيرهم[٢١].

٢ ـ الصحوة: التزاوج بين الأفكار الإخوانية والسلفية

ظهر ما يسمّى بتيار الصحوة داخل الوسط السلفي بصورة واضحة، وبلغ ذروته في مرحلة التسعينيات، قبل أن يدخل في مواجهة سياسية مع السلطات السعودية، ويهزّ أسس العلاقة المتينة بين الدولة والدعوة التي بقيت قوية وعميقة، ولم تستطع أحداث مثل اقتحام الحرم أن تهزّها أو تخلخل أركانها.

مع ذلك، فإنّ صحوة التسعينيات تمثّل فقط رأس جبل الجليد لحقيقة هذا

---

(١٩) حول ابن العثيمين، انظر: الخضر، المصدر نفسه، ص ١٤٧ ـ ١٤٨. وحول سيرته عن موقعه الالكتروني، انظر: <http://www.ibnothaimeen.com/all/Shaikh.shtml>.

(٢٠) عنه، انظر الموقع التالي: <http://ar.islamway.com/scholar/274>.

(٢١) عن هذه الشخصيات، انظر: الخضر، المصدر نفسه، ص ١٣٤ ـ ٢٣٤.

التيار الواسع والعريض داخل السلفية السعودية، إذ تعود جذوره إلى العقود السابقة منذ الستينيات، ثم أخذ بالنمو خلال فترتي السبعينيات والثمانينيات، قبل أن يبلغ ذروته لاحقاً.

يربط باحثون ومؤرخون تشكّل تيار الصحوة باستقطاب السعودية لمجموعة بارزة من علماء ومفكّرين إسلاميين من جماعة الإخوان في كل من مصر وسورية، في الستينيات والسبعينيات، للتدريس، خلال مرحلة المواجهة التي خاضتها الجماعة مع الأنظمة القومية في هذه البلاد.

ساهم الوافدون الجدد في بناء المؤسسات التعليمية السعودية الجديدة، وفي وضع المناهج التعليمية والتربوية، وأثّروا بصورة واسعة في أجيال كاملة من الشباب الإسلامي في السعودية، في المدارس والجامعات والمعاهد العلمية، وحدثت خلال هذه المرحلة عملية التزاوج ـ بين العقيدة والأفكار السلفية والحركية الإخوانية ـ ما أنجب فكر الصحوة في السعودية.

بإمعان النظر في تلك المرحلة، سنجد أسماء لامعة من جماعة الإخوان قاموا بالتدريس في الجامعات والمدارس السعودية؛ ففي الجامعة الإسلامية (التي تأسست في بداية عقد الستينيات) نجد كلاًّ من محمد المجذوب (من سورية)، وعلي جريشة (من مصر)، وفي جامعة أم القرى (تأسست في مكة في العام ١٩٨١، وكانت سابقاً فرعاً من جامعة الملك عبد العزيز في جدة)، كان حضور الإخوان ملحوظاً، مثل محمد المبارك الذي ترأس كلية الشريعة عدة أعوام، وعلي الطنطاوي، وعبد الرحمن حبنكة، ومحمد قطب (شقيق سيد قطب)، وسيد سابق (مؤلف كتاب **فقه السنّة**)، ومحمد الغزالي، ومحمد أمين المصري.

وفي جامعة الملك عبد العزيز في جدّة ترك عبد الله عزام تأثيراً ملحوظاً عندما درّس فصلاً في جامعة الملك عبد العزيز في عام ١٩٨١. وفي جامعة الإمام (التي تأسست في الرياض عام ١٩٧٤) سنجد أسماء مثل منّاع القطان (من إخوان مصر ـ الممثل الأول للإخوان في المملكة)، ومحمد الراوي، وعبد الفتاح أبو غدة، ومحمد أبو الفتح البيانوني.

أما في المدارس والمعاهد العلمية المنتشرة في عقدي الستينيات والسبعينيات، فلدينا كل من محمد سرور بن نايف زين العابدين، ورفيقه محمد العبدة، والقيادي الإخواني المعروف (من سورية) سعيد حوّى، ومرّ على المعاهد العلمية السعودية شخصيات من طراز الشيخ عمر بن عبد الرحمن، إذ

درّس في أحد المعاهد العلمية السعودية في نهاية السبعينيات، قبل أن يبرز اسمه كأحد منظّري الفكر الجهادي في مصر والوطن العربي[٢٢].

من الصعوبة المجادلة بأنّ هذا العدد الكبير من القيادات الإخوانية لم يخلق مناخاً جديداً في البيئة العلمية والتعليمية في الجامعات والمعاهد، وبخاصة أنّ أغلب الأسماء التي استعرضنا أبرزها معروفة بإنتاجها الفكري والفقهي والعلمي. ولعلّ التأثير كان متبادلاً، فحدث التمازج بين الفكر الإخواني والعقائد السلفية، فنمت جماعات على فكر جماعة الإخوان المسلمين مرتبطة بها تنظيمياً، مع حفاظ أبناء هذه الجماعات على عقائدهم وأفكارهم السلفية، بينما بقيت مجموعات من السلفيين خارج مجال الإخوان، لكنها اقتربت في تصورها للدعوة والعلاقة مع الدولة والسياسية والمجتمع من أفكار الإخوان الحركية.

بالرغم من نمو الإخوان في المجتمع السعودي، خلال عقدي السبعينيات والثمانينيات، إلا أنّ الصعود الأبرز كان للتيار السلفي الآخر الذي ترعرع خارج محاضن الإخوان، لكنّه أعاد قراءة السلفية في ضوء الفكر الإخواني الوارد، بل تأثر بمفكرين وناشطين إسلاميين بارزين، من الخارجين من رحم الإخوان، من الخط القريب من المدرسة القطبية. وسنجد هنا بصمات خاصة لكلّ من محمد سرور زين العابدين، ومحمد قطب، وهما وإن كانت جذورهما إخوانية إلا أنّهما قاما بتطوير أفكارهما لتكون أكثر قبولاً في الأوساط السلفية، بصورة خاصة في الجانب العقائدي منها.

كان محمد سرور بن نايف زين العابدين أحد الإخوان الناشطين في سورية، في مرحلة الخمسينيات، وقد اقترب من التيار القطبي في الجماعة (وبدأ يجاهر بأفكار نقدية لها)، وبرزت منذ تلك المرحلة ميوله السلفية، في مواجهة الميول الاحتوائية والبراغماتية للإخوان. غادر سورية إلى السعودية في العام ١٩٦٥، وهنالك اشتغل في تدريس الرياضيات والدين في حائل والبريدة (ليدرس على يده أحد أبرز شيوخ الصحوة (لاحقاً) ـ سلمان العودة)، ثم عمل أخيراً في المنطقة الشرقية، قبل أن تأمره السلطات السعودية في عام ١٩٧٣ بمغادرة البلاد، متوجّهاً إلى الكويت، لفترة محدودة، ثم ليقيم في لندن، ويؤسس نشاطه الجديد من هناك.

---

(٢٢) انظر: لاكروا، زمن الصحوة: **الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية**، ص ٦١ ـ ٨٦.

خلال وجوده في السعودية، ترك سرور جماعة الإخوان، فيما يختلف الباحثون في ما إذا كان أسّس جماعته الخاصة في القصيم (حيث كان يقيم) أم أنّ دوره اقتصر على التأثير الفكري والسياسي، من دون التنظيمي، إذ يشير الباحث الفرنسي ستيفان لاكروا إلى أنّه أسس جماعته، لكنه بقي الأب الروحي لها، فيما تولى الأمور التنظيمية شخص اسمه فلاح العطري. وكان ينظر إلى الجماعة التي أسسها في البداية باعتبارها جماعة إخوانية، قبل أن تبرز الفروقات بينها وبين الجماعات الإخوانية الأخرى، بتأكيد أبنائها أهمية الجانب العقائدي والعلمي الشرعي في الدعوة[٢٣].

بالرغم من خروج محمد سرور من السعودية، إلا أنّ تلاميذه المتأثرين به تزايدوا، والأفكار الجديدة التي بدأ يطرحها داخل الأوساط السلفية وصلت إلى مدى واسع، وأخذ خصومهم يطلقون عليهم وصف «السروريين»، واشتهروا بالجمع بين السلفية في جانبها العقائدي والعلمي من جهة، والحركية الإخوانية، والاهتمام بالشأن السياسي والحديث فيه، على خلاف التوجه العام لدى المؤسسة التقليدية السلفية التي قبلت بتقاسم الأدوار بين المجالين الديني والسياسي.

لم يتوقف نشاط محمد سرور في لندن، وبقي تأثيره ملحوظاً في أوساط السلفيين في السعودية، بل وفي خارجها، وأسس في الثمانينيات المنتدى الإسلامي، ثم أصدر مجلة **السنّة**، التي أخذت صيتاً كبيراً لدى الشباب السلفي، وبخاصة في مرحلة التسعينيات، بالرغم من منعها في أغلب البلدان العربية.

توسّع خصوم الأفكار التي بثّها محمد سرور، وأصبحوا يطلقون لقب «سروري» على كل سلفي يجدونه مهتماً بالسياسة، ويقرأ الصحف والمجلّات، ويتحدّث بنزعة نقدية للأوضاع السياسية القائمة، وهو توصيف بالضرورة غير صحيح، إذ لم يكن محمد سرور وحده من خطّ هذا المسار داخل السلفية، أو كان له تأثير في بروز الصحوة والاهتمامات الفكرية والحركية لدى الأجيال السلفية الصاعدة، منذ بداية الثمانينيات.

الشخصية الثانية التي كان لها تأثير في أوساط السلفيين، هو محمد قطب، شقيق الشهيد سيد قطب الذي عاش في كنف أخيه سيّد، فكرياً وروحياً،

---

(٢٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٩٥ ـ ١٠١، والخضر، المصدر نفسه، ص ٢١٢ ـ ٢٢٥.

وتعرّض للاعتقال والتعذيب، كأخيه، إلى حين الإفراج عنه في عهد الرئيس المصري محمد أنور السادات عام ١٩٧١ بعد ستة أعوام من السجن، ثم غادر إلى السعودية في العام نفسه، ليعمل في كلية الشريعة في مكة المكرمة التي أصبحت لاحقاً جامعة أم القرى.

يعتبر محمد قطب امتداداً لفكر سيد قطب، لكن بـ «طبعة سلفية»، إذ حافظ على القضية المركزية في فكر شقيقه «الحاكمية الإلهية»، مع العمل على الاهتمام بالجانب العقائدي ـ السلفي، واعتبر التضاد بين الحاكمية والجاهلية مماثلاً للتضاد بين التوحيد والشرك.

اقتضت النسخة السلفية القطبية أيضاً من محمد قطب العودة إلى مؤلفات سيد نفسه وتنقيحها مما يتصادم مع الأفكار الوهّابية، وتوضيحاً لما يمثّل المحطة الأخيرة من فكر سيد، وتحديداً مع تفسيره الكبير **في ظلال القرآن**، وهو ما أصبح يطلق عليه بـ «القطبية الجديدة»[(٢٤)].

تولّى محمد قطب الإشراف على قسم المذاهب الفكرية المعاصرة الذي تمّ تأسيسه في جامعة أم القرى، وأشرف على أحد أبرز شيوخ الصحوة (لاحقاً) سفر الحوالي، وتتلمذ على يديه عدد كبير من أبناء الصحوة، من بينهم محمد بن سعيد القحطاني الذي ألّف بدوره كتاب **الولاء والبراء في الإسلام**، فأصبح لاحقاً مرجعاً مهماً لدى التيار الصحوي، مع مركزية هذا المفهوم «الولاء والبراء»، في مواجهة التيارات التغريبية والعلمانية، وترسيم صورة مختلفة في العلاقة مع دول العالم الغربي، عن تلك التي تندرج عليها السياسات الخارجية العربية.

بالرغم من ذلك، فإنّ أفكار محمد قطب تنزع إلى التمهّل وتركّز على الجانب التربوي والعلمي، تجنّباً للصدام والمواجهة مع الأنظمة قبل أن تنضج الصحوة وتكتسب قدرة على الصمود، وهو ما دفع به إلى تأكيد أهمية بناء القاعدة المؤمنة، وسياسات «النفس الطويل» في العمل الإسلامي، وهي الاستراتيجيا التي يبدو أنّ الصحوة لم تستفد منها كثيراً، إذ دخلت في صدام مبكّر مع النظام في منتصف التسعينيات[(٢٥)].

---

(٢٤) انظر: لاكروا، المصدر نفسه، ص ٧٦ ـ ٧٩.

(٢٥) حول أفكار محمد قطب، انظر: محمد أبو رمان، **الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي: المقاربات، القوى، الأولويات، الاستراتيجيات** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٠)، ص ١٩٧ ـ ٢٠٥.

لم يأت تيار الصحوة ـ إذن ـ من فراغ، إذ جاء عبر بيئة خصبة من الأفكار السلفية والإخوانية في الجامعات والمعاهد العلمية والمعسكرات الشبابية التي انتشرت في الثمانينيات، وبدأ شيوخه بالبروز في الثمانينيات، وبصورة خاصة كلّ من سفر الحوالي وسلمان العوده وناصر العمر، الذين شكّلوا رموزاً لهذا الاتجاه الصاعد في المشهد السياسي السعودي.

أخذ اسم سفر الحوالي يتردّد في الثمانينيات عندما تولّى الردّ على فتوى عبد الله عزام الشهيرة في اعتبار المشاركة في الجهاد الأفغاني فرض عين على كلّ مسلم ومسلمة، وهي الفتوى التي لقيت صدى واسعاً، إلا أنّ الحوالي نقد هذه الفتوى، ورأى أنّ هنالك أولويات علمية ودعوية في السعودية، ثم بدأ اسمه يذيع مع دروس العقيدة التي يلقيها، واهتمامه بالمذاهب الفكرية المعاصرة، وهو ما تكرّس مع رسالته، الماجستير «العلمانية»، والدكتوراه «ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي» التي أشرف عليها محمد قطب، وصولاً إلى حرب الخليج التي شهدت ذروة صعوده[٢٦].

الشخصية المحورية الأخرى في الصحوة، من بريدة، هو سلمان العودة، وقد بدأ اسمه يلمع مبكّراً من خلال محاضراته ودروسه، وقدرته على الجمع بين الثقافة المعاصرة والعلم الشرعي، وخصّص في الثمانينيات محاضرات للردّ على كتاب الشيخ محمد الغزالي **السنّة بين أهل الفقه وأهل الحديث**، وظهرت ردود العودة لاحقاً في كتاب **حوار هادئ مع الغزالي**، ثم بدأ اسمه بالصعود وأتباعه بالازدياد[٢٧].

الحال نفسها، بالنسبة إلى ناصر العمر (ولد في بريدة في العام ١٩٥٢)، أستاذ علوم القرآن في جامعة الإمام، وقد اشتهر في محاضراته ضد الاتجاهات التغريبية والعلمانية ورموزها في السعودية من جهة، والدعوة إلى «فقه الواقع»، وهو فقه جديد على المناهج التقليدية السلفية في السعودية التي كانت تركّز على العلوم الشرعية من دون الاهتمام بالأحداث السياسية والتطورات[٢٨].

---

(٢٦) الخضر، **السعودية، سيرة دولة ومجتمع: قراءة في تجربة ثلث قرن من التحولات الفكرية والسياسية والتنموية**، ص ١٧٠ ـ ١٧٤، ولاكروا، المصدر نفسه، ص ١٩٦ ـ ٢٠٠.

(٢٧) انظر قراءة مفصّلة في مراحل سلمان العودة وخطابه الفكري، في: الخضر، المصدر نفسه، ص ١٧٤ ـ ٢٠٨.

(٢٨) انظر: المصدر نفسه، ص ١٦٨ ـ ١٧٠، ولاكروا، المصدر نفسه، ص ١٩٤ ـ ١٩٦.

في عقد الثمانينيات، تركّز خطاب الصحوة على الحفاظ على هوية الدولة الدينية، والردّ على الاتجاهات التغريبية والعلمانية، والدعوة إلى الأخلاق، وتأكيد أهمية مفهوم الحاكمية الإلهية وتطبيق الشريعة في مواجهة التيارات الإسلامية التي كانت تقلّل من أهمية ذلك، ولا تحكم بالكفر على «الحاكم بغير ما أنزل الله»، وهي قضية تحولت لاحقاً إلى مسألة جدلية وخلافية، بخاصة مع أتباع الشيخ ناصر الألباني الذي اشترط في تكفير الحاكم أن يكون مؤمناً بعدم وجوب تحكيم الشريعة الإسلامية، وهو ما اختلف عن طرح الصحوة الإسلامية الذي جاء ليعتبر قضية الحاكمية مسألة مركزية لديه، وفي مواقفه السياسية[(٢٩)].

البروز الحقيقي على السطح والانتقال من الخطاب المحلي على مستوى المحافظات والمناطق المختلفة إلى الخطاب الوطني العام، بل والعالمي، جاء عبر أحداث الخليج، مع اجتياح جيش صدام حسين للكويت، وإصدار هيئة كبار العلماء لفتوى تجيز الاستعانة بالقوات الأمريكية لحماية السعودية وتحرير الكويت، ما أثار انقساماً كبيراً للمرة الأولى بين شيوخ الصحوة الصاعدين وقادة المؤسسة الدينية الرسمية[(٣٠)].

تولّى سفر الحوالي الردّ على فتوى هيئة كبار العلماء عبر مذكّرته «رفع الغمة عن علماء الأمة» التي وجهها إلى كبار العلماء، وطبعت في ما بعد في كتاب **وعد كسنجر والأهداف الأمريكية في الخليج**، واستعرض فيها ما اعتبره مخطّطات غربية وأمريكية للسيطرة على منابع النفط. ومما ساهم في صعود اسم الحوالي وشهرته تركيز الإعلام الغربي عليه في تلك الفترة، بوصفه تحدياً حقيقياً لسلطة الدولة والعلماء التقليدين[(٣١)].

على خطّ موازٍ للحوالي، جاءت جهود سلمان العوده في انتقاد السياسات الرسمية، بصورة غير معهودة في الأوساط السلفية والسياسية عموماً، وناصر العمر الذي اشترك بصورة أكبر في نقد الاتجاهات العلمانية والتغريبية التي نشطت مع قدوم القوات الأمريكية، وحدثت خلالها مسيرة السيارات الشهيرة للنساء السعوديات، احتجاجاً على منع المرأة من قيادة السيارة، وهي المسيرة

---

(٢٩) الخضر، المصدر نفسه، ص٦٠ ـ ٦٣.

(٣٠) انظر: محمود الرفاعي، **المشروع الإصلاحي في السعودية: قصة الحوالي والعودة** (واشنطن: [د. ن.]، ١٩٩٥)، ص ١١ ـ ٣٤.

(٣١) انظر: لاكروا، **زمن الصحوة: الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية**، ص ٢١٣ ـ ٢١٩.

التي هاجمها شيوخ الصحوة بقوة، واعتبروها جزءاً من المؤامرة على الهوية الدينية للبلاد[٣٢].

في مراحل لاحقة، طوّر شيوخ الصحوة خطابهم نحو المطالبة بالإصلاحات السياسية والاقتصادية والإعلامية والتعليمية، وكانت هذه المطالب خليطاً من قضايا الحريات العامة وحقوق الإنسان، وإجراء انتخابات الشورى، وإصلاحات إدارية من جهة، والتشديد على ضرورة الالتزام بأحكام الإسلام وتعاليمه في مناحي الحياة كافة من جهة أخرى[٣٣].

ساهم الشريط الإسلامي بصورة فاعلة ومؤثرة بانتشار خطاب الصحوة وبشهرة شيوخها، إذ كان يوزّع من بعض أشرطتهم عشرات الآلاف من النسخ، ويتم تداول خطاباتهم ومحاضراتهم داخل السعودية وخارجها، مما وسّع دائرة تأثيرهم، وعزّز من جمهور المريدين لمحاضراتهم، فوصل الرقم في بعضها إلى آلاف الحضور[٣٤].

في تلك الفترة، تصاعدت المطالب بإصلاحات سياسية، وبالعدالة الاجتماعية، وبإصلاحات قضائية وإدارية، فظهر خطاب المطالب في العام ١٩٩١ الذي اشترك فيه شيوخ الصحوة الجدد مع المثقفين السلفيين الإصلاحيين (مثل: محمد المسعري، وسعد الفقيه، ومحسن العواجي، وسعيد آل زعير، وعبد العزيز القاسم)، وتمكّنوا من إقناع كل من ابن باز وابن العثيمين بالتوقيع عليه، بوصفه «رسالة سريّة» إلى الملك فهد، وهو ما أدّى إلى جمع مئات التواقيع من هيئة كبار العلماء وغيرهم من علماء ومثقفين[٣٥].

بعد أسبوع من تسليم الخطاب إلى الملك فهد، سرّبته المجموعة إلى وسائل الإعلام والجمهور، مما أثار حفيظة الدولة، وقد استدعت هيئة كبار العلماء نفسها التي انتقدت نشر الخطاب على الملأ، إذ الأصل أن تكون النصيحة سرية للحاكم.

---

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٢١٦ ـ ٢١٩،

(٣٣) انظر: محمد سليمان، «السعودية الفرصة سانحة للتغيير: من الركود إلى الدولة القلقة ١ ـ ٢،» مجلة **العصر** الإلكترونية (٢٠ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٣)، <http://alasr.ws/articles/view/4544>.

انظر أيضاً: محمد أبو رمان، «سفر الحوالي.. رائد السلفية الجديدة،» مجلة **العصر** الإلكترونية (٢٠ حزيران/ يونيو ٢٠٠٥)، <http://alasr.ws/articles/view/6769>.

(٣٤) انظر: الرفاعي، **المشروع الإصلاحي في السعودية: قصة الحوالي والعودة**، ص ١١ ـ ١٦.

(٣٥) لاكروا، **زمن الصحوة: الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية**، ص ٢٣٤ ـ ٢٤٤.

أعاد المثقفون الإصلاحيون الكرّة بما سمّي «مذكّرة النصيحة» (في العام ١٩٩٢) التي أكدت المطالب السابقة، بصورة أكثر تفصيلاً، وهو ما واجهته هيئة كبار العلماء بلغة أكثر عنفاً وحزماً، فتصدّى لها ثلاثة من العلماء المزكّين للنصيحة (عبد الله بن جبرين، وعبد الله المسعري، وحمود الشعيبي)، في ما عرف بالردّ الثلاثي، ما وسع الشرخ بين الصحوة والتيار الإصلاحي عموماً من جهة، وهيئة كبار العلماء والسلطة من جهة ثانية.

تطوّرت المطالب الإصلاحية إلى تأسيس «لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية» (في العام ١٩٩٣)، التي ساهم في إنشائها بصورة أساسية المثقفون السعوديون: سعد الفقيه، ومحمد المسعري، من دون مشاركة علماء الصحوة، مع تأييد العوده العلني لها[٣٦].

جاء الردّ سريعاً عبر بيان هيئة كبار العلماء (بعد أسبوع) الذي اعتبر اللجنة غير شرعية، وكان ذلك مقدمة لحملة ضد أعضاء اللجنة، انتهت إلى اعتقال عدد منهم، وعزلهم وفصلهم من وظائفهم، وأعلن عبد الله بن جبرين انسحابه، ثم غادر الناشطون فيها، أي كلّ من محمد الحضيف، ومحمد المسعري، وسعد الفقيه، إلى لندن لتدشين عمل اللجنة في الخارج، ثم استقل سعد الفقيه عن المسعري ليؤسس لنفسه «الحركة الإسلامية للإصلاح في السعودية» (في العام ١٩٩٦)[٣٧].

واجهت السلطات تصاعد النبرة المعارضة في خطاب شيوخ الصحوة بمنعهم من إلقاء الخطب والدروس، ثم تطورت الأمور (في العام ١٩٩٤) إلى اعتقال كل من سفر الحوالي، وسلمان العودة، وناصر العمر، بعد استصدار فتوى من هيئة كبار العلماء ضد ما يتبنّونه. وفي حين تم اعتقال الحوالي والعمر بطريقة سهلة، كادت محاولات اعتقال العودة أن تتحول إلى مواجهات مع مؤيديه وأتباعه، بعد أن رفضوا اعتقاله، قبل أن تغافله قوات الأمن وتعتقله في لحظات الفجر[٣٨].

---

(٣٦) حول خطاب الصحوة في مرحلة ما بعد حرب الخليج، انظر: الخضر، **السعودية، سيرة دولة ومجتمع: قراءة في تجربة ثلث قرن من التحولات الفكرية والسياسية والتنموية**، ص ٩٦ ـ ١٠٦.

(٣٧) انظر تفصيل هذه التطورات، في: لاكروا، المصدر نفسه، ص ٢٤٥ ـ ٢٥٥.

(٣٨) حول هذه التطورات وحيثياتها، انظر: الرفاعي، **المشروع الإصلاحي في السعودية: قصة الحوالي والعودة**، ص ٣٦ ـ ٥١ و٥٩ ـ ٨٦.

خلال فترة اعتقال الشيوخ في الفترة (١٩٩٤ ـ نهاية العام ١٩٩٩) حدثت حالة كمون في جمهور الصحوة وانشطار باتجاهات مختلفة، فبدأ صوت السلفية الجهادية بالصعود، بصورة خاصة مع انتقال أسامة بن لادن إلى أفغانستان، وتأسيس الإمارة الثانية لطالبان، ثم الإعلان عن الجبهة العالمية لقتال اليهود والصليبيين. وفي الوقت نفسه، اتجهت مجموعة أخرى من الشباب إلى الأفكار التنويرية والإصلاحية بصورة أكبر، فيما تراجع بصورة ملحوظة نشاط تيار الصحوة في المساجد والمحافل العلمية والتربوية، بسبب الضغوط الأمنية[٣٩].

المفاجأة تمثّلت في مرحلة ما بعد خروج الحوالي والعودة، إذ بدت ملامح تغيّر على خطابهما الفكري والسياسي، ونزوع إلى التهدئة مع السلطات السعودية، مع بروز ما يسمّى بالسلفية الجهادية، وصعود القاعدة في السعودية، بخاصة بعد أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر، فتولّى كلّ من الحوالي والعودة نقد القاعدة وخطابها وعملياتها، وقاما مع آخرين بتوزيع رسالة عنوانها «على أي أساس نتعايش؟» في الردّ على رسالة المثقفين الأمريكيين بعد الأحداث بعنوان «من أجل ماذا نحارب؟!»[٤٠].

الخط الفكري والسياسي الجديد لشيوخ الصحوة قابله تراجع في زخم التيار وحضوره في المجتمع السعودي، مقارنة بالمرحلة الأولى التي ظهر فيها واستحوذ على تأييد واهتمام هائل، وبالرغم من تصدّي شيوخ الصحوة للهجمة الإعلامية والسياسية الغربية على السعودية بعد أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر، وقيامهم بدور حيوي في مواجهة خطاب القاعدة ومحاولة إقناع الشباب بالرجوع عن أفكارهم والتوسط مع السلطات بهذا الخصوص، إلا أنّ العلاقة بقيت بين شد وجذب بينهم وبين السلطات[٤١].

---

(٣٩) انظر: الخضر، **السعودية، سيرة دولة ومجتمع: قراءة في تجربة ثلث قرن من التحولات الفكرية والسياسية والتنموية**، ص ١٠٠ ـ ١٠٢.

(٤٠) حول الرسالة الأمريكية، انظر: رضوان السيد، **الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية** (بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤)، ص ٤٧ ـ ٧٣. وحول بيان «على أي أساس نتعايش» وما أثير حوله من نقاشات، انظر: محمد سليمان، «رسالة من مكة: هذه لغة الحوار بين الأمم والشعوب،» مجلة **العصر** الإلكترونية (٣ أيار/ مايو ٢٠٠٢)، <http://alasr.ws/articles/view/2258>.

(٤١) انظر تقرير بعنوان: «مرض الشيخ الحوالي: التيار الإصلاحي الصحوي في مواجهة تحديات البقاء،» مجلة **العصر** الإلكترونية (٢١ حزيران/ يونيو ٢٠٠٥)، <http://alasr.ws/articles/view/6771>.
انظر أيضاً: محمد أبو رمان، «سلمان العودة يعلن الحرب على القاعدة،» **الغد** (عمّان)، ٩/ ١٠/ ٢٠٠٩.

اشتغل الحوالي والعودة والعمر بعد خروجهم على الفضاء الإلكتروني الجديد، إذ أسسوا مواقع إلكترونية لهم، كان النجاح الأكبر فيها للعودة عبر مؤسسته «الإسلام اليوم» التي أصبحت موقعاً إلكترونياً مشهوراً، وانتقل نشاط العوده إلى الفضائيات الإسلامية وغير الإسلامية، إلى أن تمّ إيقاف برنامجه على فضائية أم. بي. سي (mbc) في العام ٢٠١١، لموقفه من تأييد ثورات الربيع العربي، في مصر وتونس، بخلاف موقف الحكومة السعودية حينها[٤٢].

في الخلاصة، شكّلت الصحوة في مرحلة التسعينيات نقطة تحول في علاقة الدولة بالدعوة، عبر صعود خطاب سلفي مغاير للتقليدي، أكثر استقلالية ونقدية تجاه السياسات الرسمية، مما خلق شرخاً بين المجالين الديني والسياسي من جهة، وأعاد طرح التساؤلات في محدّدات العلاقة ومستقبلها من جهة أخرى، وهي التساؤلات التي تعزّزت مع صعود السلفية الجهادية وصعود القاعدة في السعودية، وقبل ذلك الحدث الجلل (تفجيرات ١١ أيلول/ سبتمبر) الذي كان أغلب مرتكبيه من الشباب السلفي السعودي.

٣ ـ الجامية: طاعة ولي الأمر من أصول العقيدة

بالرغم من قصر المدّة التي قضاها محمد ناصر الدين الألباني في السعودية (١٩٦١ ـ ١٩٦٣) مدرّساً في الجامعة الإسلامية، إلا أنّ تأثيره كان كبيراً في الأوساط السلفية هناك، وفي إثارة زوبعة من الخلافات الفقهية والفكرية مع أساتذة آخرين ضمن المدرسة السلفية نفسها، واستمر تأثير الألباني حتى بعد خروجه من السعودية عبر مؤلفاته واهتمامه الخاص بالحديث النبوي، ومواقفه الفقهية والفكرية والعلمية التي وجدت لها صدى واسعاً في السعودية[٤٣].

الاهتمام الأكبر الذي ولّده الألباني في البدايات تمثّل بتحفيز الطلاب والأجيال الجديدة على دراسة أسانيد الأحاديث النبوية، وتنقيح العلوم الشرعية من الأحاديث الضعيفة، قبل أن يطوّر الرجل مواقفه الفكرية والسياسية بالإعلان

---

(٤٢) انظر: الخضر، **السعودية، سيرة دولة ومجتمع: قراءة في تجربة ثلث قرن من التحولات الفكرية والسياسية والتنموية**، ص ١٠٦ ـ ١١٤.

(٤٣) حول فترة وجود الألباني في السعودية وتأثيره، انظر: لاكروا، **زمن الصحوة: الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية**، ص ١١١ ـ ١١٧.

عن مقاربته التي تقلب الأولويات في العمل الإسلامي بمنح الاهتمام والأفضلية لموضوع تصفية العلوم الشرعية، مما يعتبر بدعاً وضلالات مدخلات عليها، والدعوة إلى هذا الفهم الصحيح والتربية عليه، وهي المقاربة التي يطلق عليها «التصفية والتربية».

وضع الألباني خلال تواجده في السعودية حجر الأساس لإحياء مشروع «أهل الحديث»، لدى أساتذة وطلاب سعوديين، ساروا على دربه في الجامعة الإسلامية التي درّس فيها، بالتركيز على العلوم الشرعية، واعتبار العمل السياسي إهداراً للجهود والوقت. وتعزّز هذا التيار مع استقرار الألباني في الأردن مع بداية الثمانينيات، وانتشار أفكاره وتلاميذه الذين اتخذوا مع مجموعة في السعودية خطّاً أكثر تطرفاً وتشدداً من الألباني نفسه تجاه العمل السياسي والحزبي، بتحريمه واعتباره بدعاً، والدخول في مواجهات فكرية مع الأحزاب الإسلامية الأخرى، تحت بند «الجرح والتعديل» (الذي استدرجوه من علوم الحديث إلى تقييم جهود العمل الإسلامي)[٤٤].

الشخصية المحورية الرئيسية التي تصدّرت هذا التيار في السعودية هي محمد بن آمان الجامي (الحبشي الأصل)، الذي عمل مدرّساً في الجامعة الإسلامية، وبرز اسمه لدى المهتمين في حرب الخليج، إذ تصدّى مع زملائه وتلاميذه من المدرسة الفكرية نفسها لخطاب الصحوة، وبدأوا يكرّسون جزءاً كبيراً من خطابهم للرد على سفر الحوالي وسلمان العودة، واتهامهم بالسرورية والقطبية والخروج على الحاكم، والخروج بالسلفية عن معالمها الأساسية نحو العمل الحزبي والسياسي والمعارضة[٤٥].

من أشهر تلاميذ الجامي ربيع بن هادي المدخلي الذي ما يزال إلى اليوم يحمل لواء المدرسة، مع شخصيات أخرى مثل فلاح الحربي، وأجيال جديدة من التلاميذ الذين درسوا على يد الجامي والمدخلي. وتبرز معالم هذه المدرسة فكرياً، من خلال الحضّ على طاعة أولي الأمر، ورفض العمل السياسي،

---

(٤٤) حول مدرسة الألباني وأفكارها الدينية والسياسية، انظر: محمد أبو رمان وحسن أبو هنية، **السلفية المحافظة: استراتيجية أسلمة المجتمع وسؤال العلاقة الملتبسة مع الدولة** (عمّان: مؤسسة فريدريش أيبرت، ٢٠١٠)، ص ٥٧ ـ ١٠٠.

(٤٥) حول محمد بن آمان الجامي، انظر: الخضر، **السعودية، سيرة دولة ومجتمع: قراءة في تجربة ثلث قرن من التحولات الفكرية والسياسية والتنموية**، ص ١٦٥ ـ ١٦٦.

واعتبار المعارضة والأنشطة السياسية من مظاهرات ومسيرات واعتصامات خروجاً على الحاكم، والاهتمام بالعلم الشرعي والحديث، والمواجهة الدائمة مع الجماعات والحركات الإسلامية الأخرى، باعتبارها انحرافاً عن المنهج الإسلامي الصحيح[٤٦].

يبدو اليوم الوسط السلفي السعودي مجزءاً بين اتجاهات متعدّدة:

أ ـ المؤسسة الدينة الرسمية التي تراجع دورها كثيراً بعد وفاة كل من ابن باز وابن العثيمين، وتتلقى الهجمات النقدية التي تطالب بالتحرر الاجتماعي، وبتقليص قبضة الدين على الحريات الفردية من قبل التيارات الليبرالية والعلمانية من جهة، وتعاني الانتقاد الدائم لها بالجمود، وعدم القدرة على تطوير أفكار وآليات تتناسب مع التحولات الجارية من قبل تيار الصحوة.

ب ـ الصحوة، وتمثّل تياراً سلفياً كبيراً اليوم، لكنه مشتّت، وغير واضح المعالم السياسية، بعد خروج شيوخه من السجن، ولجوئهم إلى مقاربة مهادنة مع السلطات، وأكثر نعومة في التعبير عن مواقفهم السياسية، وبروز اختلافات على السطح بين شيوخه، إذ يذهب العودة نحو قدر أكبر من المرونة والتصالح مع الشيعة والفتاوى الفقهية، وتطورات الربيع العربي والموقف من الديمقراطية والتعددية السياسية، وحقوق الأقليات، فيما يبدو كل من ناصر العمر والحوالي اكثر محافظة وتشدّداً.

ج ـ الجاميون، وهو تيار له شيوخه ومريدوه، لكنه نخبوي لا يتمتع بحضور اجتماعي واسع، كما هي حال تيار الصحوة، ويقتصر دورهم الأساسي في المشهد السلفي على توجيه النقد إلى الجهاديين والإخوان، وبصورة خاصة إلى تيار الصحوة. وقد اتخذ الجاميون موقفاً عدائياً وسلبياً حاداً من تحول السلفيين تجاه العمل الحزبي والسياسي في كل من مصر واليمن، معتبرين ذلك إخلالاً بثوابت العمل السلفي.

---

(٤٦) للمزيد حول الجامية، انظر: محمد عمر سعيد، «الجامية: النشأة والرموز.. الأيديولوجية والحكم العقائدي،» في: **السلفية الجامية: عقيدة الطاعة وتبديع المختلف**، ص ٧ ـ ٣٣. انظر أيضاً: الرفاعي، **المشروع الإصلاحي في السعودية: قصة الحوالي والعودة**، ص ٥٢ ـ ٥٧، ثم ظهرت على يمين الجامية مجموعة أكثر تشدداً منها تسمّى الحدّادية، انظر: محمد عبد الصمد الهجري، «الجغرافيا الفكرية لانشقاقات الجامية (لحظات الولادة لتيار الحدادية)،» في: **السلفية الجامية: عقيدة الطاعة وتبديع المخالف**، ص ٢٥٢ ـ ٢٦٢.

ثانياً: السلفية في الكويت

بالرغم من حضور الفكر السلفي في الكويت منذ بدايات القرن العشرين، عبر مجموعة من الشخصيات السلفية، وتأثير الدعوة السلفية الوهّابية في السعودية، إلا أنّ التأريخ للسلفية بوصفها جماعة وتياراً فكرياً في المشهد الكويتي ارتبط بقدوم عبد الرحمن عبد الخالق (مصري الأصل) من السعودية[٤٧]، في العام ١٩٦٦، إذ بدأت منذ تلك اللحظة جهود نشر السلفية وبناء نواتها الحركية. وكان الدور البارز في ذلك لكل من عبد الرحمن عبد الخالق والشقيقين عمر الأشقر ومحمد الأشقر (من الأردن)، وهو الأمر الذي آتى أكله الأولى في العام ١٩٧٤، عبر تأسيس الجماعة السلفية[٤٨].

دخلت الجماعة السلفية على خط المشهد الثقافي والإعلامي الكويتي عبر مشاركة قادتها في تحرير ملحق الصفحات الدينية في صحيفة **الوطن** الكويتية، فيما بدأت الجماعة بالانتشار عبر عمل منظّم، لكنه غير معلن، كباقي الأحزاب والقوى السياسية، إلى أن قامت بتأسيس جمعية إحياء التراث الإسلامي في العام ١٩٨١، ثم المشاركة في الانتخابات النيابية في العام نفسه عبر مرشحيْن اثنين[٤٩].

مع أنّ الجمعية حافظت في أهدافها على الالتزام بالدعوة إلى الأفكار السلفية والعمل الخيري، إلا أنّ هذا العمل التنظيمي والجماعي ـ بحدّ ذاته ـ شكّل قفزة كبيرة في الخطاب السلفي عموماً، الذي كان يخضع للتأثير السعودي، ويقف موقفاً سلبياً من العمل الجماعي والسياسي والحزبي، مما خلق جدلاً وحواراً داخل الجمعية نفسها، وفي الأوساط السلفية الكويتية حول مشروعية العمل الجماعي والسياسي، فضلاً عن ولوج التجربة النيابية[٥٠].

---

(٤٧) انظر الصفحة الرسمية لعبد الرحمن عبد الخالق، على شبكة التواصل الاجتماعي (الفيس بوك): <http://www.facebook.com/Salafinet>.

(٤٨) خليل علي حيدر، «الجماعة السلفية في الكويت: ماضيها وحاضرها،» في: **الإخوان المسلمون والسلفيون في الخليج العربي**، ط ٢ (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، ٢٠١١)، ص ٢٥٤ ـ ٢٥٩.

(٤٩) انظر: الزيدي، **التيارات السياسية والفكرية في الخليج العربي (١٩٧٣ ـ ٢٠٠٣)**، ص ٢٧٧ ـ ٢٨٠.

(٥٠) حول تعريف الجمعية بنفسها، انظر موقعها الإلكتروني: <http://www.turathkw.com/topics/ = current/index.php?cat_id=2>

قام بالدور البارز في التأسيس الفكري لهذه الحالة السلفية الجديدة عبد الرحمن عبد الخالق، عبر كتاباته المختلفة وآرائه التي ذهب فيها إلى تأكيد أهمية التكامل في العمل الدعوي، ورفض أن يكون العمل السياسي أمراً ثانوياً أو مضيعة للوقت، كما هو سائد في الوسط السلفي السعودي آنذاك.

في كتابه **المسلمون والعمل السياسي**، يخالف عبد الخالق الفتاوى والمواقف السلفية عموماً عندما يؤكد ضرورة الدخول في مضمار العمل السياسي، وتشكيل أحزاب سياسية وجمعيات، وتبني الوسائل الجديدة في التغيير بوصفها «مصالح مرسلة»، لا يجوز الاستغناء عنها، وضرورة الاستفادة من هامش الديمقراطية في الدول التي تسمح بذلك، حتى لو لم يكن هنالك «ضمانات» باحترام نتائج صناديق الاقتراع، طالما أنّ الإسلاميين لا يمتلكون بديلاً من ذلك[٥١].

وبالرغم من أنّ عبد الخالق شقّ مبكّراً الطريق إلى العمل السياسي داخل البيت السلفي، وساهم في خوض السلفيين هناك منذ الثمانينيات لغمار التجربة الجماعية، بعيداً عن مقولات الطاعة لولي الأمر أو عدم الدخول في اللعبة السياسية، إلا أنّه في الوقت نفسه وقف ضد مبدأ الخروج على الحاكم الذي حكم أيديولوجيا السلفية الجهادية عموماً، إذ كتب عبد الخالق ضد استخدام السلاح والعنف، مطالباً بالالتزام بالخط السلمي في الدعوة الإسلامية[٥٢].

مع ذلك كله نجد حرصاً لديه على تجنب سيناريو المواجهة السياسية والصدام مع الحكومات، ونجد في كتابه **فصول في السياسة الشرعية** (عام

= انظر أيضاً: صلاح محمد عيسى الغزالي، **الجماعات السياسية الكويتية في قرن (١٩١٠ ـ ٢٠٠٧): الدستوريون ـ الإسلاميون ـ الشيعة ـ القوميون** (الكويت: [المؤلف]، ٢٠٠٧)، ص ٢١٣ ـ ٢١٤.

(٥١) انظر الموقع الإلكتروني للكتاب على موقع الشبكة السلفية، وهو موقع يتبنى أفكار عبد الخالق: <http://www.salafi.net>.

انظر أيضاً رد محمد بن ناصر الدين الألباني عليه في المقطع المسموع التالي: <http://www.youtube.com/watch?v=BUACBaSQwG0>.

(٥٢) تم تجميع عدد من كتبه، في: عبد الرحمن عبد الخالق، **السياسة الشرعية في الدعوة إلى الله** (الكويت: شركة بيت المقدس للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦)، ص ٣٢٧ ـ ٤٠٥ (وهو كتاب يضم مجموعة من الدراسات والكتب التي أصدرها عبد الخالق في وقت مبكّر).

١٩٨٣) تأكيداً لرفض العمل المسلّح وتغيير المنكر باليد، إذ يشدّد على ضرورة الالتزام بمبدأ «السلمية» في الدعوة الإسلامية[٥٣]، ويردّ في صحيفة **الوطن** على مقال لعبد الله النفيسي يصل فيه إلى أنّ العدو الرئيسي للصحوة الإسلامية هو الأنظمة العربية، وانتقد السلفيون حادثة الحرم المكي (اقتحام جهيمان للحرم)[٥٤].

هذه الأفكار حملت في طيّاتها الصيغة الجديدة للسلفية المعاصرة، وتتمثّل في ما أصبح يعرف لاحقاً بـ «السلفية الحركية» أو الإصلاحية، وهي بخلاف السلفية التقليدية تقوم على ثلاث دعائم أساسية؛ **الأولى** الاستقلالية عن الحكام، وتسويغ مشروعية المعارضة السلمية للحكومات، و**الثانية** العمل الجماعي والتنظيمي، و**الثالثة** مشروعية العمل السياسي والبرلماني ضمن ثوابت الدعوة السلفية (القبول بالديمقراطية بوصفها منبراً لتبليغ الدعوة الإسلامية وتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية).

الخطاب السلفي المنبثق من رحم التجربة السلفية الكويتية لم يكن بدعاً تماماً، إذ تزامن مع بروز المقاربة المتأثرة بمحمد سرور بن نايف زين العابدين في السعودية، التي تجمع بين الدعوة السلفية من جهة والأفكار الحركية من جهة أخرى. وبالرغم من التقارب البادي بين ما يطرحه محمد سرور وخطاب عبد الخالق، إلا أنّ اختلافاً جوهرياً ظهر بينهما في نزوع الأخير إلى جانب أقل صدامية وصلابة من الحكومات، والموقف منها، وألين في التعامل مع جماعة الإخوان المسلمين ـ التي كان سرور عضواً فيها وخرج منها، وأخيراً في جدوى العمل البرلماني والسياسي، إذ كان محمد سرور أكثر تأثراً بسيد قطب في منهج العمل السياسي. ولهذا ربما يرى البعض أن عبد الخالق نجح في التأسيس للعمل السلفي في الكويت، بينما لم يلبث سرور فيها إلى فترة قصيرة، بعد أن أمرته السلطات السعودية بالخروج، ثم استقرّ في لندن ليستمر هناك بنشر أفكاره حول العمل الإسلامي، والسلفي على وجه التحديد، عبر مجلة **السنّة**[٥٥].

---

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٣٦٩ ـ ٣٨٩.

(٥٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٦٦ ـ ٣٦٨.

(٥٥) يرفض محمد سرور وجود خلافات جوهرية بينه وبين عبد الرحمن عبد الخالق، ويحدّد موقفه بقبول الديمقراطية بوصفها نظاماً أفضل من الاستبداد، لكنها ليست بديلاً من النظام الإسلامي، ويؤكد أن خروجه =

تقف خلف اختلاف التجربة السلفية الكويتية عن السعودية عوامل متعددة، ترتبط بالفرق بين البيئتين؛ ففي السعودية كانت السلفية بمثابة المذهب الرسمي للدولة التي تعلن تطبيق الشريعة الإسلامية، وتمنح المؤسسة الدينية الرسمية سلطة على المجال الديني والدعوي، وتغيب الأحزاب السياسية والتعددية الفكرية بصورة كبيرة، مما يجعل من الصعوبة بمكان التأسيس لعمل سلفي حركي مستقل. أما في الكويت، فكان الوضع مختلفاً تماماً، إذ عرفت التجربة البرلمانية والحزبية مبكراً، وشهدت تعددية سياسية وثقافية، وهي شروط محفّزة للعمل الجماعي والسياسي.

انخرطت الدعوة السلفية بصورة مباشرة في الحياة السياسية الكويتية، وشاركت في انتخابات مجلس الأمة، وفي الانتخابات البلدية والانتخابات الجامعية، وبنت مؤسسات خيرية وتعليمية وإعلامية ودعوية، وكان الحضور السياسي الأول لها عبر انتخابات العام ١٩٨١، إذ شاركت بمرشحين اثنين، كسلفيين مستقلين، في انتخابات العام ١٩٨٥، ولم تدخل مع القوى السياسية الأخرى في مواجهة سياسية صلبة مع الحكومة، بعد حلّ مجلس الأمة في العام ١٩٨٦، إذ شاركت في مجلس التخطيط الذي قاطعته القوى السياسية الأخرى[٥٦].

في العام ١٩٨٩ أصدرت جمعية «إحياء التراث» مجلة **الفرقان**، لتكون المنبر الإعلامي الرئيسي في التعبير عن خطابها الفكري في المشهد الكويتي، وكرّست المجلة الاهتمام الأكبر من صفحاتها لتقديم مواقف التيار السلفي من الأحداث المحلية والإقليمية والعالمية، ولنشر الفكر السلفي، والدفاع عن المشروع الإسلامي في مواجهة الأفكار العلمانية والسياسية الأخرى، والردّ على خصوم التيار والجمعية[٥٧].

١ ـ ما بعد حرب الخليج: حقبة الانشطارات السلفية

شارك السلفيون مع الإخوان المسلمين في مواجهة الاجتياح العراقي

= من الكويت لم يكن الخلاف مع عبد الرحمن، بل مع مجموعة من الإخوان المسلمين. مقابلة خاصة مع محمد سرور بن نايف زين العابدين، في منزله في حي الشميساني في عمّان.

(٥٦) حيدر، «الجماعة السلفية في الكويت: ماضيها وحاضرها،» ص ٢٥٩ ـ ٢٦١.

(٥٧) انظر: المصدر نفسه ص ٢٥٩ ـ ٢٦٠، والغزالي، **الجماعات السياسية الكويتية في قرن (١٩١٠ ـ ٢٠٠٧): الدستوريون ـ الإسلاميون ـ الشيعة ـ القوميون**، ص ٢٥١ ـ ٢٥٥.

للكويت، واستمر العمل السلفي خلال تلك المرحلة في النشاط والمقاومة ورفض الاجتياح، ونشطوا في تأسيس الخلايا، مما منحهم حضوراً بارزاً في المرحلة التالية في التسعينيات[٥٨].

بعد تحرير الكويت، أخذ العمل السلفي زخماً جديداً، وشارك السلفيون في الوثيقة التي وضعتها القوى السياسية هناك لما يسمّى «رؤية الكويت الجديدة»، وتدفع نحو إصلاحات سياسية جوهرية، وبرز إلى العلن في العام ١٩٩٢ «التجمع الإسلامي الشعبي» (أصبح اسمه في العام ٢٠٠٣ «التجمّع الإسلامي السلفي»)، الذي جعل هدفه المعلن والرئيسي السعي نحو تطبيق الشريعة الإسلامية، والدعوة إلى أسلمة القوانين، وتأييد فصل ولاية العهد عن رئاسة مجلس الوزراء[٥٩].

وفي العام ١٩٩٦، ثار الجدل داخل الأوساط السلفية بسبب قيام أحد نوابه البارزين، جاسم العون (الذي تولّى مناصب وزارية في عام ١٩٩٢ و١٩٩٤) على استقبال فنانين وفنانات، ومصافحتهم، ما يمثّل اختراقاً للمحرّمات السلفية (في رفض الفن بصورته الحالية، وعدم جواز مصافحة النساء)، ما أدّى إلى انسحاب الجاسم من انتخابات عام ١٩٩٦، وتم تعيينه في الحكومة التي تلت ذلك[٦٠].

ومع أنّ السلفيين في الكويت أجمعوا على مقاومة الاجتياح، وتبرير الاستعانة بالقوات الأجنبية في حرب الخليج آنذاك، إلا أنّ الاختلافات التي دبّت في الوسط السلفي السعودي تجاه ذلك، وجدت صدى واسعاً لها لدى سلفيي الكويت، فبينما تبنّت جمعية إحياء التراث خطاب ابن باز وابن العثيمين وهيئة كبار العلماء، بتسويغ الحرب والاستعانة بالقوات الاجنبية، فإنّ مجموعة سلفية من داخل الجمعية رفضت لغة الاتهام والتحريض التي كان يستخدمها أتباع محمد بن آمان الجامي ضد الصحوة في السعودية وشيوخها، مثل سفر الحوالي وسلمان العودة، اللذين رفضا تبرير الاستعانة بالقوات

---

(٥٨) انظر: حيدر، المصدر نفسه، ص ٢٦٣ ـ ٢٦٦.

(٥٩) المصدر نفسه، ص٢٦٣ ـ ٢٦٦؛ محمد بدري عيد، «التيار السلفي في دولة الكويت: الواقع والمستقبل،» مركز الجزيرة للدراسات، سلسلة تقارير (٢٨ أيار/ مايو ٢٠١٢) <http://studies.aljazeera.net/ reports/2012/05/20125291230282613.htm>، والغزالي، المصدر نفسه، ص ٢٥١ ـ ٢٥٥.

(٦٠) انظر: حيدر، المصدر نفسه، ص ٢٧٢.

الأمريكية، وهو الاختلاف الذي ساهم في أول عملية انشقاق تنظيمي مؤثرة عن الجماعة السلفية الكويتية، في العام ١٩٩٦، حين خرجت مجموعة من المثقفين والشيوخ السلفيين من رحم جمعية التراث الإسلامي، وأسست مجموعة «المشكاة»، ثم أعلنوا عن الحركة «السلفية العلمية»، وغيّرت اسمها لاحقاً (عام ٢٠٠٦) إلى «السلفية»[٦١].

مثّلت الحركة الجديدة تطوراً جديداً في مسار السلفية الكويتية نحو بلورة مطالب الإصلاح السياسي، والموقف من خطاب المعارضة، فهي أقرب إلى مسار الصحوة السعودية (سفر الحوالي وسلمان العوده وغيرهما)، في النزعة النقدية تجاه الفتاوى السلفية التقليدية وطابعها المحافظ تجاه الحكام والحكومات، التي استمرت جمعية التراث الإسلامي والتجمّع السلفي على الالتزام بها.

من أبرز مؤسسي الحركة الجديدة د. حامد العلي (تولّى أمانتها العامة ١٩٩٦ ـ ٢٠٠٠)[٦٢]، ود. حاكم المطيري (٢٠٠٠ ـ ٢٠٠٥)[٦٣]، وعبد الرزاق الشايجي (المتحدّث السابق باسمها)، وتركي الظفيري، وبدر الشبيب، ود. ساجد العبدلي، فيما يعدّ النائب وليد الطبطبائي مقرّباً منها.

بالرغم أن الحركة شاركت في انتخابات عامي ١٩٩٩ و٢٠٠٣، ونافست بقوة التجمع السلفي، وحصدت مع مقرّبين منها مقاعد محدودة في مجلس الأمة، إلا أنّه لم يكتب لها التماسك والصعود، إذ شهدت اختلافات بين أعضائها أدت إلى استقالة أعضاء بارزين فيها، قبل أن يعلن أمينها العام تركي

---

(٦١) المصدر نفسه، ص ٢٧٦ ـ ٢٨٢؛ عيد، المصدر نفسه، ومقابلة مع أسامة شحادة، الباحث في الجماعات السلفية في الخليج، بتاريخ ١١ آب/ أغسطس ٢٠١٢.

(٦٢) حول سيرة حامد العلي، انظر موقعه الخاص على شبكة الإنترنت: <http://www.h-alali.cc>.

والعلي أحد أبرز رموز السلفيين في الكويت، وتولى الأمانة العامة للحركة السلفية العلمية، واتهمته الولايات المتحدة الأمريكية بأنه متعاطف مع الإرهابيين، وأنه يسوّغ عملياتهم، ووضع اسمه على قائمة الإرهاب، وجمدت أرصدته، وهي الاتهامات التي رفضتها الحكومة الكويتية، ودافعت عن جمعية إحياء التراث، التي طاولتها الاتهامات الأمريكية، وعن العلي نفسه، انظر: حيدر، المصدر نفسه، ص ٢٦٨ ـ ٢٧١.

(٦٣) انظر موقعه الإلكتروني: <http://www.dr-hakem.com>.

وهو أحد مؤسسي الحركة السلفية العلمية، وأمينها العام ما بين عامي ٢٠٠٠ و٢٠٠٥، ومؤسس حزب الأمة وأمينه العام ما بين عامي ٢٠٠٥ و٢٠١٠، من مواليد العام ١٩٦٤، حاصل على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة برمنغهام، وهو أستاذ في كلية الشريعة في جامعة الكويت، وله كتابات مهمة، سنأتي على ذكرها، من أهمها: **الحرية أو الطوفان**.

الظفيري في العام ٢٠٠٦ عن تغيير اسمها إلى الحركة السلفية، وحذف كلمة «العلمية» منها[٦٤].

ويشير الباحث صلاح الغزالي إلى أنّ نائب الحركة في العام ٢٠٠٦، عواد براد جاعد منيف العنزي، اتخذ موقفاً غير تقليدي، لدى إسلاميي الكويت، من مسألة حقوق المرأة السياسية، إذ صوّت لصالح منح المرأة حق الانتخاب والترشُّح، ليفوز الاقتراح، وهو الموقف الذي يرى الغزالي أنّه أثّر في شعبيته، بسبب الحملة الشرسة ضده من التيار المحافظ، ما أدى إلى خسارته لانتخابات العام ٢٠٠٦[٦٥].

القفزة الثالثة للتيار السلفي جاءت بالإعلان عن حزب الأمّة في العام ٢٠٠٥، الذي مثّل خطوة كبيرة أخرى في المسار السلفي، ليس فقط في الكويت، بل على العموم، سبق عملية تأسيس الأحزاب السلفية المصرية (بعد ثورة ٢٥ كانون الثاني/يناير ٢٠١١)، وتولّى حاكم المطيري موقع الأمين العام للحزب، ثم فيصل الحمد، بالإضافة إلى أسماء سلفية أخرى، مثل سيف الهاجري (رئيس المكتب السياسي)، ود. عواد الظفيري، ود. ساجد العبدلي.

أعلن حزب الأمة عن نفسه بوصفه «أول حزب سياسي سلمي في الكويت والخليج العربي. . .، وهو يمثّل جبهة عريضة من التيار المحافظ، ويؤمن الحزب بأنّ الأمة هي مصدر السلطات، وأن اختيار السلطة يتم عن طريق الانتخاب الحرّ، كما يؤمن الحزب بالتعددية السياسية، وبالتداول السلمي للسلطة، وبمبدأ الفصل بين السلطات، واستقلال السلطة التشريعية، والسلطة القضائية، والمحافظة على الحريات بما في ذلك حرية التجمّع، وحرية الصحافة، وحرية قيام الأحزاب السياسية والنقابات المهنية، والجمعيات الخيرية، وكل مؤسسات المجتمع المدني، ويرفض الحزب كل أشكال الاستبداد السياسي وصوره. كما يؤمن الحزب بحق كل إنسان بالعدل والحرية والمساواة، من دون أي تمييز عنصري أو طبقي أو طائفي أو قومي أو بسبب الجنس أو اللون، ويشدّد الحزب في مبادئه على وجوب احترام حقوق الإنسان

---

(٦٤) انظر: عيد، «التيار السلفي في دولة الكويت: الواقع والمستقبل،» والغزالي، **الجماعات السياسية الكويتية في قرن (١٩١٠ ـ ٢٠٠٧): الدستوريون ـ الإسلاميون ـ الشيعة ـ القوميون**، ص٢٦١ ـ ٢٦٥.

(٦٥) انظر: الغزالي، المصدر نفسه، ص ٢٦٤ ـ ٢٦٥.

وحريته، السياسية والدينية والفكرية والمهنية والاقتصادية، كما يؤكد الحزب حق الأمة في المحافظة على ثرواتها، وحقها في استثمارها، وتوزيعها توزيعاً عادلاً...»[٦٦].

ويلاحظ في الوثائق التأسيسية للحزب أنه يتجاوز في خطابه الكويت إلى «شعوب المنطقة»، ويؤكد أنه يسعى إلى تحقيق أهدافه بالطرق القانونية والسلمية[٦٧].

قامت السلطات الكويتية باستدعاء مؤسسي الحزب بعد أيام قليلة من الإعلان عنه، ووجّهت إليهم تهماً مخالفة القانون، وتم منعهم من السفر، قبل أن تنجح الوساطات في إلغاء المنع، إلا أنّ السلطات عادت واعتقلت عدداً من المؤسسين بتهمة «السعي إلى قلب نظام الحكم»، وتم إخراجهم بعد أيام بكفالات مالية، وما تزال السلطات الرسمية تبدي قلقها وعدم ارتياحها من توجهات الحزب وأفكاره[٦٨].

من الواضح من أدبياته المطروحة أنّ حزب الأمة يعيد ترتيب وهيكلة القيم السياسية في الفكر السلفي، إذ يعلي تماماً من قيمة الحرية بوصفها أساس الحكم الإسلامي، ونجد صدىً كبيراً لهذا الفكر في كتاب **الحرية أو الطوفان: دراسة موضوعية للخطاب السياسي الشرعي ومراحله التاريخية**، لأحد أبرز مؤسسي الحزب، حاكم المطيري، إذ يجادل في الكتاب بأهمية الحرية وتقديمها على ما سواها من قيم، مثل الأمن والطاعة، عبر إعادة قراءة التاريخ الإسلامي وتشكّلات التراث السياسي السنّي[٦٩].

هذا التوجه الواضح يتبدّى لدى المطيري منذ البداية عندما يتساءل: «كيف تمّ تفريغ الإسلام من مضمونه، فصار أكثر الدعاة إليه اليوم يدعون الناس إلى دين لا قيمة فيه للإنسان وحريته وكرامته وحقوقه، إلى دين لا يدعو إلى العدالة

---

(٦٦) انظر تعريف الحزب بنفسه، على موقعه الإلكتروني: <http://www.ommahparty.com/about-2>.

(٦٧) المصدر نفسه.

(٦٨) انظر تفصيل ما حدث مع المؤسسين في بيان اللجنة العربية، على الموقع التالي: <http://www.achr.nu/new798.htm>.

انظر أيضاً: الغزالي، المصدر نفسه، ص ٢٦٧ ـ ٢٦٨.

(٦٩) انظر مقدمة الكتاب، في: حاكم المطيري، **الحرية أو الطوفان: دراسة موضوعية للخطاب السياسي الشرعي في مراحله التاريخية** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٤)، ص ٧ ـ ١٠.

الاجتماعية والمساواة والحرية، بل يرفض تغيير الواقع ويدعو إلى ترسيخه بدعوى طاعة ولي الأمر»[٧٠].

يحدث الصدام واضحاً بين مرافعة المطيري عن الحرية وبين الأفكار السلفية التقليدية بصورة أكثر حديّةً عندما يتحدّث عن حق الأمة في عزل الحاكم، وكما أنّ للأمة الحق في اختيار ذوي السلطة الذين يسوسون أمرها على أنهم وكلاء عنها، وفق نظرية عقد البيعة ـ ولها الحق في مشاركتهم في الرأي والاجتهاد، فلا يقطعون أمراً دون شورى الأمة ورضاها، ولا يستبدّون في الأمور من دونها ـ فكذلك للأمة الحق في خلع الإمام وتجريده من السلطة[٧١].

خرج مؤسسو حزب الأمة عن السياق السياسي الكويتي في أفكارهم، واتجهوا نحو الإطار الجغرافي العربي والإسلامي الأوسع، عبر ما يسمّى بـ «تيار الأمة»[٧٢]، فأسّسوا فروعاً في بلاد الشام واليمن والسعودية[٧٣]، وبدأوا

---

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٨.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٤١.

(٧٢) مقابلة خاصة مع مروان شحادة، أحد أعضاء تيار الأمة، في مكتبي في مركز الدراسات الاستراتيجية في الجامعة الأردنية، ٩ آب/ أغسطس ٢٠١٢.

(٧٣) تعرّض مؤسسو التيار في السعودية للاعتقال، ثم أفرج عنهم، وتمارس السلطات هناك تضييقاً عليهم، فيما أعلن عن تأسيس فرع بلاد الشام في العام ٢٠١١، في بيان موقع باسم محمد أسعد بيوض التميمي، الناطق باسم التيار في بلاد الشام، في شهر أيلول/ سبتمبر ٢٠١١، وحدّد التيار الأهداف التي يسعى إلى تحقيقها على النحو التالي:

«١ ـ بلاد الشام وحدة جغرافية واحدة وهي جزء من الدولة الإسلامية الممتدة من الأندلس غرباً إلى الصين شرقاً لا نعترف بتقسيمها وسنعيد وحدتها المركزية.

٢ ـ استعادة الحكم الراشدي في بلاد الشام، وصولاً إلى استعادة الخلافة الراشدة الموعودة في كل العالم العربي والإسلامي ونشرها إلى كل الأمم في الأرض.

٣ ـ الإسلام هو دين الدولة وشريعتها، منه تستمد الأحكام والقوانين في جميع شؤون الحياة وبه تصاغ العلاقات الداخلية والخارجية.

٤ ـ العمل الجاد بكل الوسائل لإزالة المشروع الصهيوني الإسرائيلي عن أرض فلسطين ورفض المعاهدات الاستسلامية معه، ففلسطين من نهرها إلى بحرها أرض إسلامية وبيت المقدس والأقصى وجهة جهادنا.

٥ ـ العمل المتواصل مع أبناء أمتنا العربية والإسلامية من أجل توحيد قيادتها الفكرية والتنظيمية من خلال مؤتمر جامع لقيادات الأمة يرسم الخطط ويوحد الجهود ويدعم ويوجه الطاقات البشرية لمواجهة مخلفات ونتائج سايكس ـ بيكو من الأنظمة والتنظيمات المرتبطة مع الغرب والشرق وتتآمر على مصالح أمتنا.

٦ ـ العمل الدؤوب لاستعادة ثروات الأمة المنهوبة وتوزيعها توزيعاً عادلاً بما يخدم نهضة الأمة ورفعتها، ويبني مجدها وعزها، ويعالج مشاكلها، ويعيد تكاملها وتكافلها.

٧ ـ تأمين الأقليات التي لا تقف إلى جانب عدونا والتي لا تحاربنا في بلاد الشام ـ الأرض العربية ـ بما يمليه علينا شرع ربنا. =

يتحدّثون عن تيار إسلامي واسع، يؤمن بالتعددية والحرية وتداول السلطة، وفي الوقت نفسه يشدّد على المشروع الإسلامي، وعلى الهدف البعيد في إقامة الخلافة الإسلامية الراشدة(٧٤).

هذا التوسع في خطاب تيار الأمة، وتجاوز أيديولوجيا الحزب المشهد الكويتي، أخرجه برأي بعض الباحثين، عن صلب الحالة السلفية الكويتية، وبقي تأثيره فيها مقتصراً على نخب قيادية، من دون الشباب السلفي هناك(٧٥). زجّ الحزب باثني عشر مرشّحاً في انتخابات مجلس الأمة في العام ٢٠٠٨، وهو عدد كبير نسبياً لمرشحي القوى الأخرى، ولعدد أعضاء المجلس (فقط ٥٠ عضواً)، واتهم الحزب السلطات الكويتية بتزوير الانتخابات ضد مرشحيه، ورفع قضية في هذا الشأن، وقرّر عدم الدخول في الانتخابات إلا مع حكومة شرعية منتخبة من قبل الشعب.

وتمركز خطاب الحزب في المشهد الكويتي ـ بخاصة مع الاضطرابات الأخيرة، بين السلطتين التشريعية والتنفيذية ـ على ضرورة الانتقال إلى إمارة دستورية، وتعزيز مبدأ الفصل بين السلطات، والوصول إلى حكومة منتخبة من قبل الشعب، بل تجاوز ذلك إلى الدعوة لدستور ونظام سياسي جديدين في الكويت، على أثر قرار المحكمة الدستورية بإلغاء نتائج انتخابات مجلس الأمة، التي حصد فيها الإسلاميون للمرة الأولى أغلبية داخل المجلس(٧٦).

بالرغم من هذه الانقسامات داخل الوسط السلفي الكويتي، إلا أنّ الاختلافات التي دبّت في الحركة السلفية، ومن ثم بروز حزب الأمة بتوجهه السياسي الذي يتجاوز التمثيل السلفي؛ كلّ ذلك أبقى من التجمع السلفي

= ٨ ـ دعم الثورات في عالمنا العربي والمشاركة بها، ودعم استمراريتها ورفدها بالإمكانات المادية حتى تحقيق الوحدة الشاملة وإزالة الحدود بين أقطار أمتنا الواحدة.

٩ ـ إعلان الحرية الكاملة في إطار الشرع الإسلامي لكل من يعيش في كنف أمتنا المسلمة ونشر العدل على الأرض جميعاً»، انظر موقع مجلة **مؤتمر الأمة**، الإلكتروني: <http://www.ommahconf.com/Portals/Content/?info=YVdROU1URTFNeVp6YjNWeVkyVTlVM1ZpVUdGblpTWjBlWEJsUFRFbSt1.plx>.

(٧٤) مقابلة خاصة مع مروان شحادة، أحد أعضاء تيار الأمة، في مكتبي في مركز الدراسات الاستراتيجية في الجامعة الأردنية، ٩ آب/أغسطس ٢٠١٢.

(٧٥) مقابلة خاصة مع أسامة شحادة.

(٧٦) انظر بيان الحزب بتاريخ ٢٠ حزيران/يونيو ٢٠١٢، على موقعهم الإلكتروني: <http://www.ommahparty.com>.

وجمعية إحياء التراث بمثابة الجماعة الأكثر تعبيراً وانتشاراً لدى السلفيين في الكويت، وبالرغم من ذلك فإنّ الجمعية نفسها أخذت تتقاذفها أفكار متباينة تجاه الأحداث، فبعد تحرير الكويت تمّ إقصاء زعيمها الروحي عبد الرحمن عبد الخالق عن القيادة الفعلية والتأثير المباشر، وفي السنوات الأخيرة حدث اختلاف بين قيادات الجمعية، فهنالك فريق، مثل فهد الخنّة، وخالد السلطان، اندمجوا بصورة فاعلة في الحركة الشعبية الفاعلة التي تنادي بإصلاحات سياسية جوهرية، في خضمّ الصدام بين السلطة التنفيذية والتشريعية، فيما حافظ شيوخ الجمعية وقياداتها المقربة من الدولة، في تهدئة الأوضاع السياسية(٧٧).

قامت الهيئة الشرعية في جمعية إحياء التراث بإصدار بيان أعلنت فيه تحريم المظاهرات، وقالت فيه «إننا نؤكد أن الإصلاح والنصيحة للحاكم وغيره من المسلمين والمسؤولين، لا تكون بالخروج إلى الشوارع، ولا بالمظاهرات الفوضوية، ولا بالوسائل والأساليب التي تثير الفتن، وتحدث الشغب، وتفرّق الجماعة. وهذا ما قرره العلماء في هذه البلاد وغيرها، قديماً وحديثاً، وبيان تحريمها، والتحذير منها لمفسدتها وضررها على البلاد والعباد. والهيئة الشرعية في جمعية إحياء التراث، إذ تؤكد مفسدة المظاهرات، فإنها تذكّر بالأسلوب الشرعي الذي حقق المصلحة، ولا يكون معه مفسدة ولا إضرار، ألا وهو المناصحة، وهي التي سنّها النبي (ﷺ)، وسار عليها صحابته الكرام وأتباعهم بإحسان، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بضوابطه المقررة شرعاً»(٧٨).

٢ ـ ألوان الطيف السلفي بين الموالاة والمعارضة

شارك السلفيون في انتخابات اتحادات الطلبة الجامعيين في الكويت بصورة

---

(٧٧) حول الاختلافات في الوسط السلفي في الموقف من التصعيد السياسي لدى أغلبية البرلمان المنحل ضد السلطة التنفيذية، انظر: نصار العبد الجليل، «استحلفك بالله يا عم خالد السلطان،» **الوطن** (الكويت)، ١/ ٧/ ٢٠١٢، وصالح الغانم، «هل يؤيد السلفيون ما فعله الدكتور فهد الخنّة؟،» **السياسة** (الكويت)، ١٩/ ١١/ ٢٠١١.

(٧٨) «الهيئة الشرعية تصدر بياناً حول الأحداث الجارية، «إحياء التراث»: حرمة الخروج إلى الشوارع والمظاهرات الفوضوية ما قرره العلماء قديماً وحديثاً وبينوا تحريمها والضرر منها ومفسدتها على البلاد والعباد،» انظر: **الأنباء** (الكويت)، ٩/ ٨/ ٢٠١٢.

معلنة منذ بداية الثمانينيات، وشاركوا في الانتخابات البلدية والنيابية، وتولى سلفيون مواقع الوزارة والمسؤولية في الدولة، وتوسعوا في العمل التطوعي والخيري، في إنشاء المساجد ومعاهد القرآن الكريم، وأسسوا مجلة **الفرقان**، وأطلقوا قبل أعوام فضائية المعالي.

على صعيد العمل البرلماني، شارك السلفيون عبر مرشحين مستقلين في انتخابات مجلس الأمة في العامين ١٩٨١ و١٩٨٥، ونجح لهم خلال تلك المرحلة مرشحان، وعادوا إلى المشاركة بزخم أكبر بعد تحرير الكويت، وتأسيس التجمّع السلفي في العام ١٩٩٢، وفاز منهم ثلاثة. وفي انتخابات عام ١٩٩٦ فاز ثلاثة، وفي العام ١٩٩٩ فاز اثنان، وفي العام ٢٠٠٣ فاز اثنان، وفي العام ٢٠٠٦ فازوا بثلاثة مقاعد، وفي انتخابات عامي ٢٠٠٨ و٢٠٠٩، حافظوا على ثقلهم في المجلس، فيما زاد العدد في انتخابات عام ٢٠١٢ الملغاة إلى ١٢ مقعداً ما بين منتمين ومستقلين في التيار السلفي[٧٩].

تمركز الخطاب السلفي داخل المشهد السياسي، عموماً، سواء في البرلمان أو في الإعلام أو حتى في خطب الجمعة حول تطبيق الشريعة الإسلامية، وأسلمة القوانين، ومواجهة مظاهر العلمنة والتغريب، إذ دفعوا باتجاه فصل الذكور عن الإناث في التعليم الجامعي، وكادوا ينجحون في تمرير القانون، ووقفوا مواقف محافظة من المرأة وحقها في الترشيح والانتخاب.

بالرغم من أسبقية سلفية الكويت عربياً إلى مجال العمل الحركي والتنظيمي والبرلماني، إلا أنّ موقفهم من الربيع العربي اختلف ما بين تيار أقرب إلى الطابع المحافظ، مثل جمعية إحياء التراث، وتيار زاد من جرعة خطابه السياسي المعارض، والدعوة إلى إصلاحات جذرية، كما هي الحال لدى حزب الأمة، فيما يتفق السلفيون الكويتيون عموماً مع ضرورة دعم الثورة السورية والوقوف إلى جانبها في مواجهة النظام السوري، بينما طوّر تيار الأمة موقفه إلى الدعوة

---

(٧٩) حول انتخابات ٢٠١٢، انظر: محمد بدري عيد: «التيار السلفي في دولة الكويت: الواقع والمستقبل،» وانتخابات «مجلس أمة ٢٠١٢» ومستقبل الديمقراطية الكويتية،» مركز الجزيرة للدراسات، سلسلة تقارير (١٢ شباط/ فبراير ٢٠١٢)، <http://studies.aljazeera.net/reports/2012/02/20122131028351868842.htm>.

وانظر أيضاً: حيدر، «الجماعة السلفية في الكويت: ماضيها وحاضرها،» ص ٢٧١ ـ ٢٧٦.

إلى تسليح المعارضة والمشاركة في القتال هناك، عبر مواقف فرع الشام(٨٠).

ثالثاً: السلفية في البحرين

ثمة عاملان بنيويان متداخلان، يؤثران بعمق في فهم تطور الحركة السلفية في البحرين وأبعاد دورها السياسي: العامل **الأول** هو المسألة الطائفية، وانقسام المجتمع هناك ما بين السنّة والشيعة، والعامل **الثاني** هو العامل الخارجي، وبصورة كبيرة، كلّ من السعودية ـ التي تدعم الحكم السنّي هناك، وإيران التي تدعم الشيعة.

في إطار هذه المعادلة، المحلية والإقليمية، تهيمن المسألة الطائفية وتحظى بالأولوية لدى الأطراف المختلفين، فبالنسبة إلى القوى السنّية البحرينية، مهما كان الاختلاف مع نظام الحكم، لا بد من الحفاظ عليه، لأنّ ذلك حماية لحكم السنّة جمعياً، ولـ «عروبة» البحرين. ويأخذ هذا المنطق، بالضرورة، أبعاداً دينية وسياسية واجتماعية. وعلى الطرف الآخر، بالنسبة إلى الشيعة، تمثل إيران الشقيق الأكبر، في مواجهة الحقوق المستلبة لهم، من «الأقلية السنّية»، ومحاولات الحكم البحريني والسعودي زيادة جرعات التجنيس للسنّة لإحداث تغيير في التوازنات الطائفية الداخلية.

يكشف عن عمق هذه المعادلة ما حدث مع الثورة البحرينية، في العام ٢٠١١، إذ سرعان ما أخذت الصبغة الطائفية، والمواجهة بين الحكم السنّي والشيعة، وعزّزت الانقسام الاجتماعي والهواجس المتبادلة، فوقفت القوى السنّية الإسلامية عموماً مع الحكم البحريني، وتدخلت قوات درع الجزيرة في شهر آذار/مارس من العام نفسه، وأُعلنت حالة الطوارىء، ودخلت البلاد في أزمة داخلية عميقة(٨١).

بالرغم من أنّ الدعوة السلفية في البحرين لم تخرج عن الاتجاهات الفكرية المعروفة في الوسط السلفي السعودي، ما بين السلفية التقليدية، والتأثر بالسرورية، والجهادية، وحتى الجامية، فإنّ طغيان المسألة الطائفية هناك،

---

(٨٠) مقابلة مع مروان شحادة.

(٨١) انظر: «قوات من «درع الجزيرة» تدخل البحرين تجاوباً مع طلب المنامة للدعم،» العربية نت، ١٤ آذار/مارس ٢٠١١، <http://www.alarabiya.net/articles/2011/03/14/141506.html>.

يجعل من هذه الاختلافات تفاصيل غير مهمة، ثانوية، أو في أحسن الأحوال نظرية، طالما أنّ القوى السلفية مجمعة على تأييد النظام في مواجهة الخطر الأكبر، داخلياً: الطموح الشيعي لتغيير قواعد الحكم، وخارجياً: إيران، أو ما يطلق عليه إسلاميو البحرين الصفوية الفارسية[٨٢]!

تبدو المعادلة أكثر تعقيداً عندما نقترب أكثر من المطالبة بأولوية الديمقراطية والإصلاح السياسي، إذ بالرغم أنّ هنالك محاولات سنّية لإحداث اختراق بمنح هذه القضية أولوية، إلا أنها لدى الأغلبية الإسلامية السنّية، وتحديداً لدى التيار السلفي، ما تزال قيمة أقل من سطوة المسألة الطائفية، بل لا تتوانى القوى السنّية من التشكيك بمطالب الإصلاح السياسي والديمقراطية والدعوة إلى حكومات منتخبة، بوصفها محاولة انقلاب على النظام والسمة السنية له، ما يجعل موقف هذه القوى معارضاً لمثل هذه الإصلاحات[٨٣]!

في هذا السياق التاريخي والسياسي، يمكن قراءة نشاط الحركة السلفية في البحرين منذ ثمانينيات القرن العشرين، مع تأسيس جمعية الثقافة الإسلامية، وصولاً إلى تحول البحرين إلى مملكة في العام ٢٠٠٢، وإطلاق جمعية الأصالة السلفية التي شاركت بقوة في الانتخابات التشريعية في الأعوام ٢٠٠٢ و٢٠٠٦ و٢٠١٠، وفي الانتخابات البلدية، وساهمت في العمل الخيري والدعوي والتعليمي في البلاد.

١ ـ وجهة الدور السياسي للسلفيين في البحرين

بدأ نشاط السلفيين بصورة فاعلة في البحرين مع الثمانينيات، إذ أخذت مجموعة من الشباب ممن تأثروا بالفكر السلفي في السعودية والكويت، يتداولون الكتب السلفية وينشرون الفكر[٨٤].

أسس السلفيون جمعية التربية الإسلامية في نهاية الثمانينيات وبداية

(٨٢) انظر خطبة للنائب الإسلامي السني السابق، محمد خالد، يتحدث فيها عن الصراع مع الشيعة، على الموقع التالي: <http://www.youtube.com/watch?v=B5eoCxlYyuE>.

(٨٣) المصدر نفسه.

(٨٤) انظر: فلاح المديرس، **الحركات والجماعات السلفية في البحرين، ١٩٣٨ ـ ٢٠٠٢** (بيروت: دار الكنوز الأدبية، ٢٠٠٤)، ص ١٢٧ ـ ١٢٨.

التسعينيات، بعد أن فشلت محاولات التجمّع مع الجمعية الإسلامية، بقيادة عبد اللطيف آل محمود التي رفضت أن تقبل بتبني المنهج السلفي كخيار فكري لها[٨٥].

صمّمت جمعية التربية الإسلامية أهدافها ضمن الإطار الفكري العام المعروف للفكر السلفي، وكرّست نشاطها لنشر الفكر السلفي (فهم الإسلام وفقاً للقرآن والسنّة والسلف الصالح)، والعمل التعليمي والتربوي والخيري والتطوعي.

نشط هؤلاء الشباب السلفي من دون وجود رموز فكرية وعلمية، لها حضورها الفكري والعلمي، كما هي حال السلفيين في أغلب الدول العربية الأخرى، ما جعل اعتماد الجمعية في أفكارها وفتاويها بصورة مباشرة ورئيسية على القيادات السلفية في الخارج، وتحديداً في السعودية، مثل هيئة كبار العلماء، عبد العزيز بن باز ومحمد العثيمين، وفي مرحلة لاحقة برز تأثّر مجموعة من السلفيين بمحمد سرور بن نايف زين العابدين ومشايخ الصحوة، فيما تأثر آخرون بالاتجاه الجامي، محمد بن آمان الجامي.

في الوقت نفسه، كان هنالك تأثير لجمعية إحياء التراث الإسلامي في الكويت، التي قامت مع بداية الثمانينيات، وتشابهت بدرجة كبيرة في أهدافها ونشاطها مع جمعية التربية الإسلامية، خصوصاً في تبني العمل التنظيمي والحركي، بخلاف الحالة السلفية السعودية[٨٦].

لم يظهر السلفيون سياسياً ـ بصورة واضحة ومباشرة ـ إلا بعد العودة إلى الحياة السياسية في العام ٢٠٠٢، إذ أسسوا جمعية الأصالة لتكون الواجهة السياسية للتربية الإسلامية، ثم وفقت أوضاعها وفق قانون الجمعيات السياسية في العام ٢٠٠٥[٨٧].

تعرّف الجمعية نفسها بأنّها تمثل «شريحة كبيرة من البحرينيين المؤمنين بأن

---

(٨٥) الجمعية الإسلامية ترد على الشيخ عادل المعاودة، انظر: **البلاد** (البحرين)، ٥/٨/٢٠١٢.

(٨٦) مقابلة خاصة مع أسامة شحادة، بتاريخ ٩ آب/أغسطس ٢٠١٢. وانظر أيضاً: محمد البنكي، «ما أشبه عبد اللطيف آل محمود بجزيرة البحرين،» <http://www.albanki.com/ViewItem.aspx?id=351&cat=19>.

(٨٧) انظر الموقع الرسمي لجمعية الأصالة الإسلامية: <http://www.alasalah-bh.org/main/index.php?option=com_content&view=article&id=1&Itemid=2>.

إصلاح المجتمع والدولة يتم بالرجوع إلى كتاب الله عز وجلّ، وسنّة النبي (ﷺ). وهي تعمل من أجل تحقيق هذا الهدف، فضلاً عن النهوض بالمواطنين على كافة المستويات وتحسين وضعهم المعيشي»[(٨٨)]

وقد تقنّن دورها السياسي بـ «إيصال آراء ورغبات المواطنين إلى صنّاع القرار. وتعمل على المساهمة في اتخاذ القرار السياسي والاقتصادي والاجتماعي على مستوى المملكة من أجل تحقيق مصلحة المواطنين»[(٨٩)].

تكرّس هذه الجمعية أهدافها المعلنة في أبعاد دينية وخدماتية وإصلاحية، والملاحظ أنّ الهدف الأهم هو «تحسين مستوى معيشة المواطنين، ورفع مستوى دخولهم، وتوفير السكن اللائق بهم، وتطويرهم تعليمياً واجتماعياً، والحفاظ على كرامتهم»، ثم الرقابة على الحكومة، وصولاً إلى جعل مرجعية الدولة القرآن والسنّة، والحفاظ على الهوية العربية الإسلامية للبحرين، وصد الغزو الفكري المخالف للشريعة الإسلامية... إلخ[(٩٠)].

شاركت جمعية الأصالة في انتخابات مجلس الأمة البحريني، في الأعوام ٢٠٠٢، و٢٠٠٦ و٢٠١٠، وكذلك في الانتخابات البلدية، وبالرغم من حداثة التيار السلفي مقارنة بالإخوان المسلمين (الإصلاح والمنبر الديمقراطي)، وكذلك القوى الشيعية (جمعية الوفاق)، إلا أنّ السلفيين تمكّنوا من المنافسة القوية مع هذه التيارات في مجلس الأمة منذ البداية.

في انتخابات العام ٢٠٠٢، حصلت جمعية الأصالة مع المؤتمر الوطني (الإخوان) على نصف مقاعد مجلس الأمة، نظراً إلى مقاطعة القوى الشيعية الرئيسية، وفي مقدمتها جمعية الوفاق، والعمل. ثم حصد السلفيون في انتخابات ٢٠٠٦ ثمانية مقاعد في المجلس، و٩ أعضاء في المجالس البلدية[(٩١)].

في العام ٢٠١٠، تراجعت حصة السلفيين إلى ٤ مقاعد فقط في مجلس

---

(٨٨) المصدر نفسه.

(٨٩) المصدر نفسه.

(٩٠) المصدر نفسه.

(٩١) المديرس، **الحركات والجماعات السلفية في البحرين، ١٩٣٨ ـ ٢٠٠٢**، ص ١٢٩، و«جمعية الأصالة الإسلامية،» موقع الأصالة، <http://www.alasalah-bh.org/main/index.php?option=com_content&view=article&id=1&Itemid=2>.

النواب، والمنبر الديمقراطي (الإخوان المسلمين) إلى ٣، بينما رفعت جمعية الوفاق الشيعية حصتها مقعداً واحداً لتصبح ١٨ مقعداً، وزاد نصيب النواب السنة المستقلّين في المجلس[٩٢].

ومع لحظة الربيع الديمقراطي العربي، في العام ٢٠١١، دخلت البلاد في احتجاجات شعبية واسعة، تطالب بالإصلاح السياسي وحكومة منتخبة، وبالعدالة الاجتماعية، ثم انتهت بعد الصدامات إلى مطالبة بعض فصائل الشيعة بإقامة جمهورية بدلاً من الملكية، وتخللتها اشتباكات واسعة مع الأمن البحريني، ثم دخلت قوات درع الجزيرة العربية، وأُعلنت حالة الطوارىء في البلاد[٩٣].

بسبب اتفاق القوى السنّية عموماً، والغالبية العظمي من المجتمع السنّي نفسه، على دعم النظام البحريني في مواجهة الاحتجاجات الشيعية، والقلق مما يعتبره السنّة محاولات «الهيمنة الإيرانية»، قامت كتلة الأصالة بطرد أحد أبرز رموزها والنائب الثاني لرئيس مجلس النواب، عادل المعاودة، من الكتلة لتغيّبه عن جلسة مجلس النواب التي كانت تريد الكتلة السنّية من خلالها الموافقة على استقالة أعضاء كتلة الوفاق الشيعية (احتجاجاً على ما تعتبره عنف من السلطات بحق الشيعة).

تجاوزت الاتهامات بحق المعاودة حدود الاختلاف الطبيعي، إذ وصفه بعض القادة الإسلاميين بـ «الخيانة»، لأنّه يتهاون مع القوى الشيعية التي ساهمت وفق هذا الرأي في الفوضى الأمنية والسياسية، التي تتبع ولاية الفقيه في طهران وتنفّذ إجندتها في البلاد[٩٤].

برّر المعاودة موقفه بالقلق من أن تؤدي تلك الخطوة إلى تجذير الشرخ السياسي والاجتماعي في البلاد، وبأنّ مثل هذه الخطوة ستؤدي إلى حلّ

---

(٩٢) انظر تقرير بعنوان: «تراجع الإخوان المسلمين في انتخابات البحرين ووصول أول امرأة إلى البرلمان،» بي بي سي عربي، ٣١ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١٠، <http://www.bbc.co.uk/arabic/middleeast/2010/10/101031_bahrain_elections_new.shtml>.

(٩٣) انظر: «قوات من "درع الجزيرة" تدخل البحرين تجاوباً مع طلب المنامة للدعم،» و«إعلان حالة الطوارىء في البحرين لمدة ثلاثة أشهر،» موقع الوطن أون لاين، ١٥/ ٣/ ٢٠١١، <http://www.alwatan.com.sa/Politics/News_Detail.aspx?ArticleID=45670&CategoryID=1>.

(٩٤) انظر هجوم النائب السابق محمد خالد على عادل المعاودة، على قناة «الوصال» السلفية، <http://www.youtube.com/watch?v=xfUYWFP2PnY>.

المجلس، ما يعني عقد انتخابات جديدة، وهو ما لا تحتمله الظروف الراهنة[٩٥].

لم يؤثّر هذا الاختلاف كثيراً في العلاقة بين المعاودة والأصالة، وتواصلت جهود المجتمع السنّي في محاولة توحيد الصفوف في مواجهة الجبهة السياسية للقوى الشيعية، ما أدّى إلى تأسيس ما يسمّى بـ «تجمع الوحدة الوطنية»، وضم التيارات الثلاثة والمستقلين، من سلفيين (الأصالة والتربية الإسلامية) وإخوان (الإصلاح والمنبر الديمقراطي) والوسطيين (الجمعية الإسلامية والشورى الإسلامية)، وتم اختيار عبد اللطيف آل محمود لرئاسة هذا التجمع، قبل أن يحدث الاختلاف معه، إذ دعا إلى عزل رئيس الوزراء، خليفة بن سلمان، وهو ما يعارضه السلفيون والإخوان، إذ يعتبرون رئيس الوزراء الشخصية الأبرز في مواجهة القوى الشيعية[٩٦].

بالتزامن مع انفجار المسألة الطائفية في المشهد البحريني، دخلت القوى السنّية والشيعية على خط الاستقطاب السياسي على خلفية الثورة السورية، إذ تقاطعت المسألة الطائفية بين الدولتين، فاعتمد السلفيون خطاباً مناصراً وداعماً بقوة للثورة السورية، وتوجّهت شخصيات سلفية بارزة، منهم نائبان ونائب سابق وقاضٍ (عادل المعاودة، وعبد الحليم مراد، وحمد المهندي، وفيصل الغرير)، ودخلت إلى سورية، والتقت بالجيش الحرّ، لدعمه والوقوف إلى جانبه[٩٧].

٢ ـ السلفيون: خلافات نظرية وتوافقات سياسية

تمثّل جمعية الأصالة (ومعها جمعية التربية الإسلامية) الإطار السلفي الأوسع، والأكثر حضوراً في المجالات السياسية والدعوية والخيرية. ويمثل عادل المعاودة الشخصية الأكثر حضوراً، ويعتبره مراقبون بمثابة الزعيم الروحي للسلفيين في البحرين. والمعاودة من مواليد العام ١٩٦٠، درس الكمبيوتر

---

(٩٥) انظر لقاء عادل المعاودة وتبريره لموقفه على قناة «الوصال» السلفية، <http://www.youtube.com/watch?v=SnggcYO_bNE>.

(٩٦) حول حيثيات هذا الاختلاف، انظر: جاستن غنغلر، «هل "الصحوة" مستمرة لدى سنّة البحرين،» نشرة صدى (مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي) (٢٥ حزيران/يونيو ٢٠١٢).

(٩٧) انظر تقرير بعنوان: «الحكومة البحرينية تنأى بنفسها عن زيارة ٣ نواب إلى سورية،» **الشرق الأوسط**، ٨/٨/٢٠١٢.

والرياضيات والإحصاء في جامعة شمال لندن، ثم أكمل دراساته العليا في مجال الدراسات الإسلامية.

تولى رئاسة جمعية التربية الإسلامية (سابقاً)، وجمعية الأصالة (سابقاً) وقام بالخطابة في عدد من المساجد المعروفة في البحرين، وهو نائب في البرلمان البحريني.

ومن الشخصيات البارزة في الأصالة، غانم البوعنين، من مواليد ١٩٥٤، حاصل على بكالوريوس آداب من جامعة بيروت العربية، وتولى رئاسة جمعية الأصالة، وإبراهيم محمد بوصندل، من مواليد ١٩٦٤، حاصل على تخصّص محاسبة في جامعة البحرين، وعبد الحليم عبد الله أحمد مراد، متخصّص في الموارد البشرية، وغيرهم[٩٨].

من الملاحظ أنّ الجمعية تفتقد شخصيات لها حضورها الفكري أو التنظيري، إذ تعتمد بدرجة رئيسية على الفتاوى السعودية والعلماء في الخارج، مثل عبد العزيز بن باز، وابن العثيمين والألباني، وفي الكويت عبد الرحمن عبد الخالق. وتبدو أفكار أبناء الجمعية مزيجاً ما بين السلفية التقليدية، والحركية، لكنه مزيج متقارب في المشهد البحريني، إذ لا تبدو هنالك اختلافات جوهرية، تحت وطأة المسألة الطائفية التي تجعل من الصراع مع القوى الشيعية أولوية لديهم على الاختلافات الداخلية الفكرية.

في المقابل، يظهر الاتجاه الجامي من خلال مجموعة محدودة، يعرف منها الشيخ فوزي بن عبد الله (الملقب بأبي عبد الرحمن) الآثري، إذ بالرغم من الخلافات التي طغت على السطح مؤخراً بينه وبين أحد أقطاب المقاربة الجامعية في السعودية، ربيع بن هادي المدخلي، إلا أنّه يلتزم فكرياً بأصول هذه المدرسة ومواقفها السياسية، التي تدعو إلى طاعة أولي الأمر، وتضليل المعارضة ورفضها رفضاً قاطعاً[٩٩].

ويتوافق فوزي الآثري مع الجامية في أن «السمع والطاعة لولاة أمر

---

(٩٨) انظر: موقع الأصالة على شبكة الانترنت: <http://www.alasalah-bh.org/main/index.php?option=com_content&view=article&id=1&Itemid=2>.

(٩٩) انظر موقعه الإلكتروني، إذ يضم مقالاته في مهاجمة المدخلي والتشديد على مبدأ طاعة ولي الأمر: <http://sheikfawzi.net/inf>.

المسلمين أصل من أصول العقيدة السلفية»[١٠٠]، وهو موقف فكري وسياسي، حتى وإن اتفق مبدئياً مع أغلب النشطاء السلفيين في الوقوف مع الدولة في مواجهة القوى الشيعية، إلا أنّه يختلف في تبرير ذلك وتسويغه ما بين اعتباره أصلاً من أصول العقيدة، كما يذهب فوزي الآثري، أو معادلة المصالح والمفاسد، كما يذهب سلفيون آخرون.

ومن الأسماء المعروفة في الأوساط السلفية النائب المستقل جاسم السعيدي، الذي لا يخرج في مواقفه الفكرية والسياسية عن الاتجاه السلفي العام، لكنه يفضل العمل مستقلاً، ويعتبر نفسه من رواد الدعوة السلفية في البحرين، وقدّم فتوى إلى السلطات هناك تعتبر الحسينيات والقباب الشيعية غير شرعية[١٠١]، وهو معروف بموقفه المتشدد من القوى الشيعية[١٠٢].

على هامش الحالة السلفية البحرينية، برزت مجموعة من السلفيين الجهاديين، محدودة التأثير والحضور، لكنهم نشطوا في تكفير وتضليل عادل المعاودة، نظراً إلى ما يعتبرونه مواقف وسطية تتناقض مع الصرامة المطلوبة تجاه الحاكم والشيعة على السواء[١٠٣]!

٣ ــ ما بين الموالاة والمعارضة النظامية

يمكن تلخيص الملامح الرئيسية للخطاب السلفي العام بأنّه أقرب إلى تأييد نظام الحكم والوقوف إلى جانبه في مواجهة القوى الشيعية في الداخل، وإيران في الخارج، وتمتعه بعلاقة وديّة وجيدة مع السلطات الحاكمة.

بالرغم من هذا الموقف البنيوي للتيار السلفي، فإنّ نوابه لا يتوانون عن توجيه الانتقادات إلى الوزراء والسلطة التنفيذية، ومعارضة السياسات الرسمية في مجالات مختلفة، مثل الصحة والتعليم، واستمرار الضغط باتجاه الالتزام

---

(١٠٠) انظر: أبو عبد الرحمن فوزي بن عبد الله بن محمد الحميدي الآثري، **الورد المقطوف على وجوب طاعة ولاة أمر المسلمين بالمعروف**، ط ٣ (عجمان: مكتبة أهل الحديث، ٢٠٠١)، ص ١٤.

(١٠١) انظر مقطع الفيديو التالي: <http://www.youtube.com/watch?v=fHmd73e9S-k>.

(١٠٢) انظر: حيدر محمد السعيدي، «المعاودة ليس زعيماً للتيار.. شيخ السلفيين تحت مقصلة التكفير،» **الوسط** (البحرين)، ١٧/ ٦/ ٢٠٠٧.

(١٠٣) انظر ملتقى البحرين على الموقع التالي: <http://208.100.14.98/showthread.php?t=179113>.

بالشريعة الإسلامية، ومنح قضية الأخلاق أهمية واضحة في خطاب الجمعية ونوابها، ما يجعلهم أقرب إلى «المعارضة النظامية» ـ أي التي تقبل بالنظام وأسسه والحدود التي يضعها للعمل السياسي.

يمتاز الخطاب السلفي عموماً بموقف صلب من الشيعة، لكنه يختلف في درجاته ما بين اتجاهات حادّة تصل إلى درجة تخوين القوى الشيعية عموماً، والمجاهرة بتحجيم الحرية الدينية لهم وبين اتجاه يعلن التزامه بالحفاظ على النظام وأسسه السنّية، ويدفع إلى تجنب الصراع الداخلي الدموي، وحماية السلم الأهلي.

تجاه المرأة والفنون، يبدو الخطاب السلفي عموماً محافظاً، ويفتقر إلى تقديم برامج سياسية واقتصادية وتنموية واضحة في ميدان العمل السياسي والبرلماني.

رابعاً: السلفية في اليمن

يربط أغلب الباحثين المتخصّصين بروز السلفية المعاصرة في اليمن باستقرار مقبل بن هادي الوادعي هناك، بعد عودته من السعودية في بداية الثمانينيات، إثر اتهامه بالوقوف مع حركة جهيمان في الحرم المكي في العام ١٩٧٩، وقد استقرّ الوادعي في محافظة صعدة يدرس العلوم الشرعية، وينشر أفكاره من خلال «دار الحديث» التي أسّسها هناك، ثم انتشرت فروعها في اليمن الشمالي، وبدأ عدد من أتباعه ومريديه يزداد مع مرور الوقت، ويشتهر بوصفه مؤسس السلفية اليمنية[١٠٤].

تنتمي رؤية الوادعي تجاه الواقع السياسي والأوضاع المعاصرة إلى الأفكار نفسها التي يتبناها كل من محمد بن آمان الجامي، وربيع بن هادي المدخلي في السعودية. فالوادعي يرفض أية صيغة من صيغ العمل الحركي والتنظيمي، ويهاجم الأحزاب الإسلامية، ويرفض العمل السياسي، ويشدّد على طريق تعليم العقيدة السلفية والأحكام الإسلامية، ونشرها في المجتمع[١٠٥].

---

(١٠٤) حول سيرة الوادعي واتهامه بالعلاقة مع جهيمان وحياته واستقراره في اليمن، انظر: Laurent Bonnefoy, *Salafism in Yemen: Transnationalism and Religious Identity* (New York: Columbia University Press, 2011), pp. 54-61.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٩٠ ـ ٩١، وانظر الكتاب الذي صدر باسمه من أتباعه: مقبل بن هادي الوادعي، **هذه دعوتنا وعقيدتنا** (صنعاء: دار الآثار، ٢٠٠٢)، ص ٩ ـ ١٣.

ويركّز على أهمية التعليم الشرعي والديني، ونشر العقيدة الإسلامية السلفية والمعرفة الصحيحة في الدين ورفض الحيدة عنه تجاه العمل السياسي أو الحركي والتنظيمي، معتبراً أنّ هذا هو جوهر الدعوة السلفية[106].

حدث الانشقاق الأوّلي على مدرسة الوادعي في العام ١٩٩٠، عندما قرّرت مجموعة من السلفيين تأسيس ما يعرف بـ «دار الحكمة الخيرية»، مع استقلال اليمن وتحريك الحياة الديمقراطية. ومن أبرز هذه الأسماء: أحمد حسن المعلم، وعبد العزيز الدبعي، ومحمد المهدي، ومراد القدسي[107].

واجهت الجمعية الجديدة غضب مقبل الوادعي، بالرغم أنّ أنصارها ظلوا يعلنون التزامهم بأفكاره، إذ اعتبر أنّها خالفت مواقفه المعروفة ضد العمل الجماعي والمؤسسي، مع أنّ الجمعية لم تشتغل بالعمل السياسي والحزبي، وبقيت مصرّة على الابتعاد عنه والالتزام بالعمل الخيري والاجتماعي والدعوي.

أنجبت مجموعة الحكمة عدداً من المؤسسات الخيرية والعلمية والدعوية، في أنحاء متفرقة من اليمن، مثل مركز الكلمة الطيبة (صنعاء)، ومركز الشوكاني العلمي، ومركز الذهبي العلمي، ومركز المنار[108].

توصف جمعية الحكمة، فكرياً وسياسياً، أنّها متأثرة بأفكار الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق، وأنّها على صلة بجمعية إحياء التراث في الكويت، مع أنّها لم تدخل العمل السياسي، ولم تشارك في مرحلة ما قبل الثورة اليمنية الأخيرة، بصورة مباشرة، إنما دعمت في الانتخابات النيابية مرشحين وتحالفت مع المعارضة الإسلامية ـ الإخوانية في المطالبة بالإصلاح السياسي[109].

بعد عامين (١٩٩٢)، حدث انشقاق آخر داخل جمعية الحكمة نفسها،

---

(١٠٦) حول آراء الوادعي في الإصلاح المطلوب وموقفه من العمل السياسي والحزبي، انظر: محمد بن موسى العامري، **الشيخ مقبل الوادعي: آراؤه، العلمية والدعوية: دراسة ونقد** (صنعاء: [د. ن.: د. ت.])، ص ١٨٧ ـ ٢٢٧.

(١٠٧) Bonnefoy, Ibid., pp. 63-65.

(١٠٨) لمزيد من المعلومات حول الجمعية، انظر موقعها الإلكتروني على شبكة الإنترنت: <http://www.alhekmah-h.com/Site/Details.aspx?uc=Article&FID=89&Nid=67>.

(١٠٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٠ ـ ٧١، و«الجماعات السلفية في اليمن: التعدد والنشأة والمسميات،» مدونة محمد بن طاهر الطاهري (٣ آذار/ مارس ٢٠١٢)، <http://m-tahir.maktoobblog.com/1242939>.

وأعلن عن تأسيس جمعية الإحسان، التي لم تنشط إلا في العام ١٩٩٦، بصورة واسعة في مناطق اليمن الجنوبية، وأبرز قياداتها: عبد الله بن فيصل الأهدل، وحسن شبالة، وحسن الزومي، وعبد المجيد الريمي، ومحمد بن موسى العامري.

يحيل لورنت بونيفوي (Laurent Bonnefoy) أسباب انشقاق مجموعة الإحسان إلى محاولة التوسع الجغرافي في الجنوب، والحصول على دعم مالي من أثرياء حضرموت في اليمن والخليج، ومن جهات داخل قطر، فيما تكرّس الفارق لاحقاً بين الإحسان والحكمة عبر اقتراب تيار الإحسان من أفكار «السرورية»، محمد بن سرور زين العابدين، التي تأخذ طابعاً سياسياً معارضاً، وليس مهادناً أو محايداً مع الدولة[١١٠].

انبثق عن تيار الإحسان مجموعة من المؤسسات، بالإضافة إلى مركز الجمعية في حضرموت، مثل مركز الدعوة العلمي (صنعاء)، ومركز أبو ذر الغفاري (عدن)[١١١].

في العام ١٩٩٩، وفي الأشهر الأخيرة من حياة الوادعي، أسّس أحد أبرز أتباعه، مصطفى إسماعيل سليماني، الملقّب بأبي الحسن المأربي[١١٢]، جمعية في منطقة دماج أطلق عليها «مركز البر والتقوى»، وكانت المفارقة أنّ الوادعي لم ينتقد المأربي، كما فعل مع من أسسوا الحكمة والإحسان، وقدّم تبريراً غير مترابط، عندما قال: «السروريون يقولون إننا لا نجيز إنشاء الجمعيات، من قال لكم ذلك يا تلاميذي الفقراء! نحن لا نقرّ الجمعيات التي تؤدي إلى الروح الحزبية. . .»[١١٣].

إلا أنّ الخلاف تطور بين أبي الحسن المأربي وخلفاء الوادعي، بعد وفاة الأخير في العام ٢٠٠١، إثر إصابته بالسرطان وخروجه للعلاج خارج البلاد،

---

(١١٠) انظر: الطاهري، المصدر نفسه، و Bonnefoy, *Salafism in Yemen: Transnationalism and Religious Identity*, pp. 64-65.

(١١١) الطاهري، المصدر نفسه.

(١١٢) أصله مصري، كان متهماً هناك بالانتماء إلى جماعة التكفير والهجرة، وصل إلى اليمن في بداية الثمانينيات، وتتلمذ على يد الشيخ الوادعي، ثم استقر في دماج وأسس فرعاً لدار الحديث التي أسسها الوادعي لتدريس العلوم الدينية، وحصل على الجنسية اليمنية في العام ١٩٩٦، بوساطة شيوخ قبليين.

(١١٣) Bonnefoy, Ibid., p. 71.

ثم وفاته في السعودية؛ في مكة، بعد أكثر من عشرين عاماً من خروجه منها متهماً بالتعاون مع جهيمان.

دخل على خط المناظرات والصراعات بين أتباع الوادعي الشيخ السعودي المعروف، ربيع بن هادي المدخلي الذي ألف عدة كتب، وقدم محاضرات في الهجوم على أبي الحسن المأربي، والرد على أفكاره، واتهامه بتحريف السلفية عن منهجها ومقاصدها، بالرغم من أنّ الأخير بقي ـ سياسياً ـ على خط الوادعية السياسية في رفض العمل الحزبي وتأييد السلطة، واعتبار طاعتها واجبة، ومعارضتها معصية، وخروجاً عن منهج السلفية قبل أن تشهد الأشهر الأخيرة تحولاً لديه باتجاه العمل السياسي بات فيه أقرب إلى السير في خط موازٍ للسلفية السياسية في مصر وتطوراتها[١١٤].

على صعيد موازٍ للسلفية العلمية ـ خلفاء مقبل الوادعي ومجموعة أبي الحسن المأربي ـ وللسلفية المنظمة، وكل من جمعية الإحسان والحكمة، برزت في السنوات الأخيرة، وبصورة خاصة منذ العام ٢٠٠٧ السلفية الجهادية بصورة كبيرة في اليمن، عبر تأسيس قاعدة اليمن، ثم اندماجها في قاعدة السعودية، في ما أطلق عليه «قاعدة الجهاد في الجزيرة العربية».

نشطت القاعدة في السنوات الأخيرة، وباتت رقماً صعباً في المعادلة الأمنية، وتمكّنت من القيام بعمليات نوعية، بل وسّعت دائرة نشاطها وعملياتها إلى خارج اليمن، عبر دور المنظّر الفكري لها، أنور العولقي، الذي كان المنظّر الروحي لعمر الفاروق الذي قام بعملية محاولة تفجير طائرة فوق ديترويت، ونضال مالك الطبيب العسكري (من أصول أردنية)، الذي قام بقتل عدد كبير من الضباط في قاعدة تكساس العسكرية.

لم يكتف العولقي الذي ولد وعاش في الولايات المتحدة الأمريكية قبل أن يتحول بأفكاره في السنوات الأخيرة نحو السلفية الجهادية، بهذه «الرعاية» للعمليات الجهادية في أمريكا، بل أسس مجلة فكرية ناطقة بالإنكليزية بعنوان **إلهام** (*Inspire*) لمخاطبة الناطقين بالإنكليزية والتأثير فيهم، وهو ما كرّس الرجل

---

(١١٤) المصدر نفسه، ص ٧٢ ـ ٧٦، وانظر كذلك الموقع الرسمي على شبكة الإنترنت لربيع المدخلي وردوده على أبي الحسن المأربي: <http://www.rabee.net/books.aspx?pid=1>. ويتضمن تحميل عدة كتيبات ألفت في الموضوع نفسه.

بوصفه أحد مؤسسي الجيل الثالث من القاعدة، وهو الجيل الذي أدت شبكة الإنترنت دوراً كبيراً في تجنيده وإرشاده والتأثير فيه.

وإذا كانت القاعدة أو السلفية الجهادية ليست ضمن إطار هذه الدراسة، فإنّ ما يعنينا هنا أنّ هذا التيار لم يشهد مراجعات فكرية شبيهة بما حدث مع أشقائه، الجماعة الإسلامية والجهاد، الذين تخلوا عن العنف وأسسوا بعد الثورة أحزاباً سياسية، بل يمثّل اليوم أحد أبرز التنظيمات الناشطة ضمن شبكة القاعدة العالمية.

المجموعة السلفية الأخيرة، يقودها الشيخ اليمني المعروف، عبد المجيد الزنداني، وقد انخرطت منذ البدايات مع حركة الإصلاح ـ جماعة الإخوان المسلمين، ولم تعد محسوبة بصورة مباشرة على التيار السلفي، وإن كان للزنداني ومجموعته حضور وعلاقات مع قيادات السلفية المنظمة في السنوات الماضية.

السمة الرئيسية للسلفية في مرحلة ما قبل الثورة أنّها كانت بمثابة أرخبيل من الجزر غير المترابطة في ما بينها، لكنها في الوقت نفسه منتشرة على مختلف أرجاء اليمن الشمالي والجنوبي، إما من خلال المراكز العلمية والجمعيات الخيرية والمدارس الشرعية أو من خلال الشيوخ والتلاميذ، فبرغم الاختلافات الداخلية فإنّ ميزة السلفية على كثير من الأحزاب السياسية تكمن في أنّها شكّلت قاعدة اجتماعية منتشرة وواسعة في أرجاء البلاد، عبر العمل الدعوي والتعليمي والخيري.

أما الاتجاهات الرئيسية للسلفيين، فتنقسم فكرياً وحركياً ما بين مجموعة دار الحديث أو تلاميذ مقبل الوادعي، أمثال يحيى الحجوي، ومحمد بن عبد الوهاب الوصابي، ومحمد بن عبد الله الإمام[(١١٥)]، وجمعيتي الحكمة والإحسان، وهما أقرب إلى السلفية الحركية، ومجموعة أبي الحسن المآربي. ويتميز النشاط السلفي بغلبة الاعتبارات الجغرافية، إذ يتوزعون على مجموعات وشيوخ تبعاً للمناطق والمحافظات التي يقيمون فيها.

---

(١١٥) حول تلاميذ الوادعي وأصحاب هذا الخط الفكري، انظر موقع علماء ومشايخ الدعوة السلفية في اليمن: <http://www.olamayemen.net/default_ar.aspx>.

١ ـ السلفيون في عاصفة الثورة: داعمون ومعارضون ومتردّدون

انطلقت الثورة اليمنية بقوة مع بداية شهر شباط/فبراير، على وقع نجاح الثورة التونسية والثورة المصرية، وأعلن في ١١ شباط/فبراير عن جمعة الغضب، وسرعان ما عمّت الاحتجاجات والمسيرات أغلب أنحاء اليمن، الشمالية والجنوبية.

بالرغم من محاولة الرئيس علي عبد الله صالح استباق ذلك عبر إعلان الثاني من شباط/فبراير الذي أكّد فيه أنّه لن يتجه إلى ولاية جديدة، والعودة عن التعديلات الدستورية الأخيرة، وعدم نيّته ترشيح ابنه إلى موقع رئاسة الجمهورية، إلا أنّ دائرة الاحتجاجات والثورة توسعت ووصلت إلى حالة شبيهة بمصر وتونس مع مشاركة مئات الآلاف من اليمنيين فيها، والاعتصامات في الميادين العامة، وتحديداً في كل من العاصمة صنعاء ومدينة عدن في الجنوب.

إلا أنّ الحالة اليمنية اختلفت عن الحالتين المصرية والتونسية من زاويتين: **الأولى** تتمثل بدور الجيش الذي لم يكن مُوَّحداً أو يساهم في ترجيح كفة الثوار، فحدثت انشقاقات كبيرة. و**الثانية** القبلية، وهي التي حاول الرئيس صالح الاستناد إليها في مواجهة الثوار.

تخلل الثورة الشبابية السلمية اشتباكات بين قوات الجيش والمنشقين، لكنها لم تأخذ طابعاً يومياً، ولم تتحول إلى حرب داخلية عسكرية، وحافظت الثورة على سلميتها، بالرغم من تعرض أنصارها للقنص والقتل في مرات عديدة.

لقد تعرّض الرئيس اليمني نفسه لمحاولة اغتيال في بداية حزيران/يونيو عندما كان يؤدي صلاة الجمعة في المنطقة العسكرية المحيطة بقصره، ما أدّى إلى إصابته بجروح شديدة، نقل للعلاج على أثرها للسعودية، قبل أن يعود إلى البلاد ويغادر أكثر من مرّة.

في الحالة اليمنية، أدت «المبادرة الخليجية» دوراً حاسماً في حل النزاع سياسياً، وتوصل الطرفان، الدولة والمعارضة، إلى اتفاق بتسليم السلطة إلى نائب عبد الله صالح، في مقابل منحه الحصانة، وهو ما جرى فعلاً، إلى أن جرت انتخابات رئاسية في ٢١ شباط/فبراير ٢٠١٢، توصلت إلى انتخاب مرشح توافقي واحد، هو عبد ربه منصور هادي.

جرى تسليم مقاليد الرئاسة من عبد الله صالح إلى عبد ربه منصور في حفل هو الأول من نوعه في الثورات الديمقراطية العربية، بل ربما في التاريخ العربي المعاصر.

وخلال شهور الثورة تباينت مواقف التيارات السلفية، كما كانت عليه الحال في مصر، ما بين تيار مؤيد للسلطة، وآخر مشارك في الثورة، وثالث متأرجح بين الخيارين!

التيار المؤيد للسلطة تمثّل بصورة واضحة في جماعة مقبل بن هادي الوادعي وأبي الحسن المأربي، الذين رفضوا الثورة وتمسّكوا بمواقفهم المعروفة، من التزام طاعة النظام بوصفه «ولي أمر المسلمين»، وتحريم الخروج عليه ومعارضته، فضلاً عن تحريم الاحتجاجات والاعتصامات والمظاهرات، واعتبارها بدعاً ليست من الإسلام.

اعتبر أبو الحسن المأربي أنّ ما يحدث هو فتنة، فيما تجاوز يحيى الحجوري في مقالة له على موقعه موقف المأربي، فأفرد مقالاً خاصاً بعنوان: «لماذا جلّ الشعب اليمني يحب الرئيس علي عبد الله صالح وفقه الله؟»، وقال فيه: «لا يتمنى زوال الرئيس علي عبد الله صالح عن منصبه في هذه الفتنة إلا أحد ثلاثة؛ عميل على البلاد مدفوع، أو صاحب فكر منحرف، أو صاحب مطمع دنيوي»[116].

صرّح الحجوري برفض المظاهرات والمسيرات والديمقراطية، ووجّه «نصيحة إلى أهل اليمن أن لا يرهقوا البلاد بالثورات والمظاهرات والفتن»، إذ يقول فيها: «المظاهرات حرام، يخرج الكلّ، هؤلاء وهؤلاء والشعب يصيح، الرجل من هنا والمرأة من هنا، ونحن ننكرها ونحثّ على الهدوء والسكينة، وعلى العلم وعلى البعد عن الفتن، ونرى أن هؤلاء آثمون بتقليدهم للكفار وغير ذلك مما تتضمنه فتنة المظاهرات. الثورات والخروج على أولياء الأمور حرام، بكتاب وسنّة، ونحن ننكر هذا، ونقول هذه أدلة الكتاب والسنّة تدل على تحريم ذلك في حق الحاكم المسلم، وإن وجد حاكم كافر ولا يستطاع تغييره إلا بضرر عظيم على المسلمين، وبعد ذلك لا يدرى أيأتي مثله أو أشر

(١١٦) انظر المقال على موقعه الرسمي على شبكة الانترنت: <http://www.sh-yahia.net/show_art_37.html>.

منه، لا يجوز أن يغير المنكر بمثله أو أنكر منه، لأن الشريعة مبنية على درء المفاسد أو على الأقل تقليلها، لا على مضاعفاتها»[١١٧].

وكما جرت الأمور في مصر، فقد ظهر شيوخ سلفيون على شاشات التلفاز يرفضون الثورة ويدعون إلى فض الاعتصامات، فقد وظّف الإعلام الرسمي خطب شيوخ سلفيين تحضّ على طاعة ولي الأمر، كما حدث في خطبة سعد النزيلي في جامع الصالح، إذ دعا اليمنيين إلى عدم الخروج وحثّهم على طاعة ولي الأمر[١١٨]. شاركه الموقف سلفي آخر بثّ التلفزيون اليمني جزءاً من خطبة تهجّم فيها على المعتصمين في صنعاء، المطالبين بالإصلاح: قائلاً «بأيّ دين وبأيّ عقل يصبح تقطيع الشوارع وتصبح التفجيرات والاغتيالات وتصبح التحزبات جهاداً في سبيل الله، متى كان هذا من الإسلام إلا عند الرعاع والهمل..!»[١١٩].

وقد تجاوز أحد أبرز خلفاء الوادعي، محمد بن عبد الوهاب علي الوصابي، بقية زملائه بإرسال رسالة تهنئة إلى الرئيس اليمني بمناسبة عودته من العلاج في الخارج، بعد محاولة الاغتيال، قائلاً: «عادت الفرحة إلى القلوب والبهجة إلى النفوس والبسمة إلى الوجوه برجوعكم إلى أرض اليمن وأهلها، وهذه نعمة عظمى ومنّة كبرى من الله»[١٢٠].

على الطرف الآخر تماماً جاء موقف عدد من العلماء والخطباء السلفيين متضامناً مع الثورة، بل ومشاركاً فيها، وأغلب هؤلاء من تياري الإحسان والحكمة. فقد برز بوصفه خطيباً من خطباء الثورة اليمنية، الشيخ عبد الوهاب بن محمد الحميقاني، الذي وجّه نقداً لاذعاً إلى التيار السلفي الآخر، الذي انتقد الثورة، قائلاً: «باسم الدين ينزل الفتاوى بنصرة الظالمين، وينزل نصوص الكتاب والسنّة من غير حجّة ولا دليل، بحجة أن المحتسب بحق هؤلاء الحكام الظالمين خارج على ولي الأمر...، أي خروج؟! وأي ولي

---

(١١٧) انظر نص المقال النصيحة، على موقعه الرسمي على شبكة الإنترنت: <http://www.sh-yahia.net/show_art_27.html>.

(١١٨) انظر تسجيلاً مصوراً لمقطع من الخطبة على الموقع التالي: <http://www.youtube.com/watch?v=BcDA3k3pkPI>.

(١١٩) انظر تسجيلاً مصوراً لمقطع من خطبته على الموقع التالي: <http://www.youtube.com/watch?v=2gq4nAe3t6g>.

(١٢٠) انظر نص البرقية على موقع علماء ومشايخ الدعوة السلفية في اليمن، الموقع التالي: <http://www.olamayemen.net/Default_ar.aspx?ID=297>.

أمر؟! متى انعقدت له البيعة؟! وأي شروط للولاية توفرت به..»[(١٢١)].

وبالرغم أنّ عدداً كبيراً من علماء السلفية في اليمن، من تياري الحكمة والإحسان، لم يعلنوا منذ بداية الثورة إسقاط الرئيس، ولم ينخرطوا فيها مباشرةً، إلا أنّهم أصدروا من الفتاوى والبيانات ما عزّز شرعية المظاهرات والمسيرات، بخاصة في مناطق حضرموت واليمن الجنوبي.

ففي بيان علماء اليمن وحضرموت في ١٨ شباط/ فبراير ٢٠١١ (أي بعد أيام على صعود الثورة اليمنية) أكّدوا فيه حق الأمة في الاحتساب والإنكار على حكامها، وفي التغيير السلمي، ودعوا الجنود والضباط في الجيش والأمن إلى عدم استخدام الرصاص الحيّ أو وسائل القمع لتفريق المتظاهرين والمسيرات المطالبة بالإصلاح[(١٢٢)].

ثم جاء في بيان مجلس أهل السنّة والجماعة في حضرموت (شهر آذار/ مارس) استنكاراً للاعتداءات التي حدثت في صنعاء على المعتصمين والمطالبين بالإصلاح، ثم صدر بيان من هيئة علماء اليمن في شهر نيسان/ أبريل تدعو فيه الجيش إلى عدم المشاركة في الجرائم بحق المدنيين، وتناشد المتورطين من أفراد الجيش والأمن إلى رفض الأوامر بالاعتداء على المعتصمين، وهي فتوى تحرّض بوضوح على عصيان الأوامر العسكرية والتمرد عليها[(١٢٣)].

وفي بيان لاحق للمجلس العلمي لجمعية الحكمة اليمانية، خلص إلى أنّ الانتقال السلمي السلس للسلطة بات أمراً ملحّاً، وشدّد على حرمة الاعتداء على الناس وحرمة الدماء وعلى سلمية الحراك[(١٢٤)].

وفي خطوة أخرى أكثر حسماً نحو تأييد مطالب الثورة وتأكيد شرعيتها، في بداية شهر حزيران/ يونيو، طالب بيان صادر عن مجلس علماء أهل السنّة في

---

(١٢١) انظر مقطع من هذه الخطبة، على الموقع التالي: <http://www.youtube.com/watch?v=STN9GSlNnGc>.

(١٢٢) انظر نص البيان على الموقع التالي: <http://olamaa-yemen.net/main/articles.aspx?article_no=4480>.

(١٢٣) انظر نص البيان على الموقع التالي: <http://olamaa-yemen.net/main/articles.aspx?article_no=4543>.

(١٢٤) انظر نص البيان على الموقع التالي: <http://olamaa-yemen.net/main/articles.aspx?article_no=4717>.

حضرموت الرئيس صالح بالتنحي مباشرةً: «وبما أن رئيس الجمهورية لم يعد قادراً على الإمساك بزمام الأمور والتصرف وفق ما يوجبه عليه الشرع. . بل أضحى يعمل بخلاف ذلك، مما جعل الأمة تمقته وتنادي برحيله، وتنشد التغيير إلى الأفضل بوسائلها السلمية المختلفة؛ فإن الواجب عليه هو أن يستجيب لنداء أمته، ويسمع لصرخات شعبه الذي لم يعد يتقبله، ويدع حكم البلد إلى من يقدر على ذلك ويثق به الشعب، فيخرج عن المسؤولية وينقذ نفسه من تحمّل المزيد من الأوزار جراء إزهاق الأرواح وإسالة الدماء وتدمير البلد. .»(١٢٥).

ولم تكتف مجموعات من جيل الشباب السلفي بموقف علمائها، فقد نزلت إلى الشارع مع المحتجّين وساهمت في الانتفاضة اليمنية، وشكّلت مجموعات جديدة في العديد من المناطق، مثل: حركة شباب النهضة للتغيير السلمي (عدن)(١٢٦)، وحركة شباب النهضة والتجديد (الحديدة)(١٢٧)، وحركة العدالة (تعز)(١٢٨)، وحركة الحرية والبناء (أبين)(١٢٩).

٢ ـ تحولات ما بعد الثورة: السلفية الحزبية تطل برأسها

برزت خلال الثورة حركات وائتلافات سلفية متنوعة، إما على صعيد العلماء والدعاة بحسب مناطقهم، أو على صعيد الشباب الذين انخرطوا في الثورة السلمية. وقد انعكس ذلك بوضوح على مستويين رئيسين: **الأول** الفقه السياسي السلفي، وبروز الجانب الثوري والسياسي المعارض فيه بوضوح، بخلاف الحالة قبل الثورة؛ **والثاني** انبثاق تيار عريض داخل الجسم السلفي يعلن عن نيته دخول العمل السياسي، من خلال التجربة الحزبية التي كانت

---

(١٢٥) انظر نص البيان على موقع منبر علماء اليمن: <http://olamaa-yemen.net/main/articles.aspx?article_no = 5297>.

(١٢٦) حول ظاهرة هذه الحركات، وتحديداً حركة النهضة للتغيير السلمي والعلماء المشاركين في تأسيسها من الحكمة والإحسان، انظر مدونة محمد بن طاهر الطاهري، على شبكة الإنترنت، بعنوان: «رابطة النهضة والتغيير» أول حركة سياسية سلفية في اليمن، بتاريخ ٣١ أيار/مايو ٢٠١١، وأيضاً صفحتها على الفيس بوك.

(١٢٧) انظر صفحة هذه الحركة على الفيس بوك: <http://islamonline.net/ara/article/1304971081403>.

(١٢٨) انظر تقريراً حول نشاط هذه الحركة، على الموقع التالي: <http://www.edharalhaq.com/vb/showthread.php?t = 24307>.

(١٢٩) انظر: سلمان العماري، «السلفية اليمنية والثورة.. تباين المواقف وتعدد الرؤى،» موقع إسلام أون لاين، ١٧ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١١، <http://islamonline.net/ara/article/1304971081403>.

سابقاً غير مطروحة لدى البعض، ومرفوضة بقوة لدى البعض الآخر.

انعكست التحولات النظرية عبر خطاب السلفية المنظمة الذي أخذ خلال الثورة منحى أكثر وضوحاً: تكريس فقه سياسي جديد في العلاقة مع الحاكم، يستند إلى مفهوم العقد الاجتماعي وشروطه، وضرورة الالتزام بتطبيق العدالة وبناء الدولة الحديثة، وغيرها من مطالب سياسية متنوعة تصبّ في المسار نفسه.

على الصعيد نفسه، قدّم أحد أبرز رموز جمعية الحكمة اليمانية الخيرية، أحمد حسن المعلّم، كتاباً جديداً موسّعاً حول «فقه التعامل مع الحكام»، صدر في شهر آذار/مارس ٢٠١١[١٣٠]، أي في ذروة الانتفاضات العربية، في تونس ومصر وليبيا، وبداياتها في اليمن، محاولاً أن يوضّح المنهج السلفي في التعامل مع قضايا المعارضة وإسقاط الحكومات.

الكتاب جاء في «المنطقة الوسطى» ـ تقريباً ـ بين الدعاة للثورة والخروج على الحكام، وبين الذين يقولون بطاعتهم وعدم جواز المعارضة والمظاهرات والاحتجاجات الجارية. وقد قسّم المعلم ـ في كتابه ـ مراتب التعامل مع الحكام إلى ثمانٍ، تبدأ بالنصيحة (في مواجهة الانحرافات والأخطاء)، وتنتهي بالخروج في حال وصل الحاكم إلى درجة «الكفر البواح»، وقرر العلماء ذلك، وما بينهما من درجات، مثل الصبر والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والنصيحة، وتشديد القول عليه، والصمت والعزلة. . ، مع تناول قضايا معاصرة، مثل المظاهرات والإضرابات والعصيان المدني، والتوازن بين المصالح والمفاسد.

بالرغم من أنّ الكتاب يعتبر تطوراً نوعياً على الفقه السياسي ـ السلفي اليمني عموماً، إذ يشرعن العمل المدني السلمي في الإصلاح والمعارضة وانتقاد الحكام، فقد جاء متأخراً عن «اللحظة التاريخية» للثورات الديمقراطية العربية التي تجاوزت الحديث عن حق المعارضة وشرعيتها إلى الثورة السلمية المدنية، كما حدث في مصر وتونس وليبيا، ثم اليمن وسورية.

جاء الإعلان الأول عن تأسيس حزب سلفي يمني عبر الأمين العام لحركة النهضة للتغيير السلمي في عدن ـ الجنوب، التي نشطت خلال مرحلة الثورة

---

(١٣٠) انظر: أحمد بن حسن المعلم، **نحو إحكام لمنهج التعامل مع الحكام** (صنعاء: دار الكلمة الطيبة، ٢٠١١).

الشبابية، إذ أعلن عبد الرب السلامي عن النيّة لإنشاء حزب سلفي باتفاق أغلب السلفيين، مبيّناً أن الفكرة بدأت منذ سنوات، لكن ما منع من تحقيقها طبيعة النظام السابق والتحالفات العشائرية القائمة.

وقد أخذت فكرة الحزب خطوات أكثر ثباتاً عبر عقد المؤتمر السلفي العام في ١٣ ـ ١٤ آذار/مارس ٢٠١٢، الذي عُقد في صنعاء تحت عنوان «السلفيون والعمل السياسي»، بمشاركة أطياف واسعة من السلفيين.

وخلص البيان الختامي للمؤتمر إلى الدعوة إلى «المشاركة السياسية الفاعلة في صناعة القرار وخدمة الوطن وخوض المعترك السياسي كضرورة شرعية وحتمية واقعية»، وهو تعبير صريح عن الانتقال من العمل العلمي والدعوي والخدماتي الذي طغى على الدعوة خلال العقود الماضية إلى العمل السياسي والحزبي في المرحلة المقبلة.

وأوصى المجتمعون بتشكيل «كيان سياسي»، وتشكيل لجنة تحضيرية، والدعوة إلى الحفاظ على ثوابت الأمة والاحتكام إلى الشريعة الإسلامية، ورفض التدخل والوصاية الخارجيين، واستكمال أهداف الثورة الشبابية الشعبية، والإشادة بالثورات العربية ضدّ الظلم والاستبداد، والتضامن مع الشعب السوري الحرّ ضد نظام بشار الأسد وجرائمه، والتشديد على الموقف الثابت من القضية الفلسطينية ضد الاحتلال الإسرائيلي.

يمكن بوضوح تمييز الخط السياسي لهذا المؤتمر، بأنّه تحدّث عن تطبيق الشريعة الإسلامية، من دون الحديث عن الديمقراطية والالتزام بها، وأكد رفض التدخل الخارجي، وعكس تطوراً مهماً في الخطاب السياسي السلفي بتأييد الثورات. وحرص البيان على تأكيد موقف السلفيين من حق الجهاد في فلسطين، وهو ما لم يلحظ في الخطابات الأولية للحركات الإسلامية بعد الثورة في مصر وتونس، إذ حرصت على تجنّب تقديم رسائل مقلقة للمجتمع الدولي في المرحلة الأولى بعد الثورة.

ولم تحضر قيادات من السلفيين في اليمن الجنوبي المؤتمر، وبالرغم من مباركتها التحوّل الجاري لدى التيار السلفي عموماً، إلا أنّها أكّدت أن المؤتمر والحزب المنبثق عنه لا يمثلانها، إذ أصدرت حركة النهضة والتغيير السلمي في عدن بياناً بهذا الخصوص، وبرّرت عدم مشاركتها في تأسيس الحزب بـ «عدم

وجود رؤية واضحة بشأن حلّ القضية الجنوبية، ولا يزال الغموض والتردّد ظاهراً في الأطروحات المقدمة إلى المؤتمر الذي انبثق عنه الحزب».

وأكّد بيان الحركة أنّها لن تقبل «الانضمام أو الاندماج أو الاتحاد مع أي حزب يمني لم يقرّ في برامجه وسياساته حق الشعب الجنوبي في اختيار الحلّ الأمثل لقضيته بإرادته الحرّة»[(١٣١)].

وفي خطوة في اتجاه مواز لحركة النهضة، أعلن عن تأسيس ائتلاف حضرموت للتغيير، بمشاركة قيادات سلفية، وقد خصّص اهتمامه بقضايا حضرموت تحديداً، من حلّ للمشكلات السياسية والخدماتية والاجتماعية، وعكس حضور الاعتبارات الجغرافية والسكانية بوضوح في حسابات السلفيين ونشاطاتهم.

في المقابل، أصرّ خلفاء وتلاميذ الوادعي في «دار الحديث» على رفض الانخراط في العمل السياسي والتحول نحوه، وحافظوا على موقفهم الذي يرى فيه انحرافاً عن منهج السلف، من دون أن يقدموا إجابات على الواقع الجديد الذي يناقض تصوّراتهم حول ضرورة طاعة ولي الأمر، حتى لو جاء بالتغلّب، وبغير إرادة الأمة.

فقد حمل يحيى الحجوري بشدّة على من أعلنوا تأسيس حزب سلفي، معتبراً أنهم «سلفيون في اللفظ، حزبيون في المنهج»، وتساءل مستغرباً: «كيف يكون سلفي ديمقراطياً؟! ونحن وهم (أي السلفيين الحزبيين) كنا نقول قبل أيام إن الديمقراطية كفر؟! كيف يكون سلفي انتخابياً؟!.. الحزبية بدعة». وينتقد الحجوري ذريعة السلفيين الآخرين بتأسيس حزب بمحاولة الإصلاح من الداخل، معتبراً ذلك خياراً فاشلاً، لأنه لا يمكن تغيير اللعبة من داخلها للاتجاه نحو الدولة الإسلامية[(١٣٢)].

٣ ـ هل تغيّر الموقف من الديمقراطية؟

بالرغم من تشدّد الحجوري ـ السابق ـ ضد العمل السياسي والحزبية، إلا أنّه طرح سؤالاً مفصلياً في قراءة «إمكانيات» التحوّلات السلفية ومداها

---

(١٣١) انظر نص البيان على موقع «عدن الغد»، على الموقع التالي: <http://adenalghad.net/news/8578.htm>.

(١٣٢) انظر تسجيلاً صوتياً ليحيى الحجوري بعنوان: «الحزب السلفي منحرف..»، على موقعه الإلكتروني الخاص: <http://www.sh-yahia.net/show_sound_2232.html>.

الممكن، عندما تساءل: «كيف يكون سلفي ديمقراطياً؟!»، وهو ما يمثل التحدي **الأول**، إذ ما يزال الخطاب السلفي عموماً، حتى ذلك الذي اتجه نحو العمل الحزبي والسياسي ودخل الانتخابات، كما هي الحال في مصر، متحفظاً تجاه القبول الكامل والتام بالديمقراطية، بوصفها نظاماً سياسياً نهائياً، ويدور في فلك تعليق الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق، رائد التنظير للعمل السياسي السلفي، باعتبار النظام الديمقراطي «مرحلة انتقالية» نحو إقامة الحكم الإسلامي العام.

بل تضع تساؤلات الحجوري علامات استفهام محرجة للتوجه السلفي ـ الحزبي، عندما تساءل: كيف يمكن الدخول في اللعبة الديمقراطية، بعد أن كان السلفيون جميعاً متفقين (قبل أيام ـ على حدّ تعبيره) في وصفها بالكفر!

ربما مرافعة الحجوري ضد السلفية الحزبية هي التي تفسرّ بصورة أكثر وضوحاً «التحايل الأيديولوجي» لدى سلفيي اليمن ـ الذين أعلنوا عن تأسيس حزب ـ وتجنّبوا الحديث عن الديمقراطية والالتزام بها وبقواعدها، إذ يمكن التقاط ذلك حتى في الإعلان الصادر عن المؤتمر السلفي (السلفيون والعمل السياسي)، الذي تجنّب ذكر الديمقراطية، وتحدّث فقط عن تطبيق الشريعة الإسلامية، حتى إنه في خطاب حركة النهضة للتغيير السلمي التي تتحدّث عن «دولة مدنية» حديثة، فإنّها لا تقدم أي التزام بالديمقراطية[١٣٣].

التحدّي **الثاني** أمام السلفيين اليمنيين يتمثّل في ملف الوحدة الوطنية. ولعلّ هذا السؤال يظهر بوضوح أكبر في تحديد صيغة العلاقة بين اليمن الشمالي واليمن الجنوبي، إذ يبدو أنّ الانقسام السلفي حول هذا الموضوع يأخذ طابعاً جغرافياً متماهياً مع المشكلة السياسية نفسها.

«القضية الجنوبية» ليست موضوعاً جديداً مع الثورة، لدى السلفيين، بل برزت قبل ذلك بأعوام، إذ قاطع شيوخ من السلفية الجنوبية المؤتمر السلفي الأول في العام ٢٠٠٩، الذي نظّمته جمعية الحكمة اليمانية الخيرية، وعقد بعنوان «الوحدة اليمنية والتحدّيات الراهنة: رؤية شرعية وواقعية»، ما فسّره

---

(١٣٣) انظر البيان الصادر عن مؤتمر هذه الحركة، وأمينها العام عبد الرب صالح السلامي، على موقع التجديد الإلكتروني: <http://www.altajdednews.com/default.aspx?view=article&id=5d8963a1-f6db-4559-bd94-0c351d776640>.

مراقبون في السياق نفسه من الخلاف بين الشماليين والجنوبيين حول التعامل مع هذه القضية[١٣٤].

إلا أنّ الثورة اليمنية وما بعدها تعيد طرح سؤال «القضية الجنوبية» بصورة أكثر حضوراً ووضوحاً، وتثيرها حتى داخل السلفيين أنفسهم، بخاصة أنّ تجمّعاتهم تأخذ طابعاً جغرافياً ـ بطبيعتها ـ وهو ما ظهر في إعادة بناء التحالفات والاستقطابات داخل السلفية على قواعد جغرافية، وبصورة أكثر وضوحاً على طول الخط الفاصل بين اليمن الشمالي والجنوبي.

التحدّي **الثالث**، وفي السياق نفسه، يبرز التساؤل عن رؤية السلفيين لملف الأقليات، وتحديداً ملف العلاقة بين السنّة والحوثيين الذي أخذ طابعاً أكثر حدّة في السنوات الأخيرة، في الصراع المسلّح الذي وقع بين النظام اليمني السابق والحوثيين، وقد وقف فيه أغلب التيار السلفي مع النظام، على خلفية عقائدية ـ طائفية بوصف الزيدية شيعة، والنظام سنّياً.

الموقف السلفي من الحوثيين يأخذ في أدبياتهم العقائدية وتراثهم الفكري طابعاً حادّاً، ويلبس الصراع معهم ثوباً عقائدياً ودينياً، وهذه هي خطورة الموضوع، إذا لم يتطور الفقه السياسي السلفي، وينجز مفاهيم جديدة حول السلم الأهلي والاجتماعي والوطني.

خاتمة

مع نهاية القرن العشرين، وبداية القرن الجديد، رحل أبرز شيخين في المؤسسة الدينية الرسمية السعودية، عبد العزيز بن باز، ومحمد بن صالح العثيمين، ما ترك أثراً واضحاً في حضور السلفية التقليدية وقدرتها على الحفاظ على موقعها بوصفها المرجعية الرسمية للدولة وللتيارات السلفية عامة، فتراجع تأثير المدرسة التقليدية في الأوساط الاجتماعية، لصالح السلفية الحركية (تيار الصحوة) التي أعاد شيوخها هيكلة مواقفهم السياسية لتصبح أكثر مرونة واعتدالاً تجاه السياسات الرسمية، واستثمروا في الإعلام الإلكتروني

---

(١٣٤) حول المؤتمر انظر الموقع التالي لـ (إسلام ويب): <http://www.islamweb.net/media/index.php?page=article&lang=A&id=151849>.

انظر أيضاً: البيان الختامي على موقع مركز الوفاق الإنمائي الإلكتروني: <http://wefaqdev.net/index.php?page=pens&type_page=2&num_item=7&ar_no=1205>.

والفضائي، بصورة كبيرة، ما عزّز من حضورهم السياسي والإعلامي.

بالرغم من ذلك، فإنّ الصحويين ما يزالون يواجهون أسئلة صعبة في تخطيط رؤيتهم للإصلاح، بخاصة مع لحظة الربيع الديمقراطي العربي وما تخلقه من ارتدادات على المشهد المحلي السعودي، بدفع قضية الإصلاح إلى الواجهة مرّة أخرى، وهو ما يزال مؤجّلاً تحت وقع الثورة السورية التي وحّدت موقف الحكم السعودي مع التيارات السلفية جميعاً في دعم الثورة هناك[(١٣٥)].

سؤال العلاقة بين التيار الصحوي والحكم سيبقى قائماً خلال المرحلة القريبة القادمة، وسيتأثر بالضرورة بالمتغيّرات الداخلية والإقليمية، سواء في مدى قوة مطالبات الإصلاح الداخلية من جهة، أو تأثير الدول الديمقراطية العربية الجديدة في الداخل السعودي، أو حتى علاقة النظام السعودي بالحكومات الجديدة.

أمّا التيار الجامي في السعودية وخارجها، فتبدو المؤشرات الرئيسية أنّه تراجع كثيراً خلال الأعوام الماضية، ولم يعُد مؤثراً إلا في أوساط سلفية محدودة، بالرغم من دعم كثير من الحكومات العربية له، ففي السعودية لم يستطع أستاذ الشريعة في الجامعة الإسلامية، ربيع بن هادي المدخلي، خليفة محمد بن آمان الجامي، أن يحافظ على المظلة الفكرية للتيار، إذ دبّت الخلافات بينه وبين تلاميذ الألباني في الأردن بشدّة[(١٣٦)]، وبينه وبين أحد أبرز حواريي مقبل بن هادي الوادعي، أبي الحسن المأربي، من جهة أخرى، فيما تتنازع جمعية إحياء التراث الإسلامي اتجاهات سلفية متصارعة ما بين خط أقرب إلى الجامية، وآخر أقرب إلى عبد الرحمن عبد الخالق، وآخر متأثر بثورة الربيع الديمقراطي العربي[(١٣٧)].

الجديد في المشهد السلفي الخليجي أنّ «السلفية الحزبية» بدأت تطل برأسها وتبحث عن موقع لها في المنطقة، عبر تأسيس حزب الأمة (في

---

(١٣٥) انظر: محمد أبو رمان، «في مآلات الإصلاحية السلفية السعودية،» موقع مجلة **الإسلام اليوم** الإلكترونية، <http://islamtoday.net/nawafeth/mobile/zview-43-121258.htm>.

(١٣٦) انظر على سبيل المثال رد علي الحلبي (أحد أبرز خلفاء الألباني) على ربيع بن هادي المدخلي «كشف الواقع المريع عن توجهات الشيخ ربيع،» الموقع الرسمي للحلبي: <http://www.alhalaby.com/play.php?catsmktba=2984>.

(١٣٧) مقابلة خاصة مع أسامة شحادة.

الكويت)، الذي يحظى بامتداد في السعودية وبلدان عربية أخرى، وأخيراً الإعلان عن تأسيس حزب للسلفيين في اليمن (في مرحلة ما بعد الثورة)، ما يؤشر على احتمال حصول تطور نوعي في الأدوار السلفية للسياسيين.

المتغيّرات الإقليمية الجديدة، المرتبطة بالثورات الديمقراطية العربية، منحت زخماً وقوة كبيرين للسلفية الحركية، بل ودفعة جديدة نحو تطور أدوارها السياسية، في مقابل تراجع السلفية التقليدية والجامية مع عجز خطابهما الفكري والسياسي عن الإجابة عن التساؤلات الرئيسية لهذه البيئة السياسية والفكرية الجديدة، وبالرغم من ذلك فإنّ التنبؤ بمسارات وتطورات الاتجاهات السلفية مرتبط بمحدّدات كل دولة وديناميكياتها الداخلية التي فرضت، وما تزال تفرض نفسها، على توجهات السلفيين ومواقفهم وتحولاتهم.

فبالرغم من وجود ملامح رئيسية للاتجاهات السلفية، تميّز التقليدية من الجامية، ومن الحركية، ومن الجهادية، إلا أنّ للدعوة السلفية سماتها وخصوصيتها في كل دولة، وضمن السياق السياسي والاجتماعي لها. ففي **الكويت** تؤثر الأزمة بين السلطتين التشريعية والتنفيذية وطبيعة العلاقة بين التجمّعات الحضرية والقبلية في التيار السلفي وانتشاره وأدواره السياسية. وفي **البحرين** تلقي المسألة الطائفية بظلال ثقيلة على الدور السياسي للحركة السلفية وعلاقتها بالسلطة والطائفة الشيعية. وفي **اليمن**، سيكون مسار السلفية محكوماً بطبيعة النظام الجديد والأزمة الكامنة تحت الرماد بين اليمن الشمالي واليمن الجنوبي. أما في **السعودية**، فستكون العوامل الداخلية والإقليمية مؤثرة في علاقة الدولة مع التيار الصحوي الأقوى اليوم في المشهد السلفي.

٣٨ ـ السلفية في المشرق العربي

محمد أبو رمان

مقدمة

كشفت ثورات «الربيع العربي» عن قوى وفعاليات وتيارات كانت تصنّف مفاهيمياً باعتبارها «هامشية»، إلا أن التحولات العميقة التي جلبتها الموجة الديمقراطية الخامسة مع تصاعد حركة الاحتجاجات في الوطن العربي قلبت جملة من التصوّرات المتعلقة بالمنطقة وتراثها الثقافي والحضاري. فالسلفية الموصومة بالتصلّب الأيديولوجي والجمود والانغلاق الثقافي انخرطت بطرائق مختلفة بفعاليات الثورة، وشاركت عقب نجاحها في العملية السياسية، من خلال تشكيل أحزابها الخاصة، والدخول في مسارات التعدّدية والانتخابات البرلمانية في البلدان التي أنجزت ثورتها كمصر وتونس؛ إذ شهدت تحولاً في السلوك السلفي عبر الانتقال من تشكيلات اجتماعية تقليدية إلى تشكيلات سياسية حداثية عن طريق تكوين أحزاب سياسية.

وفي بلدان المشرق العربي برزت السلفية كأحد الفاعلين في الحقل الاجتماعي السياسي، فاتخذت سلوكيات مختلفة في التعامل مع المتغيّرات الحادثة، عندما انقسمت في توجّهاتها بين المحافظة والثورة على التقاليد السلفية التي تكرّست سابقاً من خلال الاستنكاف عن العمل العام والسياسي.

في العراق انقسمت السلفية على نفسها عقب الغزو الأمريكي، إذ حافظت قوى سلفية على منظورها الخاص بطاعة ولاة الأمر، وانخرط بعضها في سياق مقاومة الاحتلال بتشكيل جماعات سلفية جهادية، وتبنّى بعضها خيار التحالف مع الولايات المتحدة عبر ظاهرة «الصحوات».

وفي **سورية** دخلت السلفية في منعرجات جديدة، وشهدت تحولات مع

بدء الحركة الاحتجاجية السلمية وانتقال الثورة إلى خيار «العسكرة»، فتحوّلت قوى سلفية محافظة «ألبانية» إلى التسلح بانتظار ما ستفضي إليه مسارات الثورة، وظهرت عليها توجّهات تؤسس للمشاركة والتعدّدية والديمقراطية.

وفي **الأردن** ولبنان **وفلسطين** التي اقتصرت تحرّكاتها الشعبية على نسق الاحتجاج الناعم، اتبعت السلفية مسارات متعدّدة بين المحافظة والإصلاح، وبات التفكير في تشكيل أحزاب سياسية أحد الانشغالات الفكرية والجدل السياسي، بانتظار مسارات الإصلاحات الموعودة من قبل الأنظمة.

ستسعى هذه الدراسة إلى وضع خارطة فكرية وحركية للتيارات السلفية وتاريخيتها وتوجّهاتها في كل من: سورية والعراق ولبنان والأردن وفلسطين، من خلال تتبّع نشأتها التاريخية وتحولاتها ومدارسها، وإمكانية دخولها في سياقات الحداثة السياسية المعاصرة عقب التحولات العميقة التي بدأت تعصف بأبنية البلدان العربية السلطوية في الوطن العربي. وقد استبعدنا السلفية الجهادية مع الإشارة إليها باعتبارها واحدة من السلفيات المخصوصة التي تم تناولها بالدراسة والبحث بطرائق متعدّدة.

أولاً: الجذور السلفية في المشرق

يعتبر الشيخ محمد بن عبد الوهاب مؤسس الدعوة السلفية الحديثة التي أخذت عنها السلفيات المعاصرة في المشرق العربي والعالم الإسلامي، ووجد سنده السياسي عندما قرّر محمد بن سعود، وهو أحد الأمراء الصغار في نجد وحاكم الدرعية في عام ١٧٤٤، أن يساند النهضة الدينية التي دعا إليها المصلح النجدي والمرشد الديني محمد بن عبد الوهاب، بعد أن تم طرده من قريته العيينة.

كان كلّ ما يعرف اليوم بالمملكة العربية السعودية جزءاً صغيراً من مجموعة غير مترابطة من القرى والمدن المستقلة والقبائل الرعوية، حيث يدور الصراع بين سكان المدن الذين يحكمهم الأمراء المعادون لبعضهم ورجال القبائل الذين يحكمهم الشيوخ المتنافسون على الزعامة.

أدت دعوة محمد بن عبد الوهاب التي ناصرها وساندها في كل شبه الجزيرة العربية الأمير محمد بن سعود، إلى تحوّل نجد سريعاً إلى مناصرة هذه الدعوة، وأصبحوا يدعمون بقوة مؤسسها، ثم عمّت الدعوة السلفية أرجاء

السعودية، وبات أنصار الدعوة من أهل نجد معروفين في مختلف المناطق في الجزيرة العربية والعالم الخارجي باسم «الوهابيين»، في حين كانوا يسمّون أنفسهم بـ «الموحّدين» أو «أهل التوحيد»[1].

كانت الاستجابة للدعوة السلفية الوهّابية حاضرة في المشرق العربي. ففي العراق ناصر آل الألوسي الدعوة الوهّابية، أمثال العلامة نعمان خير الدين الألوسي (١٨٣٦ ـ ١٨٩٩) والعلامة محمود شكري الألوسي (١٨٥٦ ـ ١٩٢٤)، وفي الشام برز عدد من العلماء الذين نافحوا عن الدعوة السلفية بتمثيلاتها المختلفة، فقد تحلّق حول الشيخ طاهر الجزائري (١٨٥٢ ـ ١٩٢٠) مجموعة من طلبة العلم والعلماء والمفكرين والمصلحين، أمثال محمد رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥) الذي يعدّ أحد أبرز المدافعين عن الدعوة السلفية وتجديدها[2]، وكذلك محمد جمال الدين القاسمي (١٨٦٦ ـ ١٩١٤)، ومحب الدين الخطيب (١٨٨٧ ـ ١٩٦٩)، وشكيب أرسلان (١٨٦٩ ـ ١٩٤٦)، ومحمد بهجة البيطار (١٨٩٤ ـ ١٩٧٦).

شهد النصف الثاني من القرن العشرين تراجع توجّهات ومدارس سلفية وتقدم أخرى في الوطن العربي، فقد تقاسم المشهد السلفي تياران أساسيان: التيار **الأول** هو السلفية الحركية ـ التي انبثقت بداية عن جماعة الإخوان المسلمين، ويعتبر سيد قطب ممثلها ومنظّرها وموجّهها فكرياً، وتتمثّل بصورة أساسية في ما يعرف بالمدرسة السرورية، نسبة إلى محمد سرور بن نايف زين العابدين الذي خرج عن الإخوان السوريين حين كان في السعودية، ودشّن تياراً سلفياً حركياً، أخذ مداه في الخليج العربي قبل أن ينتقل إلى دول المشرق العربي.

أما التيار **الثاني** فهو السلفية التقليدية المحافظة، ويمثلها الشيخ محمد ناصر الدين الألباني الذي بلغ تأثيره مدى جغرافياً واسعاً في أنحاء العالمين الإسلامي والعربي عموماً، والمشرق العربي خصوصاً، وقد توفي الألباني في

---

(١) انظر: جون حبيب، **إسهام الإخوان في توحيد المملكة العربية السعودية**، ترجمة عبد الله بن مصلح النفيعي ([د. م.: د.ن.]، ١٩٩٦)، ص ١٨.

(٢) حول السلفية الإصلاحية لدى محمد رشيد رضا، انظر: محمد أبو رمان، **بين حاكمية الله وسلطة الأمة: الفكر السياسي للشيخ محمد رشيد رضا**، مشروع القراءة للجميع (عمّان: وزارة الثقافة، ٢٠١٠)، ص ٩ ـ ١٩.

مدينة عمّان عام ١٩٩٩، بعد أن أسس سلفية تقليدية راسخة، فكثر أتباعه وأنصاره في سائر أنحاء الوطن العربي والعالم الإسلامي.

تتلمذ على يدي الألباني عدد من العلماء الذين أسسوا في بلدانهم سلفيات مختلفة، لها مميّزاتها الخاصة بفعل تكيّفاتها مع الظروف والأوضاع المختلفة، ففي العراق عمل الشيخ حمدي عبد المجيد السلفي على نشر تراث شيخه الألباني، وفي الكويت برز الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق، وهو الأب المؤسس للسلفية الكويتية. وفي اليمن، ظهر الشيخ مقبل بن هادي الوادعي، وفي مصر أبو إسحاق الحويني، وفي لبنان الشيخ سالم الشهال، وفي الأردن الشيخ محمد إبراهيم شقرة، وقد تناسل عن الجمع بين السلفية الحركية والألبانية سلفيات عديدة.

اتخذ كثير من هؤلاء الشيوخ مسارات تختلف سياسياً، بدرجة كبيرة، عن الخط الذي مضى عليه التلاميذ المقرّبين منه في الأردن، في ما يعرف بـ «السلفية الألبانية»، فاتجهت السلفية التقليدية في الأردن وفلسطين وفي بعض فروعها في لبنان إلى مسار أقرب إلى «الخط الجامي»، المعروف في السعودية الذي يجعل من مبدأ «طاعة أولي الأمر» أصلاً من أصول العقيدة السلفية.

ثانياً: السلفية في سورية

عرفت سورية السلفية في مرحلة مبكرة من تاريخها الحديث، فقد تأثر جمع من الإصلاحيين الإسلاميين بالحركة الوهّابية التي ظهرت في نجد على يد الشيخ محمد بن عبد الوهاب في القرن الثامن عشر، إذ برز عدد من العلماء الذين نافحوا عن الدعوة السلفية بتمثيلاتها المختلفة، فقد تحلّق حول الشيخ طاهر الجزائري (١٨٥٢ ـ ١٩٢٠) مجموعة من طلبة العلم والعلماء والمفكّرين والمصلحين أمثال: محمد رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥) الذي يعدّ أحد أبرز المدافعين عن الدعوة السلفية وتجديدها بنسختها الإصلاحية، وكذلك محمد جمال الدين القاسمي (١٨٦٦ ـ ١٩١٤)، ومحب الدين الخطيب (١٨٨٧ ـ ١٩٦٩)، وشكيب أرسلان (١٨٦٩ ـ ١٩٤٦)، ومحمد بهجت البيطار (١٨٩٤ ـ ١٩٧٦).

وعلى الرغم من وجود سلفية إصلاحية سورية في مرحلة مبكرة نسبياً، إلا أن التيار الديني العام للمجتمع السوري كان أقرب إلى الاتجاه الإسلامي

الصوفي والإسلام الشعبي، وقد ساهم في رسوخ هذا التيار تبنّي الدولة الوطنية عقب الاستقلال له واستدخاله في أجهزتها الأيديولوجية، كمؤسسة الإفتاء والأوقاف والقضاء الشرعي، فبات الإسلام الرسمي صوفياً شعبياً، في الوقت الذي تم فيه التعامل مع قوى الإسلام السياسي الحركي والجهادي بشكل عنيف، وتوّج ذلك مع بداية الثمانينيات من القرن الماضي في عهد حافظ الأسد بتدمير مدينة حماة، وتشتيت جماعة الإخوان المسلمين وغياب تأثيرهم في الداخل بعد أن تم استئصالهم عسكرياً وقانونياً مع صدور القانون الرقم (٤٩) بتاريخ ٧/ ٧/ ١٩٨٠ الذي ينصّ على الحكم بالإعدام على كل منتسب إلى جماعة الإخوان المسلمين.

تدين السلفية المعاصرة في سورية ـ بطابعها الإحيائي المحافظ ـ بالفضل للشيخ محمد ناصر الدين الألباني (١٩١٤ ـ ١٩٩٩) الذي هاجر مع عائلته إلى دمشق عام ١٩٢٢ قادماً من ألبانيا، حين أدرك الحقبة الاستعمارية التي خضع لها العالم الإسلامي، إذ وقعت سورية تحت وصاية الانتداب الفرنسي منذ عام ١٩٢٠.

نشأ الألباني في أسرة فقيرة محافظة دينياً تلتزم بالمذهب الحنفي[٣]، وبدأت رؤيته السلفية تتبلور من خلال اطلاعه على مجلة **المنار** التي كان يصدرها رشيد رضا[٤]، وتتلمذ على يد بعض السلفيين الإصلاحيين أمثال محمد بهجت البيطار، وبدأ اهتمامه بالحديث النبوي مبكراً، وقد تلقى تعليماً موازياً بعيداً عن المدارس النّظامية التي كانت تخضع للسياسة الاستعمارية. أدّت المتغيّرات السياسية والاجتماعية دوراً مهماً في مسارات تشكل شخصية الألباني، فبالإضافة إلى الدوافع الذاتية والحوافز الدنيوية، لم تكن الواجهة المذهبية الحنفية (التي ورثها) تتمتع بقبول في الأوساط الشامية، وهي تخضع لتراتبية هرمية يصعب الدخول في دهاليزها الملتوية.

كرّس الألباني معظم وقته للعناية بعلم الحديث، وشارك في النشاط الثقافي الذي ازدهر إبان الانتداب الفرنسي من أجل الحفاظ على الهوية الإسلامية

---

(٣) محمد بن إبراهيم الشيباني، **حياة الألباني وآثاره وثناء العلماء عليه**، ٢ ج، ط ٢ (الكويت: منشورات مركز المخطوطات والتراث والوثائق، ٢٠٠٤)، ج ١، ص ٤٠٠.

(٤) عصام موسى هادي، **محدث العصر الإمام محمد ناصر الدين الألباني كما عرفته** (الرياض: دار الصديق، ٢٠٠٣)، ص ١١.

والتصدّي لعمليات التغريب الثقافي الذي مارسته السياسة الاستعمارية الفرنسية[٥]. فقد ظهرت جمعيات ومجلاّت عديدة إبان هذه الحقبة، وكانت مجلة **التمدّن الإسلامي** الصادرة عن جمعية التمدن الإسلامي في دمشق، من أهم المجلات التي تعامل معها الألباني، فنشر من خلالها عدداً من التحقيقات الخاصة بعلم الحديث، باسم **سلسلة الأحاديث الصحيحة وسلسلة الأحاديث الضعيفة**، مع تعليقاتٍ تبيِّن الآثار والفوائد التي تترتّب على معرفة علم الحديث، والآثار السيئة على الأمة التي انتشرت بسبب شيوع الأحاديث الضعيفة[٦].

شهدت سورية في أواخر ثلاثينيات القرن العشرين تأسيس جماعة الإخوان المسلمين، من خلال جمعيّتها التي أنشئت عام ١٩٣٩، وقد كان للإخوان عدد من الجمعيات في سائر أنحاء سورية[٧]، وتحوّلت جمعية «شباب محمد» في مؤتمرها الخامس عام ١٩٤٤ إلى مؤتمر تأسيسي لجماعة الإخوان المسلمين في سورية ولبنان، بقيادة د. مصطفى السباعي (١٩١٥ ـ ١٩٦٤)، وكانت على صلة وثيقة بمكتب الإرشاد العام في مصر[٨].

ارتبط الألباني بعلاقة وثيقة مع الإخوان المسلمين، إلا أنه لم ينتم رسمياً

---

(٥) ظهر إبان الفترة الاستعمارية الفرنسية عدد كبير من الجمعيات في سورية من أبرزها الجمعية الغراء التي أسست في بداية العشرينيات من القرن الماضي، وجمعية الهداية التي أسست عام ١٩٣٠، وجمعية التمدن الإسلامي التي أسست عام ١٩٣١، وجمعية التوجيه الإسلامي، وجمعية أعمال البر الإسلامي، وجمعية البر والأخلاق، بالإضافة إلى عدد آخر من الجمعيات التي تبنّت أُسُساً ثقافيةً متشابهة تهدف إلى محاربة المنهج التغريبي الاستعماري. انظر: الحبيب الجنحاني، «الصحوة الإسلامية في بلاد الشام: مثال سورية،» ورقة قدمت إلى: **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي** (ندوة)، مكتبة المستقبلات العربية البديلة، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨) ص ١٠٥ ـ ١٥٤.

(٦) محمد ناصر الدين الألباني، **خطبة الحاجة**، ط ٤ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م)، ص ٦، وهي من الرسائل التي نشرها الألباني في مجلة **التمدن**، كما أشار في المقدمة.

(٧) سبق تأسيس جمعية الإخوان المسلمين عددٌ من الجمعيات، أمثال: جمعية «دار الأرقم» في حلب عام ١٩٣٦، و«جمعية الرابطة الدينية» في حمص، و«أنصار الحق» في دير الزور عام ١٩٣٩، وكانت عبارة عن واجهات لجماعة الإخوان، ثم اجتمعت لاحقاً تحت اسم «شباب محمد». انظر: إسحاق موسى الحسيني، **الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية الحديثة** (بيروت: دار بيروت للطباعة، ١٩٥٢)، ص ١٢٢ ـ ١٢٤.

(٨) محمد جمال باروت، «سورية.. أصول تعرجات الصراع بين المدرستين التقليدية والراديكالية،» في: **الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية**، تنسيق وتحرير فيصل دراج وجمال باروت، ط ٤ (دمشق: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، ٢٠٠٦)، ص ٢٥٥ ـ ٢٥٦.

إلى الجماعة، وكان مقرباً من الجناح السلفي من الإخوان الدمشقيين بزعامة السباعي ومحمد المبارك، ثم عصام العطار وزهير الشاويش، ودخل في سجالات عديدة مع الجناح الأشعري الصوفي لإخوان حلب بزعامة عبد الفتاح أبو غدة، وحماة بزعامة سعيد حوّى(٩).

ومن أبرز أتباع الشيخ الألباني من الجناح السلفي ـ الإخواني السوري الذين كان لهم أثر بالغ في تحولات السلفية الوهّابية المعاصرة في الخليج العربي عموماً، والسعودية خصوصاً: محمد المبارك (١٩١٢ ـ ١٩٨٢)(١٠)، وهو من الذين ساهموا في ولادة التيار الصحوي السعودي، الذي جمع بين السلفية الحركية الإخوانية القطبية والسلفية النجدية الوهّابية، مع الشيخ علي الطنطاوي ود. محمد أمين المصري ومحمد المجذوب، وغيرهم، بالاشتراك مع نظرائهم من الإخوان في مصر أمثال محمد قطب، ومن العراق أمثال محمد أحمد الراشد(١١).

كانت الشخصية الثانية التي ساهمت في تشكّل ما يعرف بتيار السلفية الحركية، مقابل السلفية التقليدية ـ الألبانية، في منطقة بلاد الشام، هي محمد سرور بن نايف زين العابدين، أحد أبرز الفاعلين السوريين المعاصرين في التيار السلفي المعاصر، فقد تمكّن من تأسيس سلفية خاصة باتت تعرف بـ «السرورية».

بدأ سرور حياته ناشطاً في صفوف جماعة الإخوان في سورية في حقبة الخمسينيات، واقترب من التيار القطبي في الجماعة حين برزت ميوله السلفية

---

(٩) محمد بن ناصر الدين الألباني، **كشف النقاب عمّا في كلمات أبي غدة من الأباطيل والافتراءات** ([د. م.: د. ن.]، ١٩٧٥).

(١٠) يعتبر محمد المبارك أحد أبرز القادة التاريخيين للإخوان المسلمين في سورية. عيّن المبارك خلال الفترة ١٩٤٩ ـ ١٩٥٢ وزيراً للأشغال العامة، ثم وزيراً للمواصلات، ثم وزيراً للزراعة. واستمر نشاطه الإسلامي السياسي حتى عام ١٩٥٨، وقد تولى عمادة كلية الشريعة في جامعة دمشق (١٩٥٨ ـ ١٩٦٣) وذلك بعد عميدها الأول مصطفى السباعي، وفي عام ١٩٦٩ اقترح عليه وزير المعارف في العربية السعودية العمل فيها، فقبل واختار الإقامة في مكة المكرمة، وعُين أستاذاً ورئيساً لقسم الشريعة والدراسات الإسلامية في كلية الشريعة بمكة المكرمة، وكان عارفاً بوضعها لأنه كان قد اشترك في وضع خطتها وبعض مناهجها في عام ١٩٦٤، وبقي في هذا العمل أربع سنوات، ثم عُين أستاذاً باحثاً ومستشاراً في جامعة الملك عبد العزيز في جدة.

(١١) حول تأثير التيار الإخواني السلفي السوري والمصري والعراقي في السلفية الوهّابية وظهور التيار الصحوي في السعودية، انظر: ستيفان لاكروا، **زمن الصحوة: الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية**، ترجمة عبد الحق الزموري (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٢)، ص ٥٦ ـ ٨٦.

بتأثير سيد قطب وناصر الدين الألباني، وشرع بمواجهة الميول الاحتوائية والبراغماتية للإخوان.

غادر سورية إلى السعودية في العام ١٩٦٥، وهناك اشتغل في تدريس الرياضيات والدين في حائل والبريدة، ثم عمل أخيراً في المنطقة الشرقية قبل أن تأمره السلطات السعودية في عام ١٩٧٣ بمغادرة البلاد، متوجّهاً إلى الكويت لفترة محدودة، وليقيم في لندن ويؤسس مدرسة سلفية جديدة.

ترك سرور جماعة الإخوان خلال وجوده في السعودية. ويختلف الباحثون في ما إذا كان أسّس جماعته الخاصة في القصيم (حيث كان يقيم) أم أنّ دوره اقتصر على التأثير الفكري والسياسي، من دون التنظيمي، إذ يشير الباحث الفرنسي ستيفان لاكروا إلى أنّه أسس جماعته الخاصة، لكنه بقي الأب الروحي لها، فيما تولى الأمور التنظيمية شخص اسمه فلاح العطري، وكان ينظر إلى الجماعة التي أسسها في البداية باعتبارها جماعة إخوانية قبل أن تبرز الفروقات بينها وبين الجماعات الإخوانية الأخرى، بتأكيد أبنائها أهمية الجانب العقائدي والعلمي الشرعي في الدعوة[(١٢)].

وبالرغم من خروج محمد سرور من السعودية إلا أنّ تلاميذه المتأثرين به تزايدوا، والأفكار الجديدة التي بدأ يطرحها داخل الأوساط السلفية بلغت مدىً واسعاً، وأخذ خصومهم يطلقون عليهم وصف «السروريين»، واشتهروا بالجمع بين السلفية في جانبيها العقائدي والعلمي من جهة، والحركية الإخوانية والاهتمام بالشأن السياسي والحديث فيه من جهة أخرى، على خلاف التوجه العام لدى المؤسسة التقليدية السلفية التي قبلت بتقاسم الأدوار بين المجالين الديني والسياسي.

لم يتوقف نشاط محمد سرور في لندن، وبقي تأثيره ملحوظاً في أوساط السلفيين في السعودية، بل وفي خارجها، وأسس في الثمانينيات المنتدى الإسلامي، ثم أصدر مجلة **السنّة**، التي تلقفها بشغف الشباب السلفي في حقبة التسعينيات، بالرغم من منعها في أغلب البلدان العربية.

خلال تلك الحقبة، كان نجم الألباني يسطع بوصفه أحد أبرز الرُّموز السلفية محلياً وعالميّاً، فشرع في بلورة رؤيته لـ «نظرية العمل» والتغيير بصورة خاصة، ونضجت وجهته تحت تأثير سيطرة البعث على الحكم في سورية، إذ

---

(١٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٩٥ ـ ١٠١.

تعرّض للاعتقال والسجن مرتين بسبب نشاطه ورحلاته ودروسه التي كان يقوم بها إلى المساجد وبعض المجالس في سائر أنحاء سورية، وبسبب وشايات حول عدم تأييده الحكم القائم عام ١٩٦٧ لعدة شهور، لكونه لا يحكم بالإسلام[13]. ومن جملة التهم التي وجهت إليه أنه يقوم بدعوة وهابية تشوّش على المسلمين[14]، ومع بروز توجّهه السلفي دُعي إلى التدريس في السعودية، فالتحق بالجامعة الإسلامية في المدينة المنوّرة، واختير عضواً للمجلس الأعلى للجامعة من عام ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م إلى عام ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

بدأت رؤية الألباني للسلفية التقليدية تتبلور بشكلٍ واضح بعد فشل السياسات التي اتبعتها الجماعات السلفية المختلفة في العالم الإسلامي، فقد آلت السلفية الإصلاحية إلى الضمور بعد وفاة الأفغاني وعبده ورضا، أما السلفية الوطنية في المغرب فقد فقدت بريقها عقب الاستقلال وذهاب الاستعمار المباشر وغياب شخصيات كاريزمية وعلمية أمثال علال الفاسي ومالك بن نبي، وفي السعودية أخذت السلفية الوهّابية بالانحسار والانشقاق بعد أن تحوّلت إلى هيئات ومؤسسات ضعيفة داخل الدولة، في الوقت الذي شهد الوطن العربي صعوداً للتيار القومي واليساري، وهيمنته على مجمل الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وانحسار الفكر الإصلاحي الإسلامي.

ظهرت تيارات إسلامية أكثر راديكالية وثورية تبنّت خطاباً جهادياً، بعد أن فشلت الدولة القومية في تحقيق الاستقلال التام، وتحقيق التقدم والازدهار، وكانت هزيمة حزيران/يونيو ١٩٦٧ لحظة تاريخية فارقة في تحديد المسار الفكري والسياسي للدعوة السلفية التقليدية الألبانية. فبعد الصراعات الدامية بين الإخوان المسلمين والنظام في سورية، استقر الألباني في الأردن عام ١٩٨٠ حتى وفاته، بعد أن استقرّ على تصوّره المعروف بالابتعاد عن العمل السياسي والحزبي، واعتباره مشغلة عن العلم النافع، متبنّياً استراتيجية «التصفية والتربية» باعتبارها «نظرية العمل» المعتمدة لدى مدرسته الفكرية[15].

---

(١٣) محمد ناصر الدين الألباني، **السلسلة الصحيحة** (الرياض: دار المعارف، [د. ت.])، ج ٧، ص ٦١٦.

(١٤) إبراهيم محمد العلي، **محمد ناصر الدين الألباني.. محدث العصر وناصر السنة** (دمشق: دار القلم، ٢٠٠١)، ص ٢٦.

(١٥) محمد ناصر الدين الألباني، **رفع الأستار عن أدلة القائلين بفناء النار** (بيروت؛ دمشق: المكتب الإسلامي، [د. ت.])، ص ٥.

من المفيد أن نتذكّر هنا أنّ نهاية السبعينيات في الوطن العربي شهدت ظهور الحركات الإسلامية السلفية الجهادية؛ ففي **مصر** صعدت جماعتا الجهاد والجماعة الإسلامية، وفي **أفغانستان** كان الجهاد الأفغاني قد دخل مرحلة الاستقطاب العالمي وتدشين ظاهرة «الأفغان العرب» بفضل عبد الله عزام، ثم تأسيس تنظيم «القاعدة» بزعامة بن لادن، وفي **السعودية** ظهرت حركة جهيمان، وكان الألباني قد اتهم بأنه المنظّر الرئيسي لهذه الحركة[١٦]، ومُنع إثرها من دخول السعودية.

في سورية ظهرت «الطليعة المقاتلة للإخوان» التي تعتبر بداية بروز السلفية الجهادية في سورية، وكان مروان حديد (اعتقل وتوفي عام ١٩٦٧)، أحد أبرز السلفيين القطبيين في سورية، قد وضع لبناتها الأولى، وأصبح الأب الروحي للسلفية الجهادية السورية[١٧]. وقد ظهر لاحقاً عدد من منظّري السلفية الجهادية في العالم من أتباع الطليعة المقاتلة، ومن أبرزهم أبو مصعب السوري، وهو الاسم الحركي لمصطفى عبد القادر ست مريم، ويعرف بعمر عبد الحكيم[١٨]، وأبو بصير، ومصطفى عبد المنعم حليمة. وبرز نجم الشيخ محمود قول آغاسي في مدينة حلب، إبان الاحتلال الأمريكي للعراق بخطابه السلفي الجهادي، وبتدريب مجموعات من أتباعه على القتال في العراق تحت سمع وبصر الحكومة التي كانت تستخدمه لمصلحتها، وقد اغتيل في ٢٨ أيلول/سبتمبر ٢٠٠٧ في عملية تبنّتها جماعة أطلقت على نفسها «التوحيد والجهاد في بلاد الشام»[١٩].

---

(١٦) اتهم الألباني بأنه كان خلف ثورة جهيمان من الناحية الفكرية، وظهرت رسائل ومؤلفات لعدد من السلفيين في السعودية تتهمه بتصدير أفكاره السياسية. انظر كتابات موسى الدويش وخاصة كتابه: **التوجه السياسي الحركي عند الشيخ محمد ناصر الدين الألباني**، وعبد اللطيف باشميل، **الفتح الرباني في الرد على أخطاء دعوة الألباني**. انظر أيضاً في هذا السياق كتابات عبد العزيز العسكر.

(١٧) حول تجربة «الطليعة المقاتلة» في سورية، انظر: فادي شامية، «الإخوان المسلمون والطليعة المقاتلة والعلاقة مع السلطة،» في: **الإخوان المسلمون في سوريا**، الكتاب؛ ٣٢ (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، ٢٠٠٩)، ص ١٥٢ ـ ١٨١.

(١٨) لمزيد من التفصيل حول أبو مصعب السوري والسلفية الجهادية السورية، انظر: مراد بطل الشيشاني، «أبو مصعب السوري والجيل الثالث من السلفيين الجهاديين،» في: **الإخوان المسلمون في سوريا**، ص ١٠١ ـ ١٢٨.

(١٩) رزان زيتونة، «الإسلاميون السوريون وغواية الجهاد في العراق،» في: المصدر نفسه، ص ٢٧١، ومحمد أبو رمان، «من قتل أبا القعقاع،» **الغد** (عمّان)، ١/ ١٠/ ٢٠٠٧.

١ ـ «حصار السلفية» واستراتيجية البعد عن السياسة

ساهمت تلك الأحداث في تطوير نظرية الشيخ السوري المعروف جودت سعيد في مبدأ «سلمية الدعوة» والتركيز على المقاربة الثقافية، بدلاً من الشأن السياسي. وهي عزّزت من قناعة الألباني وتلاميذه بخطورة العمل السياسي ومضرّته على نشر أفكارهم التي تركّز على تصحيح العقيدة وتصفية العلوم الدينية من «البدع»، والتركيز على الجانب الذي تميّز فيه الألباني، وهو تحقيق كتب التراث وتنقيح الأحاديث النبوية.

استقرّت الرؤية السلفية الإحيائية المحافظة للألباني في السبعينيات، إذ التف حوله عدد من الشباب وطلبة العلم الشرعي، ليشكّلوا اتجاهاً سلفيّاً يتوافر على رؤية تقليدية خاصة في العمل الإسلامي، وتمتع الألباني في سورية بدعم وتشجيع جمع من العلماء السلفيين الإصلاحيين أمثال: محمد بهجت البيطار، والشيخ عبد الفتاح الإمام، والشيخ حامد التقي، والشيخ توفيق البزرة.

وبرزت السلفية التقليدية الألبانية في سورية مع عدد من طلابه، وخصوصاً محمد عيد عباسي الذي اعتقل في بداية الثمانينيات لمدة ١٢ عاماً من دون تحقيق أو محاكمة، ونسيب الرفاعي، ومحمود مهدي استنبولي، ونافع الشامية، وعلي خشّان، وأحمد سلام، وعدنان عرعور، كما برز الشيخ عبد القادر الأرناؤوط كسلفي مستقلّ تركزت جهوده على الاشتغال بعلم الحديث وتحقيق التراث.

بدأ الألباني في هذه المرحلة يطور مقولة سوف تصبح شعاراً لدعوته ـ «التصفية والتربية» ـ وهي ترجمة عملية للسلفية التقليدية التي بشّر بها من خلال الدروس التي كان يلقيها في جولاته في مختلف مدن ومحافظات سورية، بالإضافة إلى الدروس التي كان يدعى إلى إلقائها في الأردن عن طريق الإخوان المسلمين، وخصوصاً شعبة مدينة الزرقاء التي كانت أقرب إلى الاتجاه السلفي، وكان من أعضائها الشيخ عبد الله عزام، وديب أنيس، وكان يحضرها عدد من المشايخ والأساتذة في الأردن، أمثال: د. أحمد نوفل وأ. محمد إبراهيم شقرة وغيرهم[٢٠].

---

(٢٠) حسن أبو هنية، «إشكالية العلاقة بين الإخوان المسلمين والسلطة في الأردن،» (بحث غير منشور)، ص ٤٥.

وعلى الرغم من اشتغال الألباني بالكتابة والتأليف والدعوة، إلا أنه بقي يعمل في دكان له في مهنة تصليح الساعات التي أخذها عن والده، فكانت مكاناً للدعوة والدراسة في الوقت نفسه. وعندما ضاقت عن استيعاب الحضور والأتباع، استأجر أتباعه وأنصاره مكاناً مستقلاً خاصاً بالدعوة السلفية وتلقي العلوم الشرعية للشيخ الألباني، ثم تفرّغ بعدها للعمل مع المكتب الإسلامي الذي تولى نشر التراث السلفي التاريخي والوهابي. وكان صاحب المكتب الإسلامي زهير الشاويش، أحد رموز التيار الإخواني ـ السلفي، وتمكّن الألباني في هذه الفترة من إخراج عدد كبير من مؤلفاته، وفي مقدمتها **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل** عن طريق المكتب الإسلامي[٢١].

كثر أتباع الألباني وأنصاره في سائر أنحاء العالمين العربي والإسلامي، فقد تتلمذ على يديه ودان له بالولاء عدد من العلماء الذين أسسوا في بلدانهم سلفيات مختلفة لها مميزاتها الخاصة بفعل تكيّفاتها مع الظروف والأوضاع المختلفة. ففي **العراق** عمل الشيخ حمدي عبد المجيد السلفي على نشر تراث شيخه الألباني، وفي **الكويت** برز الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق، وهو الأب المؤسس للسلفية الكويتية، وفي **اليمن** ظهر الشيخ مقبل بن هادي الوادعي، وفي **مصر** برز أبو إسحاق الحويني، وفي **لبنان** الشيخ سالم الشهال، وفي **الأردن** الشيخ محمد إبراهيم شقرة.

وبالرغم من هذا الرصيد الكبير في الأوساط السلفية للألباني، إلا أنه لم تكن لديه اهتمامات سياسية مباشرة[٢٢]، فلم يُعرف عن الشيخ دخوله المعترك السياسي، ولا التنظير والتأليف في المسائل السياسية، باستثناء الفتاوى المختلفة التي كان يصدرها بعد سؤاله واستفتائه في قضايا معينة، وهي مسجلة على عدد كبير من الأشرطة[٢٣].

---

(٢١) بلغت مؤلفات الألباني أكثر من ٢١٦، بين مجلدات ورسائل، ومعظمها يتعلق بعلم الحديث، تصحيحاً وتضعيفاً، انظر: سمير بن أمين الزهيري، **محدث العصر الألباني**، ط ٢ (الرياض: دار المغني للنشر والتوزيع، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، وإبراهيم محمد العلي، **محمد ناصر الدين الألباني: محدث العصر وناصر السنة** (دمشق: دار القلم، ٢٠٠١).

(٢٢) محمد حامد الناصر، **علماء الشام في القرن العشرين** (عمّان دار المعالي، ٢٠٠٣)، ص ١٧٠ ـ ١٧٥.

(٢٣) تعمل المكتبة الإسلامية، لصاحبها نظام سكجها، على تفريغ أشرطة الشيخ الألباني منذ أكثر من عشرة أعوام، وقد بلغت فتاواه أكثر من ثمانية عشر مجلداً، وسوف يتم طباعتها قريباً. وتمثل هذه الفتاوى مصدراً مهماً لدراسة حياة الشيخ الألباني، وتوجهاته. فالكتب التي قام على تأليفها وتحقيقها تختص بعلم =

إلا أنّ هذا الاتجاه المسالم لدى «السلفية الألبانية» لم يكن ليشجّع الدولة على الاقتراب من الاتجاه السلفي، وعانى حالة أقرب إلى الحصار والتضييق الرسمي، بل احتضنت الدولة ـ عملياً ـ الصوفية، وقرّبت علماءها وشيوخها، مثل أحمد كفتارو، ومحمد سعيد رمضان البوطي، وأحمد حسون، وغيرهم، وبقيت السلفية خارج السياق السياسي في المشهد العام السوري، لها أتباع هنا وهناك، متأثرون بأفكار الألباني (الذي غادر نهائياً في نهاية السبعينيات)، أو العاملون في الخليج العربي، وتحديداً في السعودية.

منذ الثمانينيات إلى حين انبثاق الثورة السورية، شهدت السلفية بمدارسها وتياراتها المختلفة، ذبولاً وكموناً كبيرين، تحت وطأة الطبيعة العلمانية القاسية للدولة، والتضييق على الحركات الإسلامية السياسية عموماً، بعد المواجهات الدامية بين النظام والإخوان المسلمين.

وبالرغم من وجود أسماء سورية لامعة في فضاء التيار السلفي، إلا أنّ أغلبها لم يكن في سورية، بل في خارجها، مثل محمد سرور زين العابدين، ومحمد العبده، وعدنان عرعور، ومحمد المنجد، ومحمد عيد عباسي (أحد أبرز تلاميذ الألباني الذي اعتقل عشرين عاماً في سورية، قبل أن يفرج عنه في نهاية التسعينيات ويغادر إلى السعودية)، ومحمد لطفي الصبّاغ، وعبد الكريم بكّار، وأحمد سلّام، ومحمد بديع موسى (أبو اليمان)[٢٤].

٢ ـ الثورة السورية: عودة السلفية

مع بدء الاحتجاجات الشعبية السورية ضد النظام، وتطور الأمر مع منتصف العام ٢٠١١ إلى ثورة شعبية سلمية، ثم اتخاذها طابعاً عسكرياً، في النصف الثاني من عام ٢٠١١، وبروز الجيش الحرّ، وتوافد مئات المتطوعين العرب للقتال مع خلايا «السلفية الجهادية» هناك، عاد الحديث عن السلفية، بل وعملت ماكنة النظام السوري الإعلامية على تضخيم الخطر السلفي، بوصفه تهديداً للإسلام الصوفي الأموي المعتدل، وحاولت استثمار نداءات الجهاد

= الحديث، باستثناء بعض الرسائل الصغيرة التي لا يمكن من خلالها تتبع رؤية الشيخ ومنهجه بشكل كامل، كما أن معظم من ترجم له من تلاميذه يقتصر على عنايته بعلم الحديث، والاعتراضات والانتقادات الموجهة إليه، ولا يمكن الاستفادة منها في تبين منهج الشيخ الألباني ودعوته.

(٢٤) مقابلة خاصة مع أسامة شحادة، الباحث المتخصص في الجماعات السلفية، في مكتبي بمركز الدراسات الاستراتيجية، الجامعة الأردنية، بتاريخ ٢٤ آب/أغسطس ٢٠١٢.

وخلايا السلفية الجهادية، لتعريف مواجهتها مع الثورة بوصفها حرباً على الإرهاب القاعدي والوهّابي[٢٥].

في الأشهر الأولى من الثورة، برز اسم عدنان عرعور[٢٦]، الشيخ السلفي الذي أدى دوراً كبيراً في التحريض على الثورة ضد النظام السوري، ودخل في حرب إعلامية مع الإعلام السوري، وأصبح اسمه يتردّد في مظاهرات ومسيرات الثورة، وقد تغنّى به منشد الثورة، إبراهيم قاشوش، في أهازيجه المعروفة.

ثم في مرحلة لاحقة توالت الفتاوى والمواقف السلفية لتجعل من تأييد الثورة السورية بمثابة إحدى نقاط الإجماع الاستثنائية بين مختلف الاتجاهات السلفية، من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار.

دخلت السلفية السورية في منعرجات، وشهدت تحولات مع بدء الحركة الاحتجاجية السلمية وانتقال الثورة إلى خيار «العسكرة»، وتحوّلت قوى سلفية محافظة «ألبانية»، وقوى سلفية حركية إخوانية «قطبية» إلى التسلح بانتظار ما ستفضي إليه مسارات الثورة، وظهرت عليها توجّهات تؤسس للمشاركة والتعدّدية. فقد أسس لؤي الزعبي، ذو التوجه السلفي ـ وهو أحد أعضاء تنظيم الطليعة المقاتلة المتأخرين ـ «حركة المؤمنون يشاركون»، وانضم أحد أبرز تلاميذ الألباني، وهو محمد عيد عباسي، إلى مسار الثورة ضمن «هيئة الإنقاذ الوطني» التي يرأسها المعارض البارز هيثم المالح.

ودخل الشيخ محمد سرور زين العابدين والمقرّبون منه في مناصرة الثورة والتنظير لها، وفي هذا السياق تحوّلت تيارات سلفية عديدة في سورية إلى

---

(٢٥) انظر على سبيل المثال كلمة السفير السوري في عمّان بهجت سليمان أمام تجمع من عشرات المؤيدين للنظام السوري، في جوار مقر السفارة السورية في الأردن، على الموقع التالي: <http://www.jordandays.tv/index.php?option=com_hwdvideoshare&task=viewvideo&Itemid=3&video_id=673>.

(٢٦) عدنان عرعور من مواليد حماة في سورية، في العام ١٩٤٨، تخرج في كلية المعلمين، وعمل مدرساً في الشام، قبل أن ينتقل إلى العمل في السعودية، ويعمل هناك في مجال التدريس والبحث. له مجموعة من المؤلفات، وموقع رسمي «الإسلام الوسط»، واشتهر بمناظراته التلفزيونية مع المفكرين الشيعة، وبمواقفه الحادة في الثورة من الطائفة العلوية، وهو خطاب أثار نقداً حتى داخل أوساط إسلامية وسلفية، لمزيد من التفاصيل: انظر سيرة الشيخ عدنان عرعور، موقع منتديات كلمة سواء الدعوية، على الموقع التالي: <http://www.kalemasawaa.com/vb/t10738.html>، وهتافات في الثورة تؤيد العرعور، على الموقع المسجل التالي: <http://www.youtube.com/watch?v=5jAwlmQFi2Y&feature=related>، وحوار مع محمد سرور بن نايف زين العابدين، في منزله في الشميساني، في عمان، بتاريخ ٥ آب/ أغسطس ٢٠١٢.

العسكرة وتبنّي التوجه الجهادي، فبرزت مجاميع سلفية جهادية عديدة، وفي مقدمتها «جبهة النصرة لأهل الشام» التي أخذت في استقبال المتطوعين العرب المؤيدين للثورة.

من الصعوبة بمكان تحديد حجم السلفية وانتشارها في سورية خلال الفترة الراهنة، أو حتى دورها الفعلي في الثورة السورية، إذ إنّها انتقلت بين ليلةٍ وضحاها من اتجاه محارب رسمياً، تحت نظام أمني معادٍ، إلى تيار له حضوره الإعلامي والسياسي في الثورة السورية، وربما هذا الالتباس في الحجم والمدى والتأثير هو ما يطرح سؤال ما يسمّيه الباحث محمد جمال باروت «السلفية الشعبوية» ـ أي تأثر الشارع بالخطاب السلفي وبروز مجموعات محلية مختلفة ومتعددة تتبنّى الأفكار السلفية ـ التي نمت في الأعوام الأخيرة، وتحديداً في المناطق الريفية والمهمّشة، والبعيدة عن أعين العاصمة(٢٧).

النشاط والفعالية الإعلامية والسياسية التي أبدتها السلفية خلال الثورة، يدفعان إلى توقع أن يكون لها مستقبلاً ـ في حال سقوط النظام السوري ـ دور سياسي بارز، فبالإضافة إلى تأثير الشيوخ السلفيين السوريين ودورهم في دعم الثورة، تدعم الاتجاهات السلفية عموماً في مختلف بلدان الوطن العربي، الثورة السورية بالفتاوى والمواقف السياسية، بالإضافة إلى توقع أن ينعكس الدور السعودي الرسمي الداعم للثورة إيجابياً على حضور السلفيين ونشاطهم هناك(٢٨).

ثالثاً: حالة الأردن: «صِدام السلفيات»

بالرغم من أنّ نشأة وبدايات الشيخ الألباني كانت في سورية، إلا أنّ شهرته الدولية واستقراره، وتكاثر أتباعه، تم خلال إقامته في الأردن، إذ ظهرت السلفية الأردنية، بشكل واضح، في بداية عقد الثمانينيات من القرن الماضي

(٢٧) محمد جمال باروت، «السلفية الشعبوية في سورية و«ثورة المجتمعات المحلية»،» **الحياة**، ١٦/ ١١/ ٢٠١١.

(٢٨) انظر: عبد الرحمن الحاج، «الإسلام السياسي والثورة في سورية،» مركز الجزيرة للدراسات، سلسلة تقارير (٢١ أيار/ مايو ٢٠١٢)، ص ٦ ـ ٩، <http://studies.aljazeera.net/reports/2012/05/201252110141556 5424.htm>.

عقب استقراره فيها، إلا أن ذلك لا ينفي وجود بعض النزعات السلفية بالمعنى العام منذ تأسيس الإمارة، من خلال رموز إصلاحية رافقت الأمير عبد الله كمحبّ الدين الخطيب وغيره[٢٩].

في الثمانينيات، بدأت تتشكل نواة صلبة من السلفية التقليدية، إذ تحلقت حول الشيخ الألباني مجموعة من الشباب الجدد، من أبرزهم عبد الفتاح عمر، ومروان القيسي، وعلي الحلبي، ووفيق النداف، وسليم الهلالي، ومراد شكري، وشاكر العاروري، وأحمد الكويتي، وحسين العوايشة، وأبو ليلى محمد أحمد الذي كان ملازماً للألباني، وقام بتسجيل كافة دروسه ومحاضراته وفتاواه.

وانضم لاحقاً إلى التيار السلفي عمر محمود أبو عمر (أبو قتادة الفلسطيني ـ أحد أبرز منظري السلفية الجهادية عالمياً لاحقاً)، ومشهور حسن سلمان، وغيرهم؛ ومع ذلك كانت السلفية لا تزال محدودة الانتشار، إذ كانت الجماعات الإسلامية الأخرى أكثر انتشاراً وتنظيماً، وخصوصاً الإخوان المسلمين الذين كانوا يتمتعون بعلاقة ودّية مع النظام في هذه الفترة.

لم تكن السلفية التقليدية تطرح نفسها كجماعة، وتتبنى في منهجها القول بحرمة وبدعية تأسيس تنظيمات وجماعات وأحزاب، أو حتى جمعيات؛ فقد اعتبرت نفسها تياراً يمثل الإسلام ذاته، يقوم على أساس نظرية «التصفية والتربية» لإحداث التغيير، فانشغلت بالتصدّي للجماعات الإسلامية المختلفة، وكان نصيب الإخوان وافراً في الردّ والنقض والتبديع والتضليل.

هيمن على النقاش السائد في هذه الحقبة طبيعة الجماعة الممثلة للإسلام، إذ كانت جميعها تسعى إلى تثبيت نفسها كممثل شرعي وحيد، وتسعى إلى احتكار كونها «الفرقة الناجية» و«الطائفة المنصورة». ويبدو أن السلفية التقليدية بدأت تتبلور بشكل واضح في هذه المرحلة، وأخذت بالتمدّد والانتشار في مناطق مختلفة.

---

(٢٩) انظر: علي بن الحسن الحلبي الأثري، «حول «الدعوة السلفية» في الأردن،» **الغد**، ٢٧/ ٧/ ٢٠٠٧، <http://www.alghad.com/?news=189686>.

كان معظم أتباع السلفية وأنصارها من الطبقة العاملة والفقيرة المهمشة اقتصادياً وثقافياً واجتماعياً، وينتمي معظم أعضائها إلى أصول فلسطينية، إذ تركّز انتشارها في المخيمات الفلسطينية البائسة وعلى هوامش المدن، وخصوصاً مدينة الزرقاء، وهي لا تزال المخزن الرئيسي للسلفية التقليدية.

التزمت الدعوة السلفية، منذ البداية، بالابتعاد عن الشأن السياسي، والتركيز على الحقل الديني والوعظي والفقهي، فكانت معاركها الأولى مع الإسلاميين الآخرين، حول قضايا فقهية ودينية، مثل الصلاة على النبي (ﷺ) بعد الأذان، وكيفية الصلاة، والموقف من الصوفية، وبدأ السلفيون ينافسون الجماعات الإسلامية الأخرى، وتحديداً جماعة الإخوان المسلمين، على النفوذ في المساجد والجامعات، فأخذت تظهر المجموعات السلفية في مساحات مختلفة من المشهد الاجتماعي الأردني، من دون أن يكون لها أي دور سياسي فاعل.

١ ـ حرب الخليج: انبثاق السلفيات المتضاربة

عصفت حرب الخليج في العام ١٩٩١، عقب دخول العراق إلى الكويت، بالأطروحة الأساسية للسلفية بكافة توجهاتها النظرية والعملية. وساهمت التحولات في بنية النظام الدولي ـ بعد انسحاب الاتحاد السوفياتي من أفغانستان، ثم انهياره، وتفكك المنظومة الاشتراكية، وعودة الأفغان العرب إلى بلدانهم الأصلية، وبروز نظام دولي بقيادة الولايات المتحدة، وحلول عصر العولمة ـ في حدوث تحولات بنيوية عميقة على التيار السلفي، أدت إلى جملة من عمليات الفرز والاستقطاب، وقد تبلورت عن سلفيات متعددة في المعقل التاريخي للسلفية الوهّابية في السعودية[٣٠] وألقت بظلال كثيفة على مجمل السلفيات في الوطن العربي عموماً، والأردن على وجه الخصوص.

---

(٣٠) كشفت حرب الخليج الثانية عن ظهور سلفيات متعددة داخل السلفية، **الأولى** سلفية وهابية حافظت على العلاقة التاريخية مع السلطة وتمثلت بهيئة كبار العلماء التي أفتت بالاستعانة بالقوات الأجنبية، وعلى رأسها الشيخ ابن باز مفتي المملكة؛ و**الثانية** سلفية جهادية، تبنت شعار «أخرجوا المشركين من جزيرة العرب»، وعلى رأسها الشيخ أسامة بن لادن؛ و**الثالثة** سلفية حركية، تحفظت على موضوع الاستعانة وطالبت بإصلاحات في مؤسسة الدولة والمجتمع، وعلى رأسها الشيخ سفر الحوالي، وسلمان العودة، وناصر العمر؛ و**الرابعة** سلفية تقليدية تماهت مع الدولة، من خارجها، وعلى رأسها الشيخ محمد أمان الجامي، والشيخ ربيع المدخلي.

ولعل التداخل بين الديني والسياسي ووظيفة الدين في المجتمع تجلّت بشكل مكثف في أزمة الخليج، وأخذت الفتاوى الدينية السياسية تتضارب وتتناقض في بيان الموقف السلفي، وكانت مسألة «الاستعانة بالكفار» أبرز المسائل التي أدت إلى حدوث شروخ وانقسامات داخل الجماعة السلفية، وفرز توجهاتها، وتحديد مستقبلها. فقد بدأت ملامح السلفية تتضح بشكل لافت، وظهرت السلفيات الجهادية والإصلاحية والحركية والتقليدية، وأخذت تعبر عن نفسها بوضوح.

وعلى الرغم من تشتّت السلفية في معقلها الرئيسي في السعودية، إلا أن السلفية التقليدية الأردنية بزعامة الشيخ الألباني، احتفظت باستقلالها النسبي. فالموقف الصلب للألباني واستقلاليته حمى تماسك الجماعة، وكشفت الأحداث عن صعوبة توظيفه سياسياً. فقد أفتى الشيخ بوجوب جهاد الأمريكيين، وعدم جواز الاستعانة بقوات أجنبية لإخراج العراق من الكويت، بغضّ النظر عن كفر صدام حسين ونظامه[٣١].

وظهرت استقلالية الألباني مرات عديدة بعد ذلك، ودللت على صعوبة توظيف فتاواه سياسياً، ولعل الفتوى الأكثر شهرة هي فتواه بوجوب هجرة أهل فلسطين، بصرف النظر عن أطروحات السياسة الرسمية وموقفها الثابت من مسألة «الوطن البديل»، وهي الفتوى التي جلبت عليه ردوداً واسعة في العالم الإسلامي، وحملته على تكييفها أكثر من مرة[٣٢]. وتكشف هذه الفتاوى عن استراتيجية السلفية التقليدية في عصر مؤسسها، وجملة التطورات التي لحقت بها عقب وفاته عام ١٩٩٩، بحيث أخذت تقترب من سياسات الدولة وتوجهاتها في قضايا محدّدة.

أسفرت «مخاضات» حرب الخليج الثانية عن تبلور السلفيات في الأردن، بعودة أكثر من ٣٠٠ ألف مواطن أردني من بلدان الخليج العربي، وخصوصاً الكويت، الذين جلبوا معهم سلفيات هجينة لم تكن راسخة في المجتمع الأردني.

---

(٣١) انظر: الرسالة التي قام بتوزيعها وكتابتها تلميذ الشيخ الألباني، محمد إبراهيم شقرة، إبان أزمة الخليج، من دون ذكر المؤلف، بعنوان «هذا بيان للناس».

(٣٢) استمع إلى نص الفتوى المسجلة في الشريط الرقم ٧٣٠/ ١/ يوم ٢٩ شوال ١٤١٣هـ/ ٢٢ نيسان/ أبريل ١٩٩٣م، وقد أدت هذه الفتوى إلى ردود عديدة عليها في جريدة **اللواء** الأردنية، الأعداد الصادرة من تاريخ ٢٧/ ٧/ ١٩٩٣ إلى ١١/ ٨/ ١٩٩٣، وقد تصدّى تلميذه محمد إبراهيم شقرة إلى الدفاع عن الشيخ في كتاب بعنوان: **ماذا ينقمون من الشيخ؟** قدّم له الشيخ ناصر الدين الألباني.

وظهرت محاولة تأسيس أول جماعة سلفية إصلاحية أثناء حرب الخليج عن طريق عدد من الشباب بقيادة عمر محمود أبو عمر وحسن أبو هنيّة، باسم «حركة أهل السنّة والجماعة»، وأصدرت نشرة خاصة حملت اسم **المنار**، وهي تسمية ذات دلالة، إذ تشير إلى أشهر مجلة سلفية إصلاحية في العالم الإسلامي، وقد أسسها الشيخ محمد رشيد رضا، إلا أن هذه التجربة لم تدم طويلاً، إذ قرر أبو قتادة السفر إلى الخارج، حيث ذهب إلى ماليزيا، وهناك بدأت خياراته الأيديولوجية بالتبلور، وحسم خياراته بالتوجه إلى بيشاور الباكستانية، وأصبح أحد أبرز المنظّرين للسلفية الجهادية، واستقرّ بعدها في لندن[٣٣].

في هذه الأثناء، كانت السلفية الجهادية الأردنية بصدد الإعلان عن نفسها عن طريق عدد من الجماعات والمجاميع؛ كجيش محمد والأفغان العرب، ثم بيعة الإمام، وكان لعصام برقاوي الشهير بأبي محمد المقدسي دور تأسيسي في بلورة هذا الاتجاه، بعدما استقرّ في الأردن بعد حرب الخليج قادماً من الكويت.

شهد عام ١٩٩٣ محاولة إحياء السلفية الإصلاحية عن طريق تأسيس جمعية «الكتاب والسنّة»، فحاولت التمايز من السلفية التقليدية والجهادية، وضمّت في صفوفها عدداً من الرموز السلفية الإصلاحية، أمثال: حسن أبو هنية، وإبراهيم العسعس، وعبد الفتاح عمر، وأحمد الكويتي، وبسام ناصر، ومحمد الرعود، وتمكّنت من استقطاب مجموعة من الشباب، وأصدرت مجلة حملت اسم **القبلة**، وأصبح الشيخ محمد إبراهيم شقرة رئيسها الفخري لاحقاً[٣٤].

إلا أن جمعية الكتاب والسنة تعرضت للتضييق والمحاصرة من طرف الدولة والسلفية التقليدية، بدعوى عدم وضوح هويتها الإصلاحية، واستغراقها في النزاعات الداخلية، فقد اختلطت هويتها الإصلاحية بالجهادية والتقليدية والحركية، وأدت التجارب المريرة إلى انسحاب العديد من صفوفها، وحسم خياراتهم باتجاهات سلفية مغايرة. وعلى الرغم من صمودها واستمرارها حتى

---

(٣٣) مقابلة مع حسن أبو هنية، الباحث المتخصص في الحركات الإسلامية في منزله بحي نزال في عمّان، بتاريخ ٢٠ آب/ أغسطس ٢٠١٢.

(٣٤) المقابلة نفسها.

الآن، ويرأسها حالياً زايد حمّاد، تقوم بدور فاعل في إغاثة اللاجئين السوريين الذين لجأوا إلى الأردن عقب تحول الثورة في سورية إلى نزاع مسلح.

ومن السلفيات التي ظهرت عقب حرب الخليج الثانية، السلفية الحركية، إذ ساهم القادمون من الخليج، وخصوصاً الكويت، في بلورتها بصورة واضحة، وضمت عدداً من أساتذة الجامعات، مثل د. محمد أبو ارحيم، وأبو قتيبة محمد عبد العزيز، وأبو طلحة جمال الباشا، وغيرهم(٣٥).

تركّز الجدال والسجال ـ في تلك الحقبة ـ حول جملة من المسائل والقضايا التي أثارتها حرب الخليج، ومن أهمها: العمل الجماعي والتنظيمي ومشروعيته، وماهية الإيمان والإسلام والكفر، والحاكمية، وطاعة أولياء الأمور، وقضية الجهاد(٣٦). وشكّل الانتماء إلى سيد قطب وأتباعه وأفكاره نقطة ارتكاز في تمايز السلفيات المختلفة، إذ ظهرت عشرات الكتب والرسائل والردود التي تتناول هذه المسائل بين أتباع السلفيات المختلفة في الوطن العربي، وخصوصاً السعودية والأردن.

كشفت وفاة الألباني في عام ١٩٩٩ عن فرز واضح واستقطاب ظاهر، وباتت السلفيات المتعددة حقيقة واقعة، بل وصلت الخلافات والصراعات إلى

---

(٣٥) المصدر نفسه.

(٣٦) انظر عينة من الكتب والرسائل والردود: مراد شكري، **إحكام التقرير لأحكام مسألة التكفير**، قدّم له علي الحلبي؛ علي الحلبي: «التحذير من فتنة التكفير» بحوث علمية، ونقول عقدية لعدد من علماء الإسلام، محدثين، وفقهاء، ومفسرين؛ «التعريف والتنبيه بتأصيلات العلامة الشيخ الإمام أسد السنة الهمام محمد ناصر الدين الألباني في مسائل الإيمان والرد على المرجئة»؛ **القول المأمون في تخريج ما ورد عن ابن عباس في تفسير ومَن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون**، و**التبصير بقواعد التكفير**؛ محمد ناصر الدين الألباني، **فتنة التكفير**، إعداد علي بن حسن عبد الحميد، ط ٢ (الرياض: دار ابن خزيمة، ١٩٩٧)؛ علي الحلبي، **صيحة نذير بخطر التكفير**؛ محمد أبو رحيّم: **تحذير الأمّة من تعليقات الحلبي على أقوال الأئمّة**؛ **حقيقة الإيمان عند الشيخ الألباني: دراسة نقدية**، تقديم محمد إبراهيم شقرة؛ و**حقيقة الخلاف بين السلفية الشرعية وأدعيائها في مسائل الإيمان**.

انظر أيضاً: فتوى اللجنة الدائمة في التحذير من كتابي: **صيحة نذير والتحذير من فتنة التكفير** لعلي حسن الحلبي محمد بن سالم الدوسري؛ **رفع اللائمة عن فتوى اللجنة الدائمة**، تقديم فضيلة الشيخ العلامة الأثري صالح بن عبد الله الفوزان، وفضيلة الشيخ العلامة عبد العزيز بن عبد الله الراجحي، وفضيلة الشيخ المحدث سعد بن عبد الله آل حميد؛ أبو محمد المقدسي، **إمتاع النظر في كشف شبهات مرجئة العصر**؛ أبو محمد المقدسي، **تبصير العقلاء بتلبيسات أهل التجهم والإرجاء**؛ وائل البتيري: **كلمة حق للمحدث الألباني في الأستاذ سيد قطب** (عمّان: مكتبة البراق، ٢٠٠٥)، و**التفنيد لادعاءات علي الحلبي وموقفه من سيد قطب الشهيد** (٢٠٠٥).

أتباع الألباني نفسه، فخرج من المجموعة أحد أبرز تلاميذه محمد إبراهيم شقره، ثم أسس الآخرون المركز الألباني للدراسات والأبحاث، وأصبح مؤسستهم المعروفة في الأردن، وكانت تصدر عنه مجلة **الأصالة**، ثم حدث الخلاف الثاني وأُخرج مراد شكري، وتبعه خلاف ثالث أُخرج على إثره سليم الهلالي، ثم انسحب مشهور حسن من المركز الذي تحول مؤخراً إلى جمعية مركز الإمام الألباني برئاسة علي الحلبي، فيما أسس الأخير موقع «منتديات كل السلفيين» الذي يعكس النقاشات والحوارات التي تحدث بين السلفيين في الساحة الأردنية ومواقفهم الفكرية والسياسية[٣٧].

حافظ أتباع الشيخ الألباني على مواقفه الواضحة من رفض العمل السياسي، وأكثروا من التأليف والتعريف برؤيتهم الأيديولوجية تجاه السياسة والديمقراطية والأحزاب الإسلامية والمشاركة البرلمانية.

وعملت أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ على بلورة صورة أكثر وضوحاً في العلاقة بين أتباع الألباني ومؤسسات الدولة، إذ بدأ الاعتماد عليهم بصورة أساسية في مواجهة الإخوان المسلمين والسلفية الجهادية، من خلال الفتاوى التي تحثّ على طاعة الحكام ورفض المظاهرات والمعارضة والاحتجاجات؛ ساعد على هذه الصيغة من العلاقة انخراط الأردن في سياق «الحرب على الإرهاب».

استقطب مركز الألباني للدراسات، لاحقاً، عدداً من الأعضاء أمثال: د. عاصم القريوتي، ود. باسم الجوابرة، وأكرم زيادة، وزياد العبادي؛ ومن السلفيين التقليديين المصريين المقيمين في الأردن أمثال: أبو إسلام صالح طه، وأبو اليسر أحمد الخشاب. وتمتعت السلفية التقليدية بدعم واحتضان لا سابق لهما، إذ باتت السلفية التقليدية تتوافر على حضور كبير في الإعلام المرئي، وظهرت العديد من القنوات الفضائية في هذا الاتجاه، أمثال قنوات: الأثر، والناس، والرحمة، وغيرها؛ وظهرت آلاف المواقع والمنتديات على شبكة الإنترنت والفضاء الإلكتروني[٣٨].

---

(٣٧) انظر: محمد أبو رمان وحسن أبو هنية، **السلفية المحافظة: استراتيجية أسلمة المجتمع وسؤال العلاقة الملتبسة مع الدولة** (عمّان: مؤسسة فريدريش إيبرت، ٢٠١٠)، ص ٤٩ ـ ٥٥.

(٣٨) من أبرز المواقع السلفية التقليدية في الأردن، شبكة المنهاج الإسلامية: <http://www.almenhaj.net>.

٢ ـ غائبون عن اللعبة السياسية

خلال الثورات الديمقراطية العربية، لم يشارك السلفيون في المظاهرات والمسيرات والاعتصامات المطالبة بالإصلاح السياسي، باستثناء نشاط السلفيين الجهاديين. لكنهم في المقابل لم يدخلوا في صدام مباشر مع القوى الإصلاحية، واكتفوا بإصدار كتيّبات وبيانات يؤكدون فيها موقفهم برفض الإضرابات والاعتصامات والمظاهرات، وهو ما قُرئ بالضرورة، من قبل المعارضة بأنّها «فتاوى» في خدمة السلطة.

برز النشاط الأكبر في الموقف من الثورات الديمقراطية العربية لدى أحد أهم قادتهم وخلفاء الشيخ الألباني، علي الحلبي، على موقعه المعروف «منتديات كل السلفيين»، إذ أصدر عدداً من الكتب والمقالات والفتاوى في تحريم المظاهرات والاعتصامات والمسيرات، والردّ على الفتاوى المؤيدة لها.

في الكتاب الذي أشرف عليه الحلبي وأصدره موقعه بعنوان **البراهين الواضحات في حكم المظاهرات**، يؤكّد أنّ الطريقة الصحيحة المشروعة للإصلاح تتمثل في تغيير ما في الأنفس، بالطرق المقرّة في الشرع، أمّا السنّة في «تغيير أخطاء ولاة الأمر: إنما تكون بمناصحتهم، والدعاء لهم، والتكامل معهم..». ويضيف الحلبي: «ولا يعدل عن هذه الطريقة الشرعية ـ في تغيير ما في المجتمعات والحكام ـ إلى ما يخالفها، ويناقضها: من المسيرات والمظاهرات، وإعلان النكير على ولاة الأمر في المحافل والمجتمعات والتجمّعات، وبين الدهماء والرعاع!»[٣٩].

الخط السياسي الذي يعلن عنه الحلبي بوضوح يتمثل بـ «طاعة ولي الأمر»، ورفض المعارضة والاحتجاجات بصورة مطلقة، كما هي حال المدخلي

= مركز الإمام الألباني: <http://www.albani-center.com>.
منتديات كل السلفيين بإشراف الشيخ علي الحلبي: <http://www.kulalsalafiyeen.com>.
موقع الشيخ محمد ناصر الدين الألباني: <http://www.alalbany.net>.
موقع بإشراف الشيخ علي الحلبي: <http://www.alhalaby.com>.
موقع الشيخ مشهور حسن سلمان: <http://www.mashhoor.net>.
موقع الشيخ سليم الهلالي: <http://www.islam-future.com>.
موقع الشيخ محمد موسى نصر: <http://www.m-alnaser.com>.

(٣٩) انظر: علي بن حسن بن علي بن عبد الحميد الحلبي الأثري، **البراهين الواضحات في حكم المظاهرات** (عمّان: منشورات منتديات كل السلفيين، ٢٠١١)، ص ٥ ـ ٦.

في السعودية والوادعي في اليمن، إذ يخصّص أغلب الكتاب لسرد أسباب تحريم المظاهرات والتشديد ـ في المقابل ـ على مبدأ الطاعة الكاملة لـ «ولي الأمر»[٤٠].

في ما يخصّ ثورات الربيع الديمقراطي العربي، فإنّ الحلبي ينظر إليها من زاوية «الفتنة والمخططات الخارجية لتقسيم بلاد العرب والمسلمين». . فضلاً عن كون المتظاهرين أنفسهم لا يعرف لهم موجّه ـ غالباً ـ إلا الأصابع الخفية التي توجّه وتحرك (!) من خلال (الفيسبوك) وما أدراك ما (الفيسبوك!) ـ !! هذه الأصابع التي تعيد ـ اليوم ـ رسم صورة (الشرق الأوسط الجديد!!). .»[٤١].

على الصعيد المحلي، ألف الحلبي كتاباً آخر ليؤكد ابتعاد السلفية عن العمل السياسي ورفضها للمظاهرات والاحتجاجات، وقدّم للكتاب بما ذكره الملك عبد الله الثاني «ولي أمرنا»، حول التكفريين، وهو الكتاب الذي دافع فيه الحلبي عن مبدأ التصفية والتربية ورفض الانخراط في العمل السياسي، ورفض المظاهرات والاعتصامات والمسيرات، ليس فقط ما حدث في أحداث الزرقاء من صدام بين السلفيين الجهاديين (١٥/ ٤/ ٢٠١١) والأمن، بل حتى اعتصام ميدان (جمال عبدالناصر ـ دوار الداخلية) في عمّان الذي انتهى إلى تفريقه بالقوة عبر الأمن العام في الأردن، وإصابة العشرات من المعتصمين[٤٢].

أخذت أحداث الزرقاء (صدام الجهاديين مع الأمن) نصيباً كبيراً من الاهتمام السلفي، لأنّ الإعلام وصف المحتجّين بـ «السلفيين الجهاديين»، فكرّس أتباع الشيخ الألباني جزءاً كبيراً من الردود للتأكيد أنّ ما يسمّى بـ «السلفية الجهادية»، لا تمتّ إلى الحركة السلفية بصلة.

على المنوال نفسه، أصدر الحلبي مقالة خاصة بعنوان «السلفية براء من أحداث مدينة الزرقاء»[٤٣]، ووافقه في ذلك تماماً مشهور حسن، من تلاميذ

---

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٨ ـ ١٢.

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٣ ـ ١٤.

(٤٢) علي بن حسن بن علي بن عبد الحميد الحلبي الآثري، **هذه هي السلفية دعوة الإيمان والأمن والأمان المنهجية العلمية التربوية وكشف الآثار التدميرية للأفكار التكفيرية** (عمّان: منشورات منتديات كل السلفيين، ٢٠١١)، مواضع متفرقة، ص ٥ ـ ٣٠.

(٤٣) انظر: علي الحلبي، «السلفية براء من أحداث مدينة الزرقاء،» على موقعه الرسمي الإلكتروني، ١٥ نيسان/ أبريل ٢٠١١ <http://www.alhalaby.com/play.php?catsmktba=2629>.

الألباني، في كتاب كامل ألّفه لتوضيح موقف السلفيين من أحداث الزرقاء بعنوان **السلفية النقية وبراءتها من الأعمال الردّية**، ويصل فيه إلى القول: «السلفية دعوة منهجية عقدية تربوية، تؤمن بطاعة أولياء الأمور، وتحرّم الخروج عليهم، تؤمن بالإسلام الصافي، وتبرأ إلى الله مما ألصق به، فهي ليست حزباً، فلا أمير، ولا شارة، ولا تنظيم لها..»[٤٤].

٣ ـ ضد الديمقراطية ورفض الحزبية السلفية

تختلف مواقف سلفيي الأردن من تأسيس الأحزاب عن الأحزاب السلفية المصرية، فهنالك مجموعة تحمّست فيه وبدأت تفكّر في توجه مماثل[٤٥]، إلا أنّ الظروف السياسية تبدو مغايرة، إذ ما تزال الأجهزة الأمنية قوية وفاعلة، ولم تحدث ثورات تفتح آفاقاً جديدة للسلفيين، كما هي عليه الحال في مصر وتونس واليمن.

أثّر الربيع العربي، أيضاً، في أفكار السلفيين الجهاديين الذين بدأوا يعيدون النظر في مواقفهم الحادة من العمل العام ومبدأ «المفاصلة» السياسية للنظم القائمة، وراحوا يبلورون توجّهاً نحو «العمل السلمي»، والعودة عن بعض الأفكار، من دون وجود مراجعات عميقة صلبة لجوهر الأيديولوجيا الجهادية، كما عليه الحال لدى الجماعة الإسلامية وتنظيم الجهاد في مصر.

وسرعان ما نفى عدد من قادة التيار ما صدر عن بعض أفراده في التفكير بإنشاء حزب سياسي، والاتجاه نحو العلنية والعمل القانوني والمنظّم، إذ أكد الطحاوي، أحد قادة هذا التيار، تمسُّكه برفض الانخراط في اللعبة السياسية، وتقديم تنازلات تخالف إيمانهم بتحكيم الشريعة ورفض القبول بالديمقراطية بوصفها نظاماً للحكم، ورفضهم ـ كذلك ـ لـ «العمل الترقيعي» في ظلّ الأنظمة الجاهلية.

أمّا موقف أتباع الشيخ الألباني فكان رفض هذه الخطوة بوصفها انحرافاً عن المنهج السلفي المعروف بالابتعاد عن السياسة، والتزام العمل التربوي

---

(٤٤) انظر: مشهور بن حسن آل سلمان (أبو عبيدة)، **الدعوة النقية وبراءتها من الأعمال الردية: كلمة شرعية حول أحداث العنف والشغب في ديارنا الأردنية** (عمّان: الدار الآثرية، ٢٠١١)، ص ٣٣ ـ ٣٤.

(٤٥) انظر: حسين الرواشدة، «بانتظار حزب للسلفيين في بلادنا ولِمَ لا؟،» **الدستور** (عمّان)، ٥/٥/٢٠١١.

والدعوي والعلمي فقط. هذا ما يؤكده الحلبي، إذ يرى أنّ السلفيين في مصر لم يندمج أغلبهم في الأحزاب السياسية، إذ بقي الشيوخ المعروفون خارج حزب النور، وكذلك الأمر جمعية أنصار السنّة، فهم أعلنوا عن دعم أحزاب السلفية، لكنهم لم يشاركوا بصورة مباشرة في العمل الحزبي[٤٦].

يخطّئ الحلبي هذا التوجّه، ويخشى من أنّ المجتمعات ستصدم ـ في نهاية اليوم ـ عندما ترى في الأحزاب السلفية نسخة قريبة مما عليه حال الإخوان المسلمين[٤٧].

هذا الموقف يسجله الحلبي في كتبه الجديدة، وفي مقالات متعددة، إذ يسطّر مقالاً بعنوان «الدعوة السلفية أجلّ من أن تؤول حزباً»[٤٨]، وينتقد في مقال آخر استقبال سلفيي مصر لعمر عبد الرحمن في القاهرة، وهو يصف الحلبي بـ «المنحرف عن منهج السلف»[٤٩]!

ولتأكيد رفض تحول السلفية نحو الحزبية والعمل السياسي، يضع الحلبي كتاباً مخصّصاً لمواجهة هذه الدعوات الجديدة بعنوان **الهدى والنور في هتك ستور الحزبية ذات الشرور وبيان أنها من ضلالات البدع ومحدثات الأمور**[٥٠]، يكرّسه كاملاً للردّ على السلفيين الذين يتبنّون التوجه نحو العمل الحزبي.

الموقف من الديمقراطية، إذن، لم يتغير لدى السلفيين، فالسلفية ليست نظاماً إسلامياً، كما يؤكد علي الحلبي، وإن كان يفرّق بين القضايا الإدارية والسياسية التي لا يوجد فيها نصّ من الشريعة الإسلامية، فالديمقراطية جائزة فيه، وما فيه أحكام شرعية واضحة، فهذا لا يجوز في الإسلام، وإن كان الحلبي يستدرك بأنّهم لا يكفّرون الحاكم الذي يسنّ تشريعات وقوانين مخالفة للشريعة الإسلامية[٥١].

---

(٤٦) مقابلة خاصة أجراها الكاتب مع الشيخ علي الحلبي في منزله في عمان، بتاريخ ٢٣ كانون الثاني/ يناير ٢٠١٢.

(٤٧) المصدر نفسه.

(٤٨) انظر نصّ المقال على موقعه الرسمي: <http://www.alhalaby.com/play.php?catsmktba=2657>.

(٤٩) انظر نص المقال على موقعه الرسمي: <http://www.alhalaby.com/play.php?catsmktba=2999>.

(٥٠) علي بن حسين بن علي بن عبد الحميد الحلبي الأثري، **الهدى والنور في هتك ستور الحزبية ذات الشرور وبيان أنها من ضلالات البدع ومحدثات الأمور** (عمّان: [د. ن.]، ٢٠١٢).

(٥١) مقابلة مع الشيخ علي الحلبي.

رابعاً: السلفية في العراق

جذور الدعوة السلفية في بغداد قديمة، إذ شخّصها مؤرخ العراق عباس العزاوي، وذكر أنه في القرن الحادي عشر للهجرة[٥٢]، كان هناك وجود واضح لهذه الدعوة، لكنها حوربت، سواء من قبل العلماء أو الدولة، فقد سيطر الجمود على تلك العصور، وطورد وحورب حملة هذه الدعوة.

في مرحلة لاحقة تأثر العراق بحركة التجديد لمحمد بن عبد الوهاب يوم زاره عبد العزيز بك الشاوي، وأصبح داعية للسلفية في بغداد، وناصره آنذاك الوزير سليمان باشا، وتأثر به علي أفندي السويدي[٥٣].

١ ـ جذور «السلفية العراقية» في العصر الحديث

انتشرت الدعوة السلفية بين العلماء إلى أن ظهر الشيخ أبو الثناء الألوسي، فتبنّى السلفية، ثم تبعه على ذلك ابنه نعمان الألوسي، وكان أوضح سلفية من أبيه، ثم تأثر بنعمان حفيد أبي الثناء محمود شكري الألوسي، ومعهم جمهرة أسماء من أمثال: حمد بن محمد العسافي، ومصطفى أمين الحسيني الواعظ، وعبد السلام الشواف، وقد أصاب هؤلاء العلماء الكثير بسبب تبنّي آراء السلف، فعزلوا من الإفتاء، ونفي قسم منهم، واشتكي عليهم عند الباب العالي للدولة العثمانية[٥٤].

ففي **البصرة**، راسل محمد عبد الوهاب علماءها وتأثر بعضهم به، وتأثّر أهل الزبير الحنابلة بمحمد بن عبد الوهاب، وبقوا على عقيدة السلف، وظهر فيهم محمد الأمين الشنقيطي، وكان مصلحاً مجاهداً تأثر به أهل البصرة والزبير والكويت.

---

(٥٢) عباس العزاوي، **تاريخ العقيدة الإسلامية** (الرياض: دار التوحيد للنشر، ٢٠١١)، ص ٤٠٦ ـ ٤٠٧.

(٥٣) حول طبيعة الدعوة الوهّابية، انظر: علي محافظة، **حركات الإصلاح والتجديد في الوطن العربي والتحديات التي تواجهه** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠١١)، ص ٣١ ـ ٣٦.

(٥٤) انظر: إياد عبد اللطيف القيسي، «ورقات من تاريخ الدعوة السلفية في العراق،» (مخطوطة بحث غير منشور)، وكاتبه هو من أبرز الباحثين والمتخصصين في السلفية العراقية، فضلاً أنّه من الناشطين السلفيين، كان في العراق، ثم انتقل إلى الأردن، وعمل في تحرير مجلة **الحكمة** السلفية، وهي مجلة علمية متخصصة في العلوم الدينية والفكر الإسلامي، وسيرد اسم إياد القيسي في متن البحث عند الحديث عن السلفية العراقية.

أما في **الموصل**، فإنّ الدعوة السلفية قديمة، إذ يشير الكاتب العراقي محمود شيت خطاب، إلى أن محمد بن عبد الوهاب درس في الموصل، وجزء من حسن عقيدته مردّه إلى عالم عراقي بدوي الأصل يدعى حمد الجميلي، وأن ابن الكولة هو الذي أحدث ضجّة بسلفيته عند علماء الموصل إلى أن توفى عام ١٧٥٩، لكن الدعوة السلفية لم تنطفئ، بل ورثه ابنه محمد الكولة. ويقول خطاب: «إن محمد بن عبد الوهاب تأثر بسلفية علماء الموصل»[٥٥].

إنّ الدعوة السلفية في العراق في القرن العشرين مدينة على الأغلب لنعمان الألوسي (١٨٣٦ ـ ١٨٩٩)[٥٦] بصورة مباشرة، ومن بعده ابن أخيه محمود شكري الألوسي (١٨٥٦ ـ ١٩٢٤)، ولتلامذة هؤلاء من أمثال محمد بهجة الأثري، وعبد الكريم الأزجي الشيخلي المعروف بـ «الصاعقة»[٥٧]، ونعمان الأعظمي، وسليمان الدخيل، وكان لهم تأثيرات في السلفية في ما بعد، لكن تأثير محمد بهجة الأثري كان نُخبوياً، وهو ألصق بعلوم العربية منه بالدعوة، ولا سيما بعد الستينيات. أما «الصاعقة»، فقد أعاد الصلة بين الدعوة السلفية وعلم الحديث، وتتلمذ عليه جمع من أهل العلم السلفية، و«الصاعقة» ليس عالماً أكاديمياً، بل كان رحالة داعية قوي الشكيمة، فقد حارب مع عبد العزيز آل سعود في حربه في الجزيرة، فساهم هو والعلامة الرحالة المغربي تقي الدين الهلالي في إحياء السلفية في العراق بصورة مباشرة[٥٨].

وممن تتلمذ على يدي «الصاعقة» الشيخ المحدّث صبحي السامرائي[٥٩]،

---

(٥٥) محمود شيت خطاب، «الإمام محمد بن عبد الوهاب في مدينة الموصل،» ورقة قدمت إلى: **ندوة دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب**، ط ٢ (الرياض: جامعة محمد بن سعود، عمادة البحث العلمي، ١٩٩١)، ج ١، أغلب صفحات الكتاب، الذي يمكن الوصول إليه إلكترونياً عبر الموقع التالي: <http://shamela.ws/index.php/book/7550>.

(٥٦) انظر ترجمته، وسيرته الذاتية على موقع ملتقى أهل الحديث، ضمن ما كتبه عنه ابن أخيه محمود شكري الألوسي، على الموقع التالي: <http://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=22417>

(٥٧) ولد سنة ١٨٧٦ في العراق ودرس على يد نعمان الألوسي ومحمود شكري الألوسي، وعبد السلام الشواف، درس الحديث على يد محدث الشام بدر الدين الحسني، وعاد إلى بغداد والتقى علامة الهند الخانفوري، ثم أصبح أكبر محدث في العراق، وعليه تتلمذ الشيخ صبحي السامرائي، وكثير من سلفية العراق، توفي عام ١٩٥٩، ولقب بـ «الصاعقة» لأنه كان يصدر مجلة دورية اسمها **الصاعقة** ترد على الأتراك وتدينهم. للاطلاع على سيرته الذاتية، انظر موقع ملتقى أهل الحديث: <http://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=36376>.

(٥٨) المصدر نفسه.

(٥٩) محدث بغداد الشيخ صبحي جاسم حميد البدري الحسيني السامرائي، ولد عام ١٩٣٣ ولا زال حياً.

والداعية السلفي نوري أحمد التميمي، والمحدّث أبو عذراء عبد الرزاق البريد، وعبد الحميد نادر، والداعية عدنان الطائي[٦٠]، وعبد المنعم صالح العلي (محمد أحمد الراشد) الإخواني السلفي.

أما في **الموصل**، فقد كانت هناك دعوة سلفية، ومن اشتهر في هذه المرحلة الشيخ عبد الله النعمة، ومحمود الملاح.

وفي **بغداد**، كانت الدعوة السلفية «قد ماتت»، كما وصفها د. تقي الدين الهلالي، عندما دخلها مرة ثانية في الخمسينيات، ولكنه ذكر أنه وجد الشيخ «الصاعقة»، وبدأ الهلالي دعوته في مدينة الأعظمية السنّية. ودخلت العراق بعد ذلك الدعوة السلفية في الستينيات وظلّت إلى يومنا هذا.

٢ ـ الدعوة السلفية المعاصرة: الرعيل الأول

في هذه المرحلة، كان ظهور وبروز التيار السلفي كحركة في أواسط الستينيات بشكل جلي، وهو تيار كان له وجوده كأفراد متأثرين ببعض كبار الدعاة والعلماء، مثل محمد تقي الدين الهلالي المغربي، الذي كان له دور عام في الدعوة الإسلامية[٦١]، ودور خاص في تكوين الدعوة السلفية في بغداد[٦٢]. كما كان للعلامة المعمّر عبد الكريم الشيخلي الملقب بـ «أبي الصاعقة» دور أكبر ـ فالسند العلمي لكل السلفيين في العراق يعود إلى هذا العالم الجليل، وتلميذه الشيخ صبحي جاسم البدري، والحاج نوري قاسم التميمي الشهرباني، وعدنان الأمين الطائي، وعبد الحميد نادر، وإبراهيم خليل المشهداني (أبو مصعب)، وعبد الرزاق وصبحي الكرخي، وعبد الرزاق البريد (أبو عذراء)، وأبو علي صبحي الكرخي، ومحمد أحمد الضامن، وأحمد

---

(٦٠) هو الشيخ عدنان بن عبد المجيد بن الأمين بن المصطفى الطائي الزبيري البغدادي، ولد عام ١٩٣٣، وكان داعية محدثاً انتمى إلى حركة الإخوان ثم خرج منها، وتتلمذ على يد الهلالي، ونشر الدعوة السلفية، توفي عام ٢٠٠٣.

(٦١) ساعد الإخوان في جمعية الأخوة الإسلامية ثم أبعد لسلفيته. انظر: إيمان عبد الحميد محمد الدباغ، «جمعية الأخوة الإسلامية في العراق، ١٩٤٩ ـ ١٩٥٤،» (رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الموصل، كلية الآداب، ٢٠٠٤)، ص ١٦٠.

(٦٢) زار الهلالي العراق مرتين؛ مرة في بداية حياته حين زار جنوب العراق، ثم عاش في العراق مدة بعد خروجه من المدينة وتزوج هناك، وكان شاعراً يمتاز بميزات نادرة، وقد أصهر الشيخ الهلالي في البصرة إلى الشيخ محمد الأمين الشنقيطي، وهو داعية العراق والكويت السلفي، انظر ترجمته على موقعه على شبكة الإنترنت: <http://alhilali.net/?c=2&p=2>.

الإبراهيمي، ومحمد سعيد العزاوي، وعبد الحميد الأعظمي (أبو معاذ)[٦٣].

هؤلاء وغيرهم هم الرعيل الأول للدعوة السلفية في الستينيات في العراق، ولم تكن هذه الدعوة تسمى «السلفية»، بل كانوا يسمّون أحياناً بـ «الموحّدين»، وكان عدد منهم من جماعة الإخوان المسلمين في العراق. ما يُذكر، هنا، أن إخوان مدينة بغداد والبصرة هم على معتقد سلفي، كالدكتور عبد الكريم زيدان، وعبد المنعم صالح العلي (المعروف بمحمد أحمد الراشد). أما إخوان الموصل والرمادي (الأنبار حالياً)، فكانوا صوفية المسلك، أشاعرة المعتقد، بعيدين كل البعد عن أصول الدعوة السلفية، وعندهم تعصب مذهبي واضح، ولهم عداء واضح للدعوة السلفية، خلافاً لإخوان بغداد، فهم ألين وأقرب إلى السلفية، وقد انشق عدد من الإخوان عن الحزب وتحوّلوا إلى الدعوة السلفية[٦٤].

بالرغم من أن السلفية كانت لا تزال عبارة عن جهود أفراد متفرّقين هنا وهناك، وعملاً متفرقاً بين المثقفين والطلاب، إلا أنّها بدأت بالانتشار والحضور في مناطق مختلفة، وكان من هؤلاء الدعاة من يخرج إلى الدعوة في القرى والأرياف.

خلال تلك الحقبة، ركّز السلفيون على تعليم أصول الدين من التوحيد والمعتقد الصحيح، والبعد عن كل دخيل على الدين، كالبدع والخرافات. لذلك أقبل عدد لا بأس به من العراقيين على هذه الدعوة في الوقت الذي كان فيه جُلّ علماء العراق والخطباء والوعاظ بعيدين كل البعد عن هذه الدعوة. لذا حوربت الدعوة بشراسة، ولكنها نجحت في الانتشار وسط الطبقات المتعلمة وبين المثقفين، أي بين النخب.

٣ ـ حقبة البعث: العمل تحت مطرقة الأمن والحصار

كانت السلفية آنذاك حديثة التكوين، وتعمل بصورة فردية، وتقتصر على الجانب الدعوي؛ لذا لم تكن مكشوفة ومعروفة للأجهزة الأمنية العراقية التي كانت تبطش بكل كيان أو حزب سوى حزب البعث.

---

(٦٣) انظر: القيسي، «ورقات من تاريخ الدعوة السلفية في العراق».

(٦٤) حول شُعب الإخوان المسلمين في العراق وقياداتها المحلية في كل من البصرة وبغداد والموصل وغيرها، انظر: إيمان عبد الحميد الدباغ، **الإخوان المسلمون في العراق (١٩٥٩ ـ ١٩٧١)** (عمّان: دار المأمون للنشر والتوزيع، ٢٠١١)، ص ٢١٢ ـ ٢٨٥.

ظهرت شخصيات سلفية بارزة منها: إبراهيم خليل المشهداني، والمهندس رعد عبد العزيز أبو بكر البغدادي، وسعدون القاضي، وقاسم العاني، وقاسم الكبيسي، وشهاب محمد أمين، وتلعة الجنابي[٦٥]، وغيرهم، وهؤلاء بلوروا كيان الدعوة السلفية في العراق في ما بعد. وقد عمل هذا الكيان وغيره من السلفيين الذين رفضوا العمل المنظّم، كعبد الحميد نادر وبقايا تلاميذ الشيخ عبد الكريم الصاعقة في العراق، على نشر دعوتهم، وكان لجهل الدولة بهذا الكيان وعمله دور في نجاحه وبقائه، إذ إن جلّ تركيز الدولة ـ في الجانب السُنّي ـ كان على حركتي الإخوان والتحرير المحظورتين[٦٦].

وفي هذه المرحلة، بدأت الدعوة السلفية تسير في اتجاهين:

ـ **الأول**: تأسيس عمل دعوي منظّم، لكن ليس حزبياً، سمّي في ما بعد بجماعة التوحيد أو الموحّدين[٦٧].

ـ **الثاني**: عمل دعوي رفض العمل الجماعي، وبقي يعمل بشكل فردي من خلال الجمعيات الموجودة. وممن تبنّى هذا العمل: عبد الحميد نادر، وبقايا تلامذة الشيخ عبد الكريم الصاعقة، كالشيخ عدنان الطائي، والشيخ نوري التيمي، والمحدّث صبحي السامرائي في جمعية الآداب الشرعية لنشر الدعوة السلفية، وحمدي عبد المجيد السلفي[٦٨] المحقق المعروف الذي ساهم في إدخال الدعوة السلفية إلى الأكراد في شمال العراق، وكان على علاقة جيدة بالدعوة السلفية في بقية أنحاء العراق[٦٩].

في عام ١٩٧٩ ألقي القبض على عناصر الجماعة السلفية المنظّمة في الموصل، وتوبع الأمر في بغداد والبصرة، وكانت أعمار العاملين في حقل

(٦٥) أعدم عام ١٩٩٤ مع الشيخ محمود سعيدة، وكان قد اعتقل قبل ذلك مراراً.

(٦٦) حول تفصيل تطور الدعوة السلفية خلال هذه المرحلة، انظر: عبد العزيز بن صالح المحمود، **جهود علماء العراق في الرد على الشيعة** (كتاب إلكتروني)، ص ١٤٤ ـ ١٤٦، <http://www.ijaz-online.com/index.php?option=com_content&view=article&id=127:2011-10-18-08-34-33&catid=1:latest-news&Itemid=67>.

(٦٧) هذه التسمية أطلقتها الحكومة على الجماعة بعد اعتقال أفرادها عام ١٩٧٩.

(٦٨) ولد المحدّث والمحقق حمدي عبد المجيد السلفي عام ١٩٣٠، تأثر وهو في سورية بالشيخ الألباني والداعية محمد نسيب الرفاعي، ودرس على الألباني، ثم سكن العراق، وكان له بصمته العلمية الواضحة في منطقة كردستان العراق.

(٦٩) انظر: القيسي، «ورقات من تاريخ الدعوة السلفية في العراق».

الدعوة السلفية بين جيل الأربعينيات والخمسينيات، واحتارت الدولة في تصنيفهم. فهي جماعة لا يوجد لها توجهات انقلابية، وليس لها طموح بتكوين دولة، ولا هي جماعة صوفية، ولا هم من حزب التحرير، ولا جماعة الإخوان المسلمين، بل هم حالة جديدة غير معروفة عند الأمن العراقي. لذا أسمتهم الحكومة «جماعة الموحّدين» لاهتمامهم بالتوحيد والعقيدة ومؤلفات محمد بن عبد الوهاب، وصدرت عليهم أحكام بالسجن تتراوح بين عام وخمسة أعوام بتهمة إنشاء جمعية غير مرخصة. وكان بين السلفيين الضابطان سعدون القاضي، ومحمود المشهداني[٧٠]، ففُصلا من الجيش وسجنا في سجن أبو غريب المعروف[٧١].

انقسم أتباع التيار السلفي في داخل السجن إلى: جماعة نائب الأمير رعد عبد العزيز (أبو بكر البغدادي) التي تهتم بالعلم، وترى أن ما فعل في التنظيم كان فيه أخطاء غير قليلة، ولا ترى هذه المجموعة المواجهة والثورية؛ وجماعة أمير الجماعة إبراهيم خليل المشهداني (أبو مصعب)، وتبعه محمود المشهداني وسعدون القاضي، وهم جماعة تتميز بالضعف العلمي والتهوّر والثورية[٧٢].

أثناء وجود أتباع الجماعة السلفية في السجن، في بداية الثمانينيات، برزت مجموعات سلفية أخرى غير منظّمة، ليس لها صلة بمجموعات السجن، قامت بأعمال دعوية في المساجد، وسافرت إلى القرى، ودعت ونشرت الدعوة السلفية، مستغلة انشغال الحكومة بحزب الدعوة الشيعي كخطر أساسي.

واستمر هذا الوضع إلى أواسط الثمانينيات عندما خرج جميع أفراد التنظيم السلفي (الموحّدون) من السجن بعد انتهاء مدة محكوميتهم، ونشطوا في التنسيق بهدوء مع المجاميع التابعة لهم، التي لم تزجّ في السجن، وأكثر هؤلاء كانوا من جيل أوائل الستينيات أو نهاية الخمسينيات، وباشروا بالعمل، وكان

---

(٧٠) أما سعدون القاضي، فهو شخصية سلفية جهادية، وهو رئيس الجماعة المقاتلة في العراق أنصار السنّة (الهيئة الشرعية)، أما زميله محمود المشهداني فهو رئيس مجلس النواب أثناء الاحتلال الأمريكي. انظر: المصدر نفسه.

(٧١) انظر: الحمود، **جهود علماء العراق في الرد على الشيعة**، ص ١٥٤ ـ ١٥٥.

(٧٢) انظر: القيسي، المصدر نفسه.

من هؤلاء د. محمد حسين الجبوري، والمهندس فائز الزيدي (من جيل الخمسينيات) وغيرهما[٧٣].

بدأ التيار السلفي بطباعة الكتب السلفية محلياً بعد أن كانت تستورد من الخارج وبقلة، فطبعت كتب لشيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم، وطبع كتاب **فتح المجيد شرح كتاب التوحيد**[٧٤]، ووزّع مجاناً، وظهرت في نهاية الثمانينيات مكتبة إحياء التراث لصاحبها صلاح السامرائي (خليط بين السلفية والإخوان) مع الشيخ خليل الحياني، ونشرت عدة مؤلفات[٧٥].

توسع النشاط السلفي المحلي بقوة، إلا أن هذا التوسع أسفر عن عدة انقسامات أثرت في ما بعد في الدعوة، فظهرت جماعة فائز الزيدي، التي حملت خليطاً من الأفكار السلفية وفكر حزب التحرير إضافة إلى أفكار الزيدي الخاصة، فتأثرت هذه المجموعة بشخصية فائز الزيدي وفكره الخاص ـ وهو عبارة عن نقد للدعاة والعلماء المعروفين كابن باز، ونقد لبعض آراء محمد عبد الوهاب ـ الأمر الذي أدخل الساحة السلفية في صراعات. وكانت مجموعة فائز الزيدي تكبر وتنتشر، لأنها اعتمدت طريقةً تشبه طريقة جماعة التبليغ في الدعوة والانتشار[٧٦].

هاجم فائز الزيدي جماعة الإخوان بقسوة وشدّة، وطعن في شخصية سيد قطب، مما أدى إلى تعاون بعض السلفيين والإخوان وخط الشيخ سامي الجنابي على إيقاف تمدد مجموعته.

في الوقت نفسه، كانت الحكومة تراقب عن كثب تحرّكات فائز الزيدي، لأنه كان يواجه الشيعة مواجهات عملية، فألقي القبض عليه في العام ١٩٩٠، بعد احتلال العراق الكويت تحديداً، وتم إعدامه هو وأربعة من رفاقه في شهر تشرين الثاني/نوفمبر من العام نفسه، وانتهت هذه الحركة التي شغلت حيّز ثلاثة أعوام[٧٧].

في مرحلة الحرب العراقية ـ الإيرانية عام ١٩٨٠، أيّد التيار السلفي

---

(٧٣) انظر: المحمود، المصدر نفسه، ص ١٥٤ ـ ١٥٥.

(٧٤) تعتبر كتابات الشيخ محمد بن عبد الوهاب المصادر الأساسية في ثقافة الدعوة السلفية، ومن بعدها مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية وابن قيم الجوزية.

(٧٥) انظر: القيسي، المصدر نفسه.

(٧٦) انظر: المحمود، المصدر نفسه، ص ١٥٦.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

الحرب، لأنها ـ وفقاً لقناعاته ـ محاربة للفكر الشيعي وإيقاف زحف ثورة الخميني، ورغم بساطة الدعوة السلفية في ذلك الوقت، إلا أن المفردات العقدية ومناهج السلفيين أهّلتهم لأخذ موقف تجاه الحرب[٧٨].

وبعد انسحاب القوات العراقية من الكويت عام ١٩٩٠، قامت حكومة البعث بالتركيز على التيار السلفي، وتم استدعاء آلاف الدعاة السلفيين، وطُلب منهم التوقيع على تعهد بالتخلي عن الفكر الوهابي، وإلا واجهوا عقوبة الإعدام.

هاجمت أجهزة الأمن آنذاك التيار السلفي بقسوة، بل أنيطت محاكمة عناصر جماعة فائز الزيدي لضباط شيعة، وتم إعدامهم بوقت قياسي (٣ أشهر من تاريخ اعتقالهم)[٧٩].

في هذه المرحلة، أيضاً، نشط الصراع بين السنّة والشيعة المتدينين. وكانت المواجهات بين الشيعة والدعوة السلفية بدرجة رئيسية، إذ كان انسجان يتخذ أساساً طابعاً عقائدياً ومذهبياً ودينياً إلى جانب النشاط التبشيري من قبل الطرفين.

بدأت السلفية عام ١٩٨٧ تشهد انقساماً أكثر حدة ووضوحاً بين السلميين والجهاديين، وباتت مشكلة الاختلاف في مفهوم الإيمان ومسألة تكفير الحكام تطغى على النقاشات الجارية. وقد تأثر التيار السلفي العراقي بالتيار السلفي الأردني بسبب شخصية الشيخ ناصر الدين الألباني الذي أثر بشكل لافت في مجمل الدعوة السلفية في العراق والمشرق العربي والعالم الإسلامي[٨٠].

٤ ـ الاحتلال الأمريكي عام ٢٠٠٣: من حصار إلى آخر

كان الاحتلال هزّة لكل العراقيين بمن فيهم الدعوة السلفية، التي تأثرت به مباشرة فانقسمت إلى عدة جهات:

ـ الجهة **الأولى** رافضة لمقاومة المحتل وهي ذات توجُّه شرعي متأثر

---

(٧٨) المصدر نفسه، ص ١٥٧.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ١٥٩ ـ ١٦٣.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ١٦٢.

بالسلفية الجامية، وتحديداً بربيع بن هادي المدخلي، وبفتوى عبد المحسن العبيكان، وأشهر هؤلاء أبو المنار العلمي الذي ثارت حول علاقته بالمدخلي نقاشات داخل الوسط السلفي نفسه[٨١].

ـ الجهة **الثانية** رافضة لمقاومة المحتل بسبب عدم تكافؤ القوة الأمريكية والعراقية، وهم سلفيون كثر من طلبة العلم، ومن أصحاب هذا الرأي رعد بن عبد العزيز، وأبو بكر البغدادي، وغيرهما من أصحاب التوجهات العلمية الذين أشرفوا لاحقاً على تأسيس مجلة **الحكمة العلمية**[٨٢].

ـ الجهة **الثالثة** ترى أن مقاومة الشيعة أهم لأنهم الأخطر، ويتبنّى هذا الرأي جمع من السلفية ممن ركّز على خطر التشيّع في فترة التسعينيات.

ـ الجهة **الرابعة** مع مقاومة المحتل، استناداً إلى الفتاوى التي تتحدّث عن وجوب الجهاد، في حال وقعت بلاد المسلمين تحت الاحتلال.

على قاعدة هذا الاختلاف، انقسم السلفيون إلى عدة مراتب: فمنهم من شكّل فصائل جهادية معتدلة التوجّه، ومرد هؤلاء الفكري إلى أفكار الشيخ سلمان العودة وسفر الحوالي، وهذا الخط السعودي المعروف قريب من تأثير الشيخ محمد زين العابدين سرور (السرورية)، ومن هؤلاء الجيش الإسلامي، وبعض كتائب ثورة العشرين (لأنهم خليط من السلفية والإخوان)، وجيش المجاهدين، وغيرها من الفصائل الصغيرة والكثيرة[٨٣].

ومن هؤلاء من اتجه نحو السلفية الجهادية، فانتمى في ما بعد إلى القاعدة، أو إلى أنصار الإسلام، إلا أن «أنصار الإسلام» انقسموا إلى قسمين بعد أن تغيّر اسمهم إلى «أنصار السنّة»، ونتج من أنصار السنّة «الهيئة الشرعية» بقيادة سعدون القاضي.

أما القاعدة، فقد نشطت باسم السلفية الجهادية، وعبّرت عنها بداية مجموعة الزرقاوي، قبل أن تتطور إلى «دولة العراق الإسلامية»، ثم بدأت

---

(٨١) يمكن متابعة بعض هذه النقاشات ضمن الردود المتبادلة بين أتباع علي الحلبي في الأردن وربيع المدخلي في السعودية، بعد أن اختلف الرجلان، ودخلا في سجالات عبر مواقعهما الإلكترونية، انظر على سبيل المثال الموقع الإلكتروني: <http://www.sahab.net/forums/index.php?showtopic=121168>.

(٨٢) انظر حول ذلك، موقع مجلة **الحكمة**: <http://www.alhikma59.com/R1.htm>.

(٨٣) انظر: محمد أبو رمان، «حديث مع جيش الراشدين في العراق،» موقع البينة، <http://www.albainah.net/Index.aspx?function=Printable&id=17045&lang=>.

بالتراجع بعد ذلك على إثر صدامها مع المجتمع السنّي، ومقتل أبرز قياداتها[٨٤].

بالعودة إلى السلفية التي لم تنخرط في المقاومة، فقد حوربت من قبل السلفية التي تبنّت المقاومة، بمستويات مختلفة، فمنهم من حورب إلى حدّ القتل، ومنهم من ترك البلاد وهاجر. وأدى ذلك إلى ظاهرة جديدة، وهي تكتل وهجرة لمناطق معيّنة في العراق لم تتبنّ مقاومة المحتل، وأصبحت هناك مناطق لهم، وبعضهم تبنّى التعاون مع الأمريكيين وحكومة الجعفري ضد فصائل القاعدة، وقد ألف أبو المنار العلمي كتاباً يشرعن فيه حكومة الجعفري[٨٥].

ولانخراط كثير من السلفيين في المقاومة، أصبح وضع السلفية في العراق محارباً من قبل المحتل والحكومات ذات الأغلبية الشيعية، سواء كانت السلفية في العراق ممن قاوم المحتل أو ممن رفض مقاومته، وهو ما أدّى لاحقاً إلى تبنّي شخصيات في المقاومة ذات اتجاهات سلفية فكرة ـ «الصحوات العشائرية»، بعد أن وصلت إلى نتيجة رئيسية مؤداها أنّ العراق يتعرّض لاحتلالين: الأول أمريكي، والثاني صفوي ـ إيراني، وأن الثاني أشد خطورة من الأول، ولا يمتلك السنّة القدرة على مواجهة الاحتلالين معاً، ما يعني ضرورة مهادنة الأمريكيين حماية لعروبة العراق وسنّيته[٨٦].

كما برزت شخصيات قلقة تدّعي السلفية من أمثال مهدي الصميدعي (السلفية الجهادية) وغيره، وظهرت ـ في المقابل ـ آراء كتحريم التظاهر ضد الحكومة العراقية، واعتبار رئيس الحكومة العراقية الشيعية ولي أمر المسلمين، ولا يمكن الخروج عليه أو التظاهر ضده.

أما في **كردستان**، فقد ظهر بعد الاحتلال تيار سلفي بوضوح، وكان يتبع كل التيارات السلفية العربية في توجهاته، ولكن من أجل استقرار الشمال (منطقة كردستان) يجب عدم القيام بعمل مقاوم في المنطقة. وتأثر هؤلاء أكثرهم بسلفية

---

(٨٤) انظر مزيداً من التفصيل عن الجماعات السنية العراقية المقاتلة بعد الاحتلال، والنزوعات السلفية فيها: محمد أبو رمان، «جدل العلاقة بين القاعدة والجماعات المسلحة في العراق،» **السياسة الدولية**، العدد ١٦٩ (تموز/يوليو ٢٠٠٧)، ص ١٦٠ ـ ١٦٧.

(٨٥) انظر: القيسي، «ورقات عن تاريخ الدعوة السلفية في العراق».

(٨٦) انظر: محمد أبو رمان، «العراق في مرحلة «ما بعد الصحوات السنية» والتشظي الشيعي،» الحياة، ٢٠٠٨/٦/٢٣.

الأردن، وبخاصة تلاميذ الألباني. والشيخ السعودي، ربيع بن هادي المدخلي، من أبرز أنصار الاتجاه السلفي الجامي، وهو ما يفسّر ضحالة النشاط السياسي السلفي في المناطق الكردية.

أما في **البصرة**، وفي **جنوب العراق**، فإن الدعوة السلفية مجمدة وخاضعة لهيمنة التيارات الدينية الشيعية، وهو ما دفع أكثرية السلفيين إلى الهجرة داخل العراق باتجاه أماكن أخرى سنّية أكثر استقراراً، كالموصل.

بعد الانسحاب الأمريكي من العراق، حاول جميع السلفيين أن تكون لهم مشاركة أكثر في العمل المدني أو السياسي، أو أن يرتبوا صفوفهم، فأصبح يشاهد قسم منهم في المجالس السياسية. لكن يرى باحثون أنّ سلفية العراق تبقى من دون الطموح بسبب قوة الضغط الشيعي، وانخراط السلفية في المقاومة، مما جعلها عرضة للاعتقال والحصار والمطاردة.

على العموم، خرجت السلفية العراقية من حصار حكم البعث، إلى الاحتلال، ثم الحكم الجديد، ذي النفوذ الشيعي، ويبدو المشهد السلفي اليوم منقسماً، ما بين اتجاه يغلّب السلامة والالتزام بعدم الدخول في المعترك السياسي، واتجاه اختار الانخراط في فصائل المقاومة السنّية، مثل جيش الراشدين، والجيش الإسلامي، وجزء من كتائب ثورة العشرين، وهي فصائل تراجعت في عملها العسكري، واتجهت نحو العملية السياسية في السنوات الأخيرة، وهنالك السلفية الجهادية التي لا تزال مصرّة على طريق القتال المزدوج ضد الأمريكيين والحكومة العراقية والعملية السياسية في الوقت نفسه[(٨٧)].

خامساً: السلفية في لبنان

تعتبر السلفية في لبنان حديثة النشأة، فهي تدين بالفضل لوجودها وانتشارها إلى الشيخ سالم الشهال (١٩٢٢ ـ ٢٠٠٨)، إذ عمل منذ أربعينيات القرن الماضي على نشر الدعوة السلفية في لبنان بشكل عام، ومدينته طرابلس بشكل خاص، وقد تعرّف على الدعوة السلفية من خلال الاطلاع على مجلة

(٨٧) حول الاختلافات بين السلفيين والإخوان في موضوع العمل العسكري، انظر: محمد أبو رمان، «حماس العراق: ملامح صراع إخواني ـ سلفي،» **الغد** (عمّان)، ٢٥/ ٤/ ٢٠٠٧.

المنار التي كان يصدرها الشيخ محمد رشيد رضا، ومؤلفات الشيخ محمد ناصر الدين الألباني، وابن العثيمين، وابن باز[٨٨].

أنشأ الشهال مجموعة في طرابلس أطلق عليها اسم «شباب محمد»، لم يلبث حتى بايعه أعضاؤها ـ الشيخ سعيد شعبان، أمير حركة التوحيد الإسلامي؛ والشيخ بدر شندر؛ والشاعر أكرم خضر؛ ود. فتحي يكن؛ ورشيد كرامي، رئيس الوزراء الأسبق ـ بالإمارة، قامت المجموعة على تبنّي نهج السلف في الدعوة إلى الإسلام والالتزام به، متخذة من العمل الخيري وسيلة للدعوة، فأنشأت مؤسسة خيرية تعنى برعاية الأيتام بدعم من «سعوديين وكويتيين»[٨٩].

وإذا كان سالم الشهال قد تلقى تعليماً عصامياً موازياً خارج الأطر الأكاديمية، فقد حرص على إرسال أبنائه الثلاثة: داعي الإسلام، وراضي، وأبي بكر، لتلقي العلم الشرعي في الجامعة الإسلامية في المدينة المنوّرة. ومع تقدم الشهال الأب في السن، وانصرافه إلى العمل الدعوي، آلت زعامة الحركة السلفية إلى نجله «داعي الإسلام» الذي مثّل المرحلة الثانية من العمل السلفي، فجمع بين العمل الدعوي والسياسي، وأسس عام ١٩٧٦ ما يعرف بـ «نواة الجيش الإسلامي»، إلا أن هذا الكيان لم يتحول إلى إطار حركي تنظيمي حقيقي، ولم يمارس أي نشاط عسكري أو سياسي، وبقي دعوة أيديولوجية ورغبة في تأسيس جيش يمثل الإسلام السني السلفي الذي يدافع عن مصالح «أهل السنّة» في لبنان في أجواء الاضطراب والنزاع الطائفي.

عقب زوال الأسباب والشروط والظروف الموضوعية التي تمثلت بأجواء الحرب الأهلية والفتن الطائفية، غابت فكرة تأسيس «نواة الجيش الإسلامي»، وبرزت فكرة العمل السلمي من خلال مؤسسات المجتمع المدني. وعقب انتقال داعي الإسلام إلى بيروت عام ١٩٨٥، وإلى إقليم الخروب، ثم إلى صيدا، عمل على تأسيس «الجماعة والدعوة السلفية»[٩٠].

---

(٨٨) انظر: أميمة عبد اللطيف، «الإسلاميون السنّة في لبنان: قوة صاعدة،» **أوراق كارنيغي** (مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي) العدد ٦ (كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٦)، ص ١٦.

(٨٩) انظر: علي عبد العال، «سلفية لبنان.. النشأة والتطور،» تورس، ٧/ ٣/ ٢٠١٠، <http://www.turess.com/alfajrnews/28767>.

(٩٠) انظر: عبد اللطيف، المصدر نفسه، ص ١٦.

ساهم الهدوء والاستقرار النسبي بعد اتفاق الطائف في إقدام داعي الإسلام على بناء شبكة من العمل الدعوي عبر المدارس الدينية، والتسجيلات الإسلامية، وكفالة الأيتام، وبناء المساجد، وتأسيس إذاعة القرآن الكريم، وغيرها من النشاطات، فأنشأ جمعية «الهداية والإحسان» التي شكلت الإطار الرسمي للحركة السلفية عام ١٩٨٨، وكان عملها يشمل الجوانب الدعوية والتربوية من جهة، والعمل الاجتماعي من جهة أخرى، بهدف سدّ حاجات أهل السنّة والجماعة في هذين المجالين. وشهدت هذه المرحلة بداية الصراع مع جماعة الأحباش. وقد حُلّت الجمعية عام ١٩٩٥، بقرار من مجلس الوزراء، بذريعة نشر كتب ودراسات تحرّض على الفتنة بين المذاهب الإسلامية. وتعتبر مدينة طرابلس وعكار والضنية المجال الحيوي لأنشطة الهداية والإحسان[٩١].

في بداية التسعينيات برزت جمعية «دعوة الإيمان والعدل والإحسان» الإسلامية، عقب خلافات إدارية مع جمعية «الهداية والاحسان»، وهي جمعية تنتمي إلى الفضاء السلفي، وقام بتأسيسها د. حسن الشهال ـ زوج ابنة الشيخ سالم الشهال ـ وأنشأت الجمعية معهداً متخصصاً في العلوم الشرعية بطرابلس، لكنها لا تمثل حالة انشقاق فكري أو سياسي، بقدر ما تعكس خلافات إدارية فقط[٩٢].

ظهر الشيخ صفوان الزعبي كمنافس لآل الشهال في زعامة التيار السلفي، حيث أسس جمعية «وقف التراث الإسلامي»، وهي جمعية تتماهى مع الاتجاه الفكري لجمعية «إحياء التراث» في الكويت، التي يعتبر الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق مؤسسها الفعلي، وهو الأب الحقيقي للتيار السلفي في الكويت، ويتلقى منها دعماً مباشراً. وعلى الرغم من نفي الشهال والزعبي لوجود خلاف بينهما، إلا أنه يمكن القول إن آل الشهال أقرب إلى التوجه السلفي السعودي، بينما الزعبي أقرب إلى التوجه الفكري السلفي الحركي الكويتي الذي أسس للمشاركة السياسية.

ساهم صفوان الزعبي في دفع ١٥ جمعية سلفية إلى توقيع وثيقة مع حزب الله عام ٢٠٠٨، تهدف إلى الحيلولة دون وقوع الفتنة الطائفية في لبنان، وتؤكد حرمة دماء المسلمين ونبذ العنف والتطرف والتحريض والتكفير، إلا أنّ هجوماً

---

(٩١) انظر تعريفاً بالجمعية وأهدافها، على الموقع الالكتروني التالي: <http://www.hedayaonline.net/display/arabic/ipages/subipages.aspx?tabid = 1>.

(٩٢) انظر: عبد الغني عماد، **الحركات الإسلامية في لبنان: إشكالية الدين والسياسة في مجتمع متنوع** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٦)، ص ٣١٠.

سلفياً مضاداً ضد هذه الوثيقة وقع من قبل أحد أبرز القيادات السلفية، داعي الإسلام الشهّال، مما اضطر أعداداً كبيرة من الموقّعين إلى تجميد توقيعاتهم، والانسحاب من هذه الوثيقة، بذريعة القلق من انقسامات داخل الوسط السلفي والسنّي نفسه[٩٣].

ومن أبرز شيوخ السلفية اللبنانية رائد حليحل، وسالم الرافعي، وزكريا المصري، ويعمل كل منهم بشكل منفصل ويتولون إدارة وقفيات خاصة. وتمثل الوقفيات إحدى ركائز النشاط السلفي في لبنان، نظراً إلى عدم الحاجة إلى ترخيصها لدى الجهات الرسمية، كالجمعيات، وإنما تقتصر الموافقة على إنشائها من قبل المحاكم الشرعية، فهي تعفي الشيخ من الدخول في علاقة مع أجهزة الدولة الرسمية المدنية التي يتحفّظ السلفيون على شرعيتها من جهة، وتحقق الطبيعة المشيخية الأساسية للسلفية من جهة أخرى، إذ ينزع شيوخ السلفية نحو البنى التقليدية ويحبّذون بناء مؤسسات مشيخية تقوم على علاقة تقليدية وطيدة بين الشيخ والمريد[٩٤].

تتوافر في لبنان اليوم عشرات الجمعيات والمعاهد والمراكز الوقفية التي يديرها السلفيون في لبنان في المدن كافة، ومنها في طرابلس: جمعية دعوة الإيمان، وكلية الدعوة والإرشاد، ووقف الأبرار، ومعهد طرابلس للعلوم الشرعية ويديره الشيخ فؤاد الزمرلي، ووقف ومعهد الأمين للعلوم الشرعية ويديره الشيخ بلال حدارة، ووقف التراث الإسلامي، ووقف عباد الرحمن، ودار الحديث للعلوم الشرعية، ووقف إعانة الفقير، ووقف إعانة المرضى، ووقف الفرقان للبحث العلمي، ووقف الإحياء في الإسلام؛ وفي عكار: وقف ومعهد الإمام البخاري، يديره الشيخ سعد الدين كبي، وجمعية الإرشاد ومدرسة الإبداع، وتجمع سنابل الخير؛ وفي بيروت: جمعية ومركز السراج المنير؛ وفي صيدا: جمعية الاستجابة الخيرية؛ وفي شبعا والعرقوب: وقف

---

(٩٣) انظر تقرير بعنوان: «سلفيو لبنان وسنّته: القواسم والانقسامات،» مركز القدس للدراسات السياسية (عمّان)، <http://www.alqudscenter.org/arabic/pages.php?local_type=124&local_details=3&id1=33&menu_id=-1>.

انظر أيضاً تقرير بعنوان: «وافق تيار المستقبل فوقّعنا الوثيقة.. وعندما تراجعوا جمّدناها،» **الشرق الأوسط**، ٢١/٨/٢٠٠٨.

(٩٤) انظر عرض لطبيعة الظاهرة «السلفية اللبنانية» بين فكّي الجهاد العالمي وسهولة التوظيف السوري، على الموقع التالي: <http://www.nowlebanon.com/Library/Files/ArabicDocumentation/salafist%20arabic2.pdf>.

النور الخيري؛ وفي الضنية: وقف البر الخيري، ووقف إحياء السنّة النبوية، ووقف الخير الإسلامي، ومسجد ومركز الأقصى؛ وفي البقاع ومجدل عنجر: المركز الإسلامي، ومسجد عبد الرحمن بن عوف؛ وفي زغرتا الوقف الإسلامي السنّي الخيري[٩٥].

تتميّز السلفية في لبنان كنظيراتها في الوطن العربي والعالم والإسلامي بالتصلّب الأيديولوجي والنزعة المشيخية، لذلك يصعب صهرها في إطار تنظيمي موحّد، فهي ظاهرة تتسم بالتجزؤ والانقسام والخلاف والاختلاف. وعلى الرغم من المحاولات العديدة التي جرت لتوحيد المجاميع السلفية المختلفة في كيان تنظيمي، وتوحيد الجهود الدعوية، إلا أن هذه المحاولات لم تنجح! فقد عقد في عام ٢٠٠١ مؤتمر سلفي في مدينة طرابلس جمع عدداً من الجمعيات والتجمّعات السلفية بهدف التوصل إلى توحيد الصف السلفي الذي أخذ بالتكاثر خلال التسعينيات من القرن الماضي من دون وجود مرجعية وسلطة تنظيمية تؤطره. وقد أفرز المؤتمر لجنة متابعة هدفها التواصل والتنسيق مع بقية الجمعيات خارج إطار الجمعيات والمراكز السلفية المشاركة في المؤتمر، وترأس اللجنة د. حسن الشهال، وضمّت في عضويتها الشيخ راضي الشهال، والشيخ فواز الزمرلي، والشيخ بلال حدارة، والشيخ سعد الدين كبّي، إلا أن جميع محاولات توحيد الصف السلفي فشلت[٩٦].

تعرّض التيار السلفي للمضايقة، خصوصاً عقب اغتيال رئيس جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية الشيخ نزار الحلبي عام ١٩٩٥، فقد كشفت التحقيقات عن تورط سلفيين في عملية القتل، وبهذا تمّ حلّ جمعية «الهداية والإحسان» برئاسة داعي الإسلام الشهال. وقد اختلطت الأمور وعدم التمييز بين التيار السلفي الدعوي والتيار الجهادي الذي أخذ بالانتشار، وخصوصاً بعد أحداث «الضنية» عام ٢٠٠٠، وبحسب داعي الإسلام، فقد ترتب على الأحداث إغلاق إذاعة حركة التوحيد، واستشهاد شابين، وإغلاق إذاعة القرآن الكريم، وإلغاء التعليم الديني في المدارس[٩٧].

---

(٩٥) انظر: عماد، **الحركات الإسلامية في لبنان: إشكالية الدين والسياسة في مجتمع متنوع**، ص ٣١١.

(٩٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٣١٢ ـ ٣١٣.

(٩٧) المصدر نفسه، ص ٣١٢ ـ ٣١٤.

وعقب الأحداث، اختفى الشيخ داعي الإسلام عن الظهور، وأصدر بياناً يؤكد فيه سلمية عمل جماعته، والتزامه بالعمل التربوي والديني والدعوي والخيري، ثم تبين أنه لا صلة للتيار السلفي الدعوي بالجهادي، إذ إن التيار الجهادي الذي كان يعمل على تأسيسه وإنشائه بسام كنج «أبو عايشة» الذي قتل في المواجهات، ينتمي إلى الفضاء السلفي الجهادي القريب من القاعدة، ويعمل وفق أيديولوجية مختلفة عن التيار السلفي الدعوي العلمي التربوي، ومعظم أعضائه من أصل فلسطيني داخل المخيّمات[٩٨].

تؤكد السلفية الدعوية التزامها بالوسائل السلمية، وتنبذ كافة أشكال العنف والتطرف، كما أنها لا تتوافر على اهتمامات سياسية مباشرة؛ فالشعار الذي رفعه الشيخ ناصر الدين الألباني، أحد أهم مؤسسي السلفية الدعوية، «من السياسة ترك السياسة»، يعتبر مفهوماً تأسيسياً، إلا أن هذا الوضع شهد تحولات مفصلية في الأعوام الأخيرة، بعد أن طغت الاختلافات بين تيار المستقبل وحزب الله على سطح المشهد السياسي اللبناني، وبصورة أكثر وضوحاً بعد اغتيال رئيس الوزراء الأسبق رفيق الحريري في العام ٢٠٠٥، إذ بدأت المسألة الطائفية تستعيد حضورها وتأثيرها. ويمثل التيار السلفي في هذه الحالة اليمين السنّي، في مقابل الشيعة وقوتهم السياسية والعسكري الضاربة، حزب الله.

في سياق التحول نحو العمل السياسي، تأسس في العام ٢٠٠٤ ما عرف بـ «المكتب السياسي الإسلامي»، وقد ضمّ في عضويته مجموعات ورموزاً سلفية، وتولى رئاسته د. حسن الشهال، وذلك بهدف متابعة الأحوال السياسية التي يمر بها لبنان، واتخاذ المواقف الشرعية السياسية، في ضوء ما يستجد في البلد، إذ لم يعد مقبولاً تهميش دور أهل السنّة في لبنان.

يتمثّل الاتجاه السلفي الآخر في التيار الإصلاحي، من خلال المنتدى الإسلامي اللبناني للدعوة والحوار الذي يشرف عليه الشيخ محمد الخضر، ويدعو إلى نبذ أفكار التعصب والتطرف ونشر التسامح المذهبي، وتعزيز منهج الحوار، وتكريس التعدّدية الدينية والطائفية داخل المجتمع اللبناني[٩٩].

---

(٩٨) انظر تقرير: علي عباس، «نشأة الحركة السلفية وتطورها في لبنان وتعاملها مع الدولة،» موقع إسلام تايمز، ١٠ نيسان/ أبريل ٢٠١٢، < http://islamtimes.org/vdchzinzq23nmid 4tt2.html >.

(٩٩) انظر: عبد اللطيف، «الإسلاميون السنّة في لبنان: قوة صاعدة،» ص ١٨ ـ ١٩.

• السلفيون والثورة السورية

كانت الثورة السورية محطة جديدة في مسار التيار السلفي اللبناني، إذ ارتفع منسوب الاهتمام السنّي والسلفي تحديداً في لبنان بالأوضاع هناك، وأدت الجمعيات السلفية والقوى السلفية المتعددة، دوراً حيوياً ومهماً في دعم الثورة السورية، سياسياً وإعلامياً، وبدرجة أقل عسكرياً، فيما تولى السلفيون جزءاً حيوياً من دعم اللاجئين السوريين إلى لبنان.

امتدت تداعيات الثورة السورية إلى تسخين المناخ السياسي اللبناني نفسه، وشهدت طرابلس، وهي معقل أساسي للسلفية، اشتباكات بين عناصر سلفية وعناصر موالية للنظام السوري من العلويين والحزب العربي الديمقراطي في جبل محسن العلوي وباب التبانة السنّي، فقد أعلن الشيخ داعي الإسلام الشهال، رئيس جمعية الهداية والإحسان، ما أطلق عليه «النفرة» للدفاع عن أهل السنّة في مواجهة ما تعرّضوا له في بيروت في السابع من أيار/مايو، وما يتعرّضون له في طرابلس، واتخذ عدد من علماء السلفيين هناك مواقف حاسمة وصلبة في الدفاع عن الثورة السورية، وهو ما وتّر الأجواء الطائفية في البلاد، في مواجهة حزب الله والعلويين والقوميين الذين يعتبرون حلفاء وثيقين للنظام السوري.

في هذه الأثناء، برزت ظاهرة الشيخ أحمد الأسير في صيدا الذي برز بوصفه خطيباً وإماماً سلفياً في مسجد بلال بن رباح، هو يحظى بأعداد كبيرة من الأتباع والمؤيدين، مهاجماً النظام السوري بشدّة، وأمين عام حزب الله، حسن نصر الله، متحدثاً باسم السنّة في لبنان، ومنتقداً تساهل السنّة مع سيطرة حزب الله على المعادلة السياسية في لبنان[١٠٠].

ساهمت الثورة السورية في بروز أكثر وضوحاً للتيار السلفي في المشهد السياسي اللبناني، وإن كان هذا الحضور لا يزال مطبوعاً في سياق عودة الأزمة الطائفية، وليس واضحاً بعد المدى الذي يمكن أن يأخذه في المستقبل، في ظلّ وجود طرف علماني قوي ومؤثر يعبّر عن السنّة، في المعادلة اللبنانية، وهو تيار المستقبل.

---

(١٠٠) انظر: «اعتصام الشيخ الأسير مستمر.. والقرار بنقله إلى مكان آخر يتخذ اليوم،» **الشرق الأوسط**، ٢/٧/٢٠١٢.

سادساً: السلفية في فلسطين

الحالة السلفية في فلسطين حديثة النشأة، وهي تتبع المرجعيات السلفية في الأردن، إذ يهيمن الاتجاه السلفي المحافظ على مجمل تياراته، ففي غزة ظهرت جمعية المركز العلمي للدراسات المنهجية والأبحاث العلمية، برئاسة الشيخ ياسين الأسطل، وجمعية دار الكتاب والسنّة، وتعود نشأتها إلى عام ١٩٣١، في خان يونس، إلا أن الجمعية لم تكن سلفية بالمعنى المعاصر.

وفي عام ١٩٧٥، جدد أهل السنّة نشاطهم بتأسيس لجنة للزكاة والصدقات، واستمرت هذه اللجنة في نشاطها من قبو المسجد حتى عام ١٩٨٦، حين تم تغيير مبنى «سينما الحرية» في خان يونس، وإحلال دار الكتاب والسنّة محلها، وإقامة مكتبة عامة، وتم توكيل الشيخ عبد الله المصري بإدارتها.

وفي عام ١٩٩٢، تم فتح أبواب المكتبة من جديد بعد إغلاقها لسنوات من قبل سلطات الاحتلال، وبعد قدوم السلطة الوطنية الفلسطينية حصلت الجمعية على ترخيص من وزارة الداخلية يحمل الرقم (٣٠٥٦) باسم جمعية دار الكتاب والسنّة. وقد عملت الجمعية على توسيع خدماتها، حيث تم فتح عدة فروع ومكاتب لها في مختلف محافظات قطاع غزة، وأصدرت مجلة بعنوان **رسائل أهل السنّة**[١٠١]، وهناك علاقات وطيدة بين الجمعية وجمعية إحياء التراث في الكويت، وجمعية البر في دبي. وفي عام ٢٠٠٠، تأسست جمعية ابن باز الخيرية الإسلامية في مدينة بيت حانون شمال قطاع غزة، برئاسة الشيخ عمر الهمس، ولها مدرسة ومعهد شرعي ومدارس لتحفيظ القرآن[١٠٢].

وبالرغم من حداثة دخول السلفية إلى فلسطين، إلا أنها تحقق نجاحاً وانتشاراً سريعين. ولعل خصوصية فلسطين الواقعة تحت الاحتلال الإسرائيلي أفضت إلى اتخاذ السلفية أشكالاً وصوراً مختلفة، فقد هيمن المنظور السلفي على السلفية الحركية داخل حركة حماس، وخصوصاً جناحها المسلح كتائب القسام، وبدأت الحركات السلفية الجهادية تسجل حضوراً لافتاً في قطاع غزة، وظهرت جماعات سلفية جهادية عديدة، منها: جيش الإسلام،

---

(١٠١) لمزيد من التفصيل حول الجمعية، انظر موقعها الإلكتروني: <http://www.daralsunna.com/arabic/?action=receive_page&id=14>.

(١٠٢) مقابلة خاصة مع حسن أبو هنية.

وجيش الأمة، وجند أنصار الله، وجماعة التوحيد والجهاد.

وفي الضفة الغربية، تأسست جمعية المركز العلمي للدراسات المنهجية والأبحاث العلمية في القدس، ومن أبرز شيوخها: مؤسسها الشيخ هشام العارف، وعلي أبو هنية، وأسامة الطيبي، وأمجد سلهب، ومحمد جمهور. وللجمعية فروع ومدرسة ومجلة بعنوان **الدعوة السلفية**، ولها موقع على شبكة الإنترنت بعنوان: الدعوة السلفية من الأقصى المبارك[١٠٣]، وقد حدث خلاف داخل الجمعية بين أتباع العارف وأبو هنية، فسيطر أتباع أبو هنية على الجمعية، واستقلّ العارف بالموقع على الشبكة العنكبوتية[١٠٤].

إلى اليوم، لا تمثّل السلفية رقماً صعباً في المشهد السياسي الفلسطيني، وما تزال منكفئة على المجال العلمي والدعوي، ومحدودة الانتشار، على النقيض من السلفية الجهادية التي ظهرت بصورة واضحة في المخيّمات الفلسطينية، في السنوات الأخيرة، وفي قطاع غزة، عبر مجموعة من الجماعات الجهادية هناك.

خاتمة

بالرغم من الجذور الضاربة للسلفية في المشرق العربي، وبخاصة في حاضرتيه العراق وسورية، إلا أنّ السلفية المعاصرة لم تتحول إلى حركة أو تيار له نشاطه وحضوره الملحوظ إلا في ثمانينيات القرن الماضي، إذ تصاعد نشاط السلفيين في كل من الأردن ولبنان، وحتى العراق (بالرغم من التضييق الأمني الكبير)، فيما شهدت السلفية السورية حالة من التراجع والكمون بعد أحداث حماة ومواجهات الدولة والإخوان هناك.

لا تختلف الاتجاهات السلفية في المشرق العربي عن غيرها، فالاتجاه المحافظ حضر بقوة من خلال الشيخ الألباني، ثم آل إلى اتجاه أقرب إلى الجامية، مع تلاميذ الألباني في الأردن، وتأثيراتهم مع ربيع المدخلي في العراق ولبنان وفلسطين، والاتجاه الحركي الذي ما يزال محدوداً في كل من الأردن وفلسطين وسورية ولبنان والعراق، وقد تأثّر بمحمد سرور زين العابدين، وشيوخ الصحوة في السعودية: سفر الحوالي، وسلمان العودة، وناصر العمر؛ فيما وصل الاتجاه الجهادي إلى درجة كبيرة من الحضور والفعالية في جميع دول المشرق،

---

(١٠٣) انظر: <http://www.alaqsasalafi.com/home>.

(١٠٤) مقابلة خاصة مع حسن أبو هنية.

مع بروز أسماء عالمية في القاعدة والسلفية الجهادية، مثل أبو مصعب الزرقاوي، وأبو محمد المقدسي، وأبو بصير الطرطوسي، وأبو قتادة الفلسطيني، وأبو مصعب السوري؛ ومجموعات مثل قاعدة العراق، وفتح الإسلام، وجند الإسلام؛ والمجموعات الجهادية في قطاع غزة. وقد شهدت الاعوام الأخيرة انتشاراً لتلك الاتجاهات في المخيّمات الفلسطينية في المشرق العربي.

وكما هي الحال في الخليج العربي، تأثّر الحضور السلفي ببروز المسألة الطائفية، وبصورة خاصة العلاقات السنّية ـ الشيعية، وارتفع منسوبها بعد احتلال العراق عام ٢٠٠٣، ومجيء أحمدي نجاد إلى السلطة في إيران في العام ٢٠٠٥، وبلغت ذروتها مع الثورة السورية مؤخراً، إذ وقف السلفيون بأغلب أطيافهم داعمين للثورة مقابل اصطفاف شيعي واضح مع النظام السوري.

على هذا الأساس، ستكون نتائج الثورة السورية عاملاً مهماً في تحديد مستقبل السلفية في منطقة المشرق العربي ودورها السياسي، إذ ستؤثر في لبنان بدرجة رئيسية، والأردن والعراق بدرجات متفاوتة، سواء كان في سياق انهيار النظام السوري أو حدوث حربٍ أهلية أو حالة من الفوضى؛ وكل من هذه السيناريوهات سيؤثر في مدى قوة الاتجاهات السلفية نفسها، ما بين جهادية وحركية ومحافظة.

يتبدّى الانعكاس الآخر للطائفية على وضع السلفية في المشرق في خطابها السياسي، إذ نجد أنّ الاهتمام الرئيسي للسلفيين في كل من العراق ولبنان، وحالياً في سورية، يتمثّل في الصراع الطائفي مع الشيعة، على حساب الاهتمام أو أولوية الديمقراطية وحقوق الإنسان والإصلاح السياسي، إذ يستولي هذا الموضوع على الخطاب السلفي في هذه البؤر الساخنة بصورة كبيرة.

إلى الآن، لم تنتقل عدوى السلفية الحزبية إلى المشرق العربي، وإن كانت السنوات الأخيرة شهدت انخراطاً أكبر للسلفيين في المشهد السياسي، في كل من العراق ولبنان، إلا أنّ ذلك لم يتم عبر أحزاب سياسية تتبنّى الخيار الديمقراطي والسياسي؛ فيما ستؤثر ـ بالضرورة ـ مآلات الثورة السورية في تحديد وجهة السلفية المستقبلية. وإذا قامت ديمقراطية سورية. فهل سيكون ذلك مؤذناً بتدشين أحزاب سلفية، أسوة بمصر واليمن وتونس؟ هذا السؤال برسم تطور الأحداث، ويضع في عهدته الإجابة عن سيناريوهات الدور السياسي السلفي مستقبلاً.



